



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Performative Vergemeinschaftung - Ansätze zu einer
Phänomenologie religiöser und politischer
Zusammengehörigkeit

verfasst von | submitted by

Georg Harfensteller B.A. MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger
Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.

Danksagung

Die ersten Sätze dieser Arbeit gebühren den Menschen, ohne die der hier vorliegende Text nicht möglich gewesen wäre.

Georg Stenger und Michael Staudigl sind mehr als bloß Betreuer dieser Arbeit, sondern Vorbilder für ein philosophisches Selbstverständnis, das über die Grenzen akademischer Reproduktion hinausgeht und in der Welt und den in ihr lebenden Menschen engagiert ist. Über ihr Vertrauen in meine Fähigkeiten, insbesondere dann, als ich den noch diffusen Rahmen dieser Arbeit abgesteckt habe, bin ich zutiefst dankbar. Nur ihrer unentwegten Unterstützung und dem regen inhaltlichen Austausch mit ihnen ist es zu verdanken, dass ich zur Sozialphänomenologie finden konnte und über die Mittel, den Rückhalt und den Mut verfügte, sie zu „meiner“ Philosophie zu machen.

Nicht weniger gebührt meinen Eltern Marina und Günter sowie meinem Bruder Felix Dank. Deren unermüdlicher Beistand und Rückhalt ließen mich den Rückschlägen und Herausforderungen, die mit einem derartigen Unterfangen einhergehen, selbstbewusst und aufrecht begegnen. Ihre gleichermaßen pragmatische wie kritische Geisteshaltung ist fester Bestandteil meiner philosophischen Arbeit geworden und hat mich immer wieder zur *Lebenswelt des Alltags als vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen* zurückfinden lassen, die für eine Phänomenologie im Anschluss an Alfred Schütz unerlässlich ist.

Diese Arbeit zur Vergemeinschaftung hat mir den unschätzbaren Wert meiner Freunde und Wegbegleiter:innen deutlich werden lassen, von denen ich hier einige besonders hervorheben möchte. Matthias Schürmann und Michael Zangerl haben mit ihrem Feedback und dem ausführlichen Lektorat wie niemand sonst Anteil an der Form dieser Arbeit genommen. Sonja Gassner und Caroline Schmüser sind nicht nur Leitbilder und Kontrollinstanz meines politischen Selbstverständnisses, was sich besonders auf die politische Vergemeinschaftung im letzten Teil der Arbeit auswirkte, sondern haben auch persönliche Krisen mit mir getragen. Abschließend danke ich Sara Walker, Sybille Bauer-Zierfuß, Simon Wagner und Katharina Ott dafür, als Lieblingsmenschen mein Leben - und damit auch die Arbeit - bereichert zu haben.

Vorwort

Der hier vorliegende Text ist durch eine mehr oder weniger einfache und philosophische Intuition motiviert: Eine Gemeinschaft sind wir nicht allein dadurch, dass wir Vorstellungen von der Welt teilen. Gemeinschaft heißt, dass uns gemeinsam die Welt fremd und vertraut geworden ist. Die Philosophie, welche gerne über das Wissen, das Denken und das Sprechen redet, nachdenkt und Wissen ansammelt, hat sich maßgeblich mit geteilten Vorstellungen der Welt beschäftigt. Und auch wenn dem via dieses nicht ganz sprachlosen Schreiben nicht entkommen werden kann, und dies auch nicht gewollt werden sollte, so soll doch zumindest das Thema der folgenden Zeilen etwas sein, zu dem wir *als* Philosoph:innen nicht besonders gut befähigt sind. Denn wir thematisieren im Folgenden unseren *handelnden* Umgang mit den Dingen, an dem sich die Fremdheit und Vertrautheit der Welt offenbaren und in uns einschreiben. Gemeinsam zu etwas werden, ist als gemeinsames Werden immer auch ein gemeinsames Fremd- oder Vertraut-Werden. Es realisiert sich so nicht nur unsere Nähe zueinander, es stellt sich ebenso eine Relation miteinander her. *Der Zwischenraum gemeinsamen Handelns* ist der Subjektkonstitution vorgängig – weil wir in diesem handeln, werden wir erst zu dem, was wir als Selbst erfahren können. Es ist die wechselseitige Einstellung aufgrund der Koordination in gemeinsamer Praxis, welche das (gemeinschaftliche) Selbst „auf die Bühne“ hievt. So lautet die starke Hypothese, welche in der Arbeit selbst, so wie es sich für uns bescheidene Denker:innen gehört, vorsichtiger formuliert ist. Das gemeinsame Wissen und dessen Versprachlichung sind „nur“ Resultate unserer Abstraktionsleistung innerhalb des Zwischenraums gemeinsamen Handelns, welches ein fast schon wunderliches Eigengewicht entwickelt. Der Minimalanspruch dieser Arbeit ist es, für die Leser:innen Spuren und Orientierungspunkte auf *unserem* gemeinsamen Handlungsboden hinterlassen zu dürfen. Es geht nicht nur darum, als Philosoph:in mit mehr aus der Literatur herauszukommen, sondern als Mensch unter Menschen. Welches Thema bietet sich dafür besser an als die Vergemeinschaftung selbst, welche den Prozess beschreibt, wie wir zu diesen oder jenen Menschen unter Menschen in unserer *subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit* werden? Im folgenden Zitat Bernhard Waldenfels' ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit gefasst, den ich im Folgenden systematisch entwickeln und begründen werde:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. *Waldenfels 2015a, S. 95*

Damit ist gewissermaßen die zentrale Erkenntnis dieser Arbeit vorweggenommen. Sie mag selbstverständlich anmuten. Doch weil das Selbstverständliche oft am schwersten zu begreifen ist, möchte ich meine Leser:innen einladen, mit mir die Zusammenhänge performativer Vergemeinschaftung systematisch zu erkunden.

Inhaltsverzeichnis

Performative Vergemeinschaftung

1	Vorüberlegungen	1
1.1	Vergemeinschaftung als philosophisches Problem	1
1.2	Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte	7
1.3	Einführende Vergemeinschaftung	21
2	Phänomenologische Grundlagen performativer Vergemeinschaftung	32
2.1	Vergemeinschaftung als Transformationsprozess von Fremdheit und Vertrautheit	32
2.1.1	Der:die Immigrant:in	33
2.1.2	Wem ist was fremd oder vertraut?	42
2.1.3	Die sozialtopologische Epoché und die Performativität	57
2.2	Kontextsensitive Vergemeinschaftung	75
2.2.1	Funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen . . .	77
2.2.2	Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen .	92
2.3	Methodische Grenzgänge	100
2.3.1	Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders	101
2.3.2	Relevanzstruktur – Ordnung – Erkenntnisstil	105
2.3.3	Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens	126
2.4	Gemeinsam Fremdheit und Vertrautheit bezeugen: responsive Phänomenologie und geteilte Erfahrungen	139
2.4.1	Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft	144
2.4.2	Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit . .	158
2.4.2.1	Subjekt-Pol des:der Anderen als Fundament der Fremdheit	163
2.4.2.2	Ich-Pol als Fundament der Vertrautheit	186
2.5	Der Ort der Transformation: Strukturen performativer Vergemeinschaftung	217
2.5.1	Bewältigung	225
2.5.2	Bewährung	236
2.6	Folgen der Transformation und Schwellen der Gemeinschaftlichkeit	263
2.7	Der Erkenntnisstil des Alltags	269
3	Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung	293
3.1	Maßstäblichkeit religiöser Erfahrung	293

3.2	Der Sinn einer Sinnprovinz des Religiösen	300
3.2.1	Existenzielle Schlussinstanz	301
3.2.2	Der religiöse Erkenntnisstil: Totalisierung der Perspektive	315
3.3	Zwischen religiösem Anspruch und der religiösen Antwort	326
3.4	Das religiöse Pathos: Existenz als Gegebenheit	336
3.5	Die religiöse Response: Existenz als Auf-Gabe	358
3.6	Exkurs: Zwischen Orient und Okzident. Mittlerer Weg, Aussagenlogik, Ontologie und Moral	390
3.7	Lebensweltliche Folgen religiöser Vergemeinschaftung	395
3.8	Die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils	405
4	Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung	411
4.1	Maßstäblichkeit und Sinnhorizonte des Politischen	418
4.1.1	Grenzbestimmungen des Politischen	422
4.1.2	Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt . .	435
4.1.3	Gefühlte Widerständigkeit	457
4.1.4	Gewalt als Gründungsmoment des Politischen	482
4.2	Der Sinn einer Sinnprovinz des Politischen	501
4.2.1	Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung	504
4.2.2	Der politische Erkenntnisstil	521
4.3	Pathos und Response des Politischen	537
4.3.1	Das politische Pathos	546
4.3.2	Die politische Response	575
4.4	Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung	606
 Anhang		
	Literaturverzeichnis	624
	Abbildungsverzeichnis	640
	Abstracts	642

Performative Vergemeinschaftung

1 Vorüberlegungen

1.1 Vergemeinschaftung als philosophisches Problem

Das schreibende Philosophieren, welches in der akademischen Welt die Produktionsform *par excellence* darstellt, geschieht maßgeblich in Isolation. Da verwundert es wenig, dass nicht wenige Philosoph:innen die Frage nach dem:der Anderen und damit auch die Frage nach der Gemeinschaft vom vereinsamten Selbst aus stellen. So fragte sich René Descartes in der zweiten *Meditation*, während er am Schreibtisch saß und aus dem Fenster heraus Menschen die Straße überqueren sah: „Was aber sehe ich außer Hüten und Mänteln, unter denen sich Automaten verstecken könnten?“¹ Vor diesem doch sehr grundlegenden Zweifel – der unzählige philosophische Vorgänger:innen und Nachfolger:innen hat und dessen „Objekt“ sich durch *social media* und dem spätkapitalistischen Aufruf, zu einer *personal brand* zu werden, medial zu entgrenzen scheint – ist es nicht ganz selbstverständlich, inwiefern die politische und religiöse Gruppenbildung als ein philosophisches Problem gelten kann. Müssen wir uns nicht erst auf Grundlegenderes einigen, bevor wir uns an so voraussetzungsreichen Fragen versuchen, wie sie der Untertitel dieser Arbeit nahelegt? Und sind derartige Fragen nicht *eigentlich* für Fachwissenschaften wie die Soziologie oder die Psychologie reserviert?

Die letztere Frage, welche in den letzten Jahren unzählige Male an den bescheidenen Autor gestellt worden ist, kommt ein häufig implizit bleibender Anspruch an die Philosophie zu Wort. Dieser geht – positiv formuliert – auf die Hoffnung zurück, dass all unsere harte philosophische Arbeit in ein einheitliches und im besten Fall sogar ein geschlossenes System münden solle. Kritischer gegenüber der Philosophie ließe sich sagen, dass unser Themenschwerpunkt doch sehr pragmatisch daherkommt und für viele² die Philosophie nur selten den Eindruck macht, dass damit etwas „angefangen werden könne“. Auch deshalb, da der:die zweifelhafte Andere:r philosophiehistorisch meist eines der ersten Opfer für die Begründung einer Systemphilosophie war und erst *post hoc* auf die in Isolation konstruierte Bühne trat. Aus der *pragmatisch-alltäglichen Einstellung*³, in der wir unsere Pläne verfolgen und mit Mitmenschen facettenreich interagieren, lässt sich der:die andere als Automat zwar erklären, aber nur schwer evident machen. Wir würden berechtigter-

¹Descartes 2008, S. 63.

²Die Lesenden sind hier selbstverständlich ausgenommen.

³Die *pragmatisch-alltägliche Einstellung* stellt in unserem Vorhaben den Fluchtpunkt aller Formen der Vergemeinschaftung dar, nicht zuletzt aufgrund der methodischen Fundierung mit dem Sozialphänomenologen Alfred Schütz und dessen zugänglichen Öffnung durch Ilja Srubar in Srubar 1988.

weise genervt abgewunken werden, wenn wir auf der Baustelle mit dem „*brain in the vat*“-Gedankenexperiment anfangen, nachdem der Hammer einer Bauarbeiterin auf dem Daumen der anderen gelandet ist. Die elaborierten und reichhaltigen Auseinandersetzungen mit der *Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer* als philosophisches Problem sollen hier nicht grundsätzlich kritisiert werden. Ganz im Gegenteil, sie stellen das Kernstück unserer methodischen Grundlegung dar. Was wir an dem fehlenden *Pragma* des philosophischen Arbeitens kritisieren, ist, dass das philosophische Motiv nach Letztbegründung als einziges oder wesentliches Motiv gelten solle. Denn dort, wo ausschließlich Fragen „hinauf“ ins maßgeblich reflexiv-logisch Transzendente oder „hinab“ ins überwiegend affektiv-leiblich Existenzielle gestellt werden, findet der Vorwurf einer praktisch-nutzlosen Wissenschaft seinen Boden.

Diese überspitzte Einseitigkeit des Fundierungsanspruchs als zentrales philosophisches Motiv entspricht glücklicherweise nicht mehr der heutigen Praxis. Jüngere philosophische Strömungen, aus denen angewandte und empirische Geisteswissenschaften wie die Soziologie, die Psychologie oder die politische Theorie entsprungen sind, haben maßgeblich zur Diversifizierung philosophischer Fragestellungen beigetragen. Die Phänomenologie, welche das methodische Fundament dieser Arbeit stellt, darf als eine dieser begründenden philosophischen Denkströmungen zahlreicher empirischer Geisteswissenschaften gelten. Dabei hat sie den fruchtbaren Kontakt zu diesen bis heute aufrechterhalten können. Dem folgenden Text liegt daran anschließend ein bescheideneres Selbstverständnis zugrunde, eingebettet in die (geistes-)wissenschaftliche Arbeitsteilung. *Für uns fungiert die Philosophie nicht als Mutter aller Wissenschaften, sondern als „Reste-Kiste“ für all die Fragen, auf deren Weise der Beantwortung sich noch nicht genug „kluge“ Menschen einigen konnten.* Sie ist in die Historizität und Kontingenz menschlicher Wissensproduktion selbst eingebettet, anstatt sie zu gebären. Philosophie erscheint so als eine Methodenkritik für all die Probleme unseres Lebens, zu deren erfolgreichen Beantwortung sich noch keine Methode etablieren konnte. Das schließt die großen Fragen ein, wie sie Kant im „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“ und „Was ist der Mensch?“ formuliert hat. Es öffnet sie zudem – und nicht zuletzt – für die Probleme, die sich kleinteilig zwischen den Menschen ergeben. Der *durch das Handeln und Sprechen geformte Zwischenraum*,⁴ in dem sich uns die Welt überhaupt und unser Ort in ihr erst zeigt, hat sich als überaus widerständig gegenüber Letztbegründungen erwiesen. Zumindest dann, wenn das Handeln nicht auf das Sprechen reduziert wird, oder umgekehrt. Auch die Versuche, die die Welt mit den kuriosen Bewohner:innen der *rational choice* füllen, scheitern am gelebten Umgang mit der Welt. Und dies scheitert wohl nicht an dem Mangel, mit dem sich „unsere“ ökonomische und soziale Gesellschaftsstrukturierung an diesen orientiert. Mit diesem vermeintlich irrationalen „Quellpunkt“ stellt der *Zwischenraum menschlichen Handelns* einen der wesentlichen Ausgangspunkte für eine problemorientierte Philosophie. Abseits jedes begründenden

⁴Wir greifen hier Arendts Konzept des *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten* auf. Mehr hierzu in Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* und *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen*.

Zweifels sind wir hier mit moralischen Dilemmas und ethischen Appellen konfrontiert, mit eigenen und fremden Emotionen und Affekten wie Angst, Lust, Ekel und Scham, mit einer vorgegebenen Gesellschaft, ihrer blutigen Geschichtlichkeit und ihren Konflikten sowie zahllosen weiteren Aspekten, die durch das versprachlichte oder vermögende Subjekt selbst nicht begründet werden können. Angesichts der unzähligen Ungerechtigkeiten und Konflikte, denen wir wissend und erlebend ausgesetzt sind, erscheint deren abrahamitische Begründung im freien Willen und dem Sündenfall nicht allzu weit hergeholt. Doch schauen wir ein wenig genauer auf die „pragmatischen“ Aspekte des Zwischenraums, damit wir nicht unserer eigenen Kritik des Hinauf- und Hinabdenkens anheimfallen.

Die soziale Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gruppen und Gemeinschaften stellt kulturübergreifend eine selbstverständliche Strukturierung des Zwischenraums dar, sei es eine Zugehörigkeit durch äußere Zuschreibungen oder aus innerer Überzeugung, in diese hineingeboren oder hineingewachsen, vom Schicksal auserwählt, dazu berufen, in Verruf geraten oder zugewiesen. Neben den erfreulichen Folgen dieser Zugehörigkeit lassen besonders auch die resultierenden Probleme eine philosophische Auseinandersetzung als lohnendes Unterfangen erscheinen. Trotz der zahlreichen Gründungsgeschichten, Zuordnungen und Ausdrucksformen, durch die sich Gemeinschaften unterscheiden, lassen sich einige Gemeinsamkeiten vorab skizzieren. Auch wenn Zugehörigkeit gegeneinander gewichtet wird und einige Gemeinschaften sich gegenseitig auszuschließen scheinen, sind sie grundsätzlich nicht exklusiv. Ein:e soziale:r Akteur:in kann (1) *Teil unterschiedlicher Gemeinschaften* sein. Dies ist möglich, da die jeweilige Gemeinschaft für den:die soziale:n Akteur:in in einem (2) *spezifischen Sinnkontext eingebettet* ist. Wichtig anzumerken ist, dass andere Akteur:innen einer Gemeinschaft (3) nicht den gleichen Sinn der Gemeinschaft teilen müssen. Hieran können wir eine erste erprobende These anschließen: *Die Wichtigkeit, welche der jeweiligen Zugehörigkeit zugesprochen wird, hängt maßgeblich davon ab, inwieweit die Gemeinschaft das eigene Handeln informiert.* Dies zeigt sich an den gesellschaftlich wohl einflussreichsten Zugehörigkeiten zu politischen und religiösen Gemeinschaften, welche beispielsweise kirchenferne U-Boot-Christ:innen oder die auf Marx-Lesekreise und Cocktailpartys beschränkten Elfenbeinturm-Kommunist:innen bereithalten. Diese Kontextualisierung der Wichtigkeit kann aber auch an biografischen Verschiebungen von Zugehörigkeit verdeutlicht werden. Denn meine Zugehörigkeit zur Schulklasse 3b war nie die einzige Zugehörigkeit, auch wenn sie im neunten Lebensjahr die für mich wichtigste war, da sie ein Großteil meines Handelns bestimmte. Für meinen Freund Ronnie hingegen war dessen andere Gemeinschaft (1) im Fußball-Club wichtiger, und wir waren uns beide den unterschiedlichen Sinnkontexten (2) auch damals schon bewusst: Ronnie wollte Fußballspieler werden und ich hatte keine Ahnung und folgte der Weisheit meiner Eltern. Dies änderte aber nichts daran, dass Ronnie trotz des Sinn- und Wertunterschieds integraler Bestandteil der Klasse 3b war (3). Heute ist die Klasse 3b ausschließlich im Kontext von Klassentreffen relevant und als Horizont für die persönliche Freundschaft mit Ronnie, welche im Klassenverband entstanden ist. Auch hier bestätigt sich die Wichtigkeit in der Art und Weise, wie sie das Handeln beeinflusst.

Und dabei sind wir nicht auf lebende Mitmenschen begrenzt. Auch mit schon verstorbenen oder ungeborenen Menschen kann ich mich in einer Gemeinschaft verbunden fühlen, wie gegenüber Vor- und Nachfahr:innen oder historischen Leidens- sowie Lustgenoss:innen. Und auch hier scheint die Zugehörigkeit so weit relevant, wie die Beziehung mein Handeln informiert.⁵

Diese Verbindung von Gemeinschaft, dem ihr zugeschriebenen Sinn und den Folgen fürs Handeln und das gegenseitige Verhalten ist durch den Begründer der soziologischen Handlungstheorie, Max Weber, expliziert worden. Mit ihm lässt sich Gemeinschaft als besondere *soziale Beziehung* zwischen Akteur:innen verstehen. Die allgemeine soziale Beziehung ist bei Weber wie folgt bestimmt: „Soziale ‚Beziehung‘ soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig *eingestelltes* und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heißen.“⁶ Das aufeinander *eingestellte* Verhalten zeigt sich bei dem:der einzelnen sozialen Akteur:in als soziales Handeln: „‚Soziales‘ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“⁷ Die Aufgabe der Soziologie ist es nach Weber, dem subjektiv gemeinten Sinn im deutenden Verstehen des Handelns und Verhaltens nachzugehen. Unser methodisch-phänomenologischer Vorschlag, der über die gesamte Arbeit entwickelt wird, kann als besondere Weise des deutenden Verstehens verstanden werden. Vor unserer reflexionskritischen Einleitung ist hier besonders spannend, dass Akteur:innen sich nach *dem Verhalten* anderer richten und nicht nach dem Sinn, dem andere ihrem Verhalten geben. Damit wird die schon angesprochene *Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer*, welche für Descartes einen Anhaltspunkt des Zweifels lieferte, für uns in ihrer Unzugänglichkeit zu einem eigenen Phänomenbestand, der beschrieben werden kann und der das soziale Leben bestimmt. Wir schließen hier an Schellers Kritik an den Automaten-Zweifel an, dass uns trotz der Grenzen des Verstehen-Könnens eine Person nicht einfach als Ding mit versteckter Psyche – analog zu unserer eigenen – begegnet, sondern wir sie in ihrem genuinen fühlenden Zugang zur Welt als Ausdruckseinheit eines individuellen Ganzen erleben.⁸ Dieses Miterleben muss sich jedoch nicht in einer Gemeinschaft vollziehen, und die noch allgemeine soziale Beziehung Webers schließt eben auch die Zwischenräume ein, welche ich mit der Straßenbahnfahrerin oder der Zahnärztin teile. Und besonders mit letzterer will sich aufgrund ihres Umgangs mit mir wirklich keine Gemeinschaftlichkeit einstellen.

Glücklicherweise kommt uns Weber mit einer weiteren Konkretisierung zu Hilfe. Denn wir sollen nach ihm genau dann von Vergemeinschaftung sprechen, wenn „die Einstellung

⁵Freilich ist damit im engeren Sinne nichts bewiesen worden. Die Darstellung orientiert sich daran, was in der phänomenologischen Methode als *eidetische Variation* bekannt ist. Um das „Wesen“ eines Phänomens bestimmen zu können, können *erlebte und erdachte Variationen* vorgestellt werden, um davon ausgehend das Gleichbleibende als wesentliches herauszustellen. Für eine Einordnung der eidetischen Variation ist die editorische Einleitung in *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891-1935)* durch Dirk Fonfara ein guter Ausgangspunkt, siehe Hua XLI, S. xvii–xlv.

⁶Hervorh. im Original, Weber 1922b, S. 13.

⁷Hervorh. im Original, ebd., S. 1.

⁸Siehe hierzu III. *Die Fremdwahrnehmung* in Scheler 1973, S. 233–258.

des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektueller oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht.“⁹ Indem wir uns an dieser *subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit* orientieren, können wir unser philosophisches Arbeitsmaterial weiter eingrenzen. Wenn wir nach den Prozessen der Vergemeinschaftung fragen, müssen wir die Varianten und Aspekte des Zwischenraums menschlichen Handelns näher betrachten, in denen die *subjektiv gefühlte Zusammengehörigkeit* gestiftet wird. Dies geschieht in der Auswahl der Phänomene, da wir uns maßgeblich an unmittelbaren Erfahrungen in Zusammenkünften und Versammlungen abarbeiten werden. Doch befreit uns das nicht von der Herausforderung, dass die Zusammengehörigkeit mit romantischen Partner:innen, Freund:innen oder der Familie sich im Objekt und den Prozessen merklich von dem Zusammengehörigkeitsgefühl mit einer allgemeineren Gemeinschaft unterscheidet. Zur Verdeutlichung des Vorhabens kann daher zwischen einer *Gemeinschaft*, einer *Gruppe* und einer *Gruppierung* unterschieden werden. Die Gemeinschaft wird, so eine Prämisse des Vorhabens, in der unmittelbaren Erfahrung mit anderen Akteur:innen gestiftet. Doch unterhalte ich nicht zu allen Mitgliedern einer Gemeinschaft ein *persönliches* Verhältnis, so wie es bei einer Freundschafts- oder Familiengruppe der Fall ist. Was eine Gruppe von einer *Gemeinschaft* unterscheidet, ist, dass unsere Beziehung zur Gemeinschaft *nur* auf dem (allen) *Gemeinsamen* beruht, dass als Fundament des gefühlten Zusammenhalts fungiert. So ist eine soziale Gruppe immer auch eine Gemeinschaft, doch nicht jede Gemeinschaft ist eine Gruppe, da nicht in jeder Gemeinschaft ein persönliches Verhältnis zu den Mitgliedern besteht. Und beide unterscheiden sich von der Gruppierung als „äußere“ Zuschreibung, die von keinem Zusammengehörigkeitsgefühl begleitet ist. Zumindest solange die äußere Klassifizierung und ihre Folgen für das Handeln nicht in etwas Gemeinsames mündet, das eine Gemeinschaft stiftet, wie im Falle der Schulkasse oder im Widerstand gegen Diskriminierung. Mit dem Sozialphänomenologen Alfred Schütz lässt sich formulieren, dass die Zusammengehörigkeit einer Gemeinschaft in der unmittelbaren sozialen Begegnung in Form einer Wir-Beziehung gestiftet wird,¹⁰ jedoch in ihrem Grad der Anonymität in ein Verhältnis zu „bloßen“ Zeitgenoss:innen mündet.¹¹ Dieser Übergang von einer Begegnung anderer in der Wir-Beziehung hin zur Möglichkeit, auch ein Verhältnis mit den Menschen zu unterhalten, denen ich nie begegnet bin, stellt eine der zentralen Herausforderungen für eine Theorie der Ver-Gemeinschaftung dar. Zudem scheint die „einfache“ Lösung des geteilten Sinns einer Gemeinschaft uns vor das philosophische Problem des fremden Bewusstseins zu stellen, welches schon Descartes (ver)zweifeln ließ und das Max Weber in der Orientierung am Verhalten elegant umging. Was unsere Frage nach der Gemeinschaft demnach so kompliziert macht, ist die Position zwischen dem freundschaftlichen Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich ähnlich auch in der Gemeinschaft zeigt, und den gesellschaftlichen Beziehungen zu Straßenbahnfahrer:innen oder Zahnärzt:innen, mit denen die Gemeinschaft die relative Anonymität und die Bindung

⁹Hervorh. im Original, Weber 1922b, S. 21.

¹⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 101–110.

¹¹Ebd., S. 115–139.

an einen Sinnkontext teilt. Freundschaften bleiben zwar ebenfalls an die Sinnkontexte ihrer Entstehung und Entwicklung gebunden, im Sportverein, der Klasse 3b oder über gemeinsame Bekannte, für Gemeinschaften ist dieser Kontext jedoch konstitutiv. Ronnie ist heute noch derselbe Freund, die Klasse 3b hingegen eine andere Gemeinschaft, da sie eine andere Funktion für unseren Alltag erfüllt. Aus den Folgen dieser Zwischenposition ergibt sich der Aufbau der Arbeit.

Der erste Teil legt die methodische Grundlage des Vorhabens, indem ein Gerüst zur Analyse intersubjektive Begegnung entwickelt wird. Unsere – zugegebenermaßen an dieser Stelle noch reichlich kryptisch anmutende – Lösung besteht in der *Gemeinschaftlichkeit aufgrund von gemeinsamer Fremdheit und Vertrautheit*. Diese etablieren sich aufgrund der Teilhabe an Prozessen der Bewältigung und Bewährung und wechselseitigen Verhaltens. Die Analyse wird auf konkrete Begegnungen angewandt, mit dem *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* wird jedoch ein Beschreibungsmodus vorgeschlagen, in dem die Fremdheit fremden Verhaltens und die Vertrautheit des eigenen Umgangs in unterschiedlichen Abstufungen abgebildet werden kann. Damit kann über die persönliche Beziehung hinaus Fremdheit und Vertrautheit gegenüber Artefakten, Verhaltensweisen oder Gruppen-Typen nachvollzogen werden. Alfred Schütz wird hierfür die unterschiedlichen Kontexte der *Vertrautheit* abdecken, wohingegen Bernhard Waldenfels als Experte des Fremden uns für das Unerwartete, das Abstoßende, Einbrechende und Sich-Entziehende wappnet. Ziel ist eine phänomenologische Grundlegung, welche den Zusammenhang zwischen den Affekten der Fremdheit und Vertrautheit, dem handelnden Umgang mit der Welt und dem bestimmen lässt, was als intentionaler Gehalt den Inhalt der Gruppentypik bereitstellt. Da in der Teilhabe an der Bewährung und Bewältigung die Sedimentierung bei anderen Akteur:innen miterfahren wird, drückt sich die Zusammengehörigkeit an deren handelnden Umgang mit uns, anderen und der Welt aus, ohne dass sich auf den „Sinn“ im „Was“ oder „Wie“ des Umgangs geeinigt werden muss. So wird eine phänomenologische Beschreibung intersubjektiver Erlebnisse möglich, die es ermöglicht, erlebte Nähe und gemeinsame Orientierung trotz der letztlich unzugänglichen fremden Bewusstseinsinhalte innerhalb der Kohabitation zu bestimmen.

Als Gerüst der Analyse von gemeinsamen Erfahrungen werden zwar Sinnkontexte benannt und exemplarisch angeführt, jedoch lässt sich ihr spezifischer Einfluss auf die Gemeinschaft nur innerhalb der jeweiligen Sinnräume bestimmen. Um diesem Defizit zu begegnen und konkrete Anwendungen anbieten zu können, wird im zweiten und dritten Teil der Untersuchung die Gemeinschaftlichkeit auf die Sinnprovinzen des Religiösen und Politischen angewandt. Die methodische Grundlegung wird an den beiden gesellschaftlich relevantesten Typen von Gemeinschaftlichkeit exemplarisch erprobt und bestätigt. Zudem bieten die beiden Untersuchungen ein ausgearbeitetes Angebot, um an verwandte phänomenologische Themenbereiche anzuschließen, zu denken ist an sinnspezifische Emotionen oder die besonderen Motive und Antriebe, die in gemeinsame gesellschaftliche Einflussnahme münden. Die Beziehung zwischen der Gemeinschaftlichkeit und religiösen sowie politischen Affekten

und Verhaltensweisen kann so zwar nicht streng systematisiert werden, öffnet sich jedoch einer systematischen Analyse. Das Religiöse wird dabei hinsichtlich seiner besonderen existenziellen Bedeutung für das Handeln der Akteur:innen betrachtet, von der Rolle der Weltentstehung über die über die individuelle Berufung bis hin zu dem Einfluss, der sich aus der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod ergibt. Das Politische zeigt sich an der Konfrontation mit Widerständen, die Akteur:innen nicht nur als Individuum treffen, sondern sich aus den gesellschaftlichen Verknüpfungen – im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten – ergeben und so auch andere Akteur:innen miteinbeziehen. So wie die existenzielle Ausgesetztheit die Wirkmacht des einzelnen Individuums übersteigt, so gehen meist auch die gesellschaftlichen Widerstände und Konflikte über das hinaus, was alleine verändert werden kann. Gemeinsame Orientierung und abgestimmte Koordination aufgrund von Vergemeinschaftung spielen in diesen Sinnprovinzen daher eine herausgehobene Rolle.

Wir konnten in diesem Einleitungskapitel ausgehend von unserem philosophischen Selbstverständnis einige Herausforderungen nachzeichnen, welche mit der Frage nach der Vergemeinschaftung einhergehen. Bevor wir aber die Güte unseres eigenen Vorschlags veranschaulichen, wollen wir in aller Kürze drei alternative Zugänge zu Wort kommen lassen. Zum einen kann an deren Defiziten unser eigener Zugang geschärft werden, zum anderen haben wir damit eine Textstelle parat, die die unweigerlich auftauchende Frage „Aber was ist eigentlich mit ...?“ vorwegnimmt. Auch wenn diese Frage meist autor:innen-spezifisch gestellt wird, stellen wir mit der Anerkennung, den geteilten Werten sowie mit der Empathie oder Einfühlung drei Paradigmen der Gemeinschaftlichkeit vor, unter denen sich die meisten Denker:innen subsumieren lassen, die Gemeinschaft abseits des bloß reflexiven Vermögens betrachtet haben.

1.2 Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte

Im Anschluss an die einleitenden Überlegungen ist das Ziel dieses Kapitels, *die Performativität* der Vergemeinschaftung als ein eigenes Problem von philosophischer Tragweite darzustellen und zu zeigen, dass die vorgestellten Theorien keine befriedigende Antwort darauf zu geben wissen. Damit sollen aber auch Anschlussmöglichkeiten an einige prominente Diskurse geöffnet werden, denn genannt ist hier nur, was nicht als gänzlich unbrauchbar für die Frage nach Vergemeinschaftung erscheint. Die Theorien, welche hier für einen ersten Überblick angeführt werden, können jedoch nicht in angemessener Weise rekonstruiert und gewürdigt werden, ohne dass die Einführung zu einer eigenen Arbeit ausufern würde. Sie stellen erste Ausgangspunkte für eigene Überlegungen zur Vergemeinschaftung dar, sie bieten Anschlusspunkte und zeigen mögliche Weggabelungen und Stolpersteine. Zudem bieten sie Grenzen und Möglichkeitsräume an, welche wir verschieben und hinterfragen werden. Gerade für die Philosophie gilt, dass Kritik die höchste Form der Anerkennung

ist, wovon auch Theorien der Anerkennung selbst nicht ausgeschlossen sind.

Aus unserer Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Vergemeinschaftung lässt sich an drei dominante Diskurse anschließen. Im Kontext von politischer Vergemeinschaftung ist der philosophische Leitbegriff die *Anerkennung* selbst, wohingegen die religiöse Vergemeinschaftung in Bezug auf *sacred values* auf eine wertebasierte Vergemeinschaftungstheorie verweist. Als dritten Anhaltspunkt, welcher das nächste Kapitel einläutet und die Leerstelle der „Irrationalität“ füllt, gehen wir auf eine mögliche „einführende“ Gemeinschaftlichkeit ein, welche durch zeitgenössische phänomenologische Debatten zu *collective emotions* und Empathie motiviert ist und Anschluss an die frühe Phänomenologin Edith Stein ermöglicht.

Mit dem Begriff der *Anerkennung* verweisen wir gleichzeitig auf zwei sehr unterschiedliche Diskurse im Kontext politischer Vergemeinschaftung. Zum einen ist es ein berechtigterweise zentraler Kampfbegriff in aktivistischen Emanzipationsbewegungen, zum anderen werden wir auf Hegels viertes Kapitel im Abschnitt zum *Selbstbewusstsein* in der *Phänomenologie des Geistes* verwiesen,¹² welches für Axel Honneths bekanntestes Werk *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* als „Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie“ fungierte. Beide diese Fluchtpunkte im Hinterkopf behaltend, werden wir hier weder zu einer ausführlichen Betrachtung von *Herr und Knecht* und der Wirkungsgeschichte im Marxismus zurückgehen noch derzeitigen Debatten zur sexuellen, geschlechtlichen, kulturellen, religiösen oder sozialen Anerkennung zu Beginn unserer Untersuchung abbilden. Ersteres stellt sich maßgeblich als Frage der Gesellschaft, welche das sozialtheoretische Gegenstück der Gemeinschaft stellt, zweiteres findet im Kapitel *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung* reichlich Raum.

Der philosophische Diskurs zur Anerkennung lässt sich näher an Fragen der Gesellschaft verorten. Damit weist er ein anderes *philosophisches Motiv* auf, als unsere Frage nach der Vergemeinschaftung. Dies zeigt sich besonders gut an der Dreiteilung des Anerkennungsverhältnisses bei Honneth, welches sich über die Geschichte hinweg differenzierte und zwischen rechtlicher Anerkennung, sozialer Wertschätzung und der Liebe unterscheidet. Eine Unterscheidung, welche uns aus dem letzten Kapitel bekannt vorkommt. Aufgrund unserer Abgrenzung des Gemeinschaftlichen von der Gesellschaft und dem Privaten liegt eine Orientierung an der sozialen Wertschätzung für unsere Kritik an einer möglichen *Vergemeinschaftungstheorie der Anerkennung* nahe. Da wir die Debatte und die Unterscheidung nicht einfach voraussetzen wollen, versuchen wir uns an einer ersten naiv-beschreibenden Annäherung, an der einige Kernelemente für eine mögliche vergemeinschaftende Anerkennung ausgewiesen werden können.

Für unser Interesse an der Vergemeinschaftung können wir eine erste methodisch-begriffliche Engführung vornehmen. Innerhalb eines Minimalbeispiels als Begegnung von zwei Personen interessiert uns der Fall, in dem sich beide gegenseitig oder beide das Gleiche anerkennen.

¹²Fichte hat zwar im Fall der Anerkennung historisches Vorzugsrecht vor Hegel, doch kann ohne schlechtes Gewissen Hegel für die Verbreitung und Persistenz des Begriffs veranschlagt werden.

Wir reden demnach von einer reziproken oder einer geteilten Anerkennung. Der direkte Bezug auf die einzelne Person ist wesentlich, da wir damit die direkte Anerkennung von Statusgruppen ausschließen,¹³ in denen sich zwar Gemeinschaften bilden können, mit denen jedoch keine Gemeinschaftlichkeit entsteht. Ich fühle mich nur so weit mit den Parteigenoss:innen, den Superreichen oder den Argentinier:innen vergemeinschaftet, soweit ich mich als *Teil* der Gruppe verstehen kann. Zudem können wir in diesem Fall an der Prämisse festhalten, dass Zusammengehörigkeit in der Situation von Angesicht zu Angesicht begründet ist. Und die Unterscheidung gegenseitiger und gemeinsamer Anerkennung hilft auch zur Abgrenzung. Denn würde demgegenüber nur die soziale Leistung des:der Einzelnen anerkannt werden, wäre Gemeinschaftlichkeit nur dadurch zu erlangen, dass andere Subjekte diese Leistungen nicht erbracht haben.¹⁴ Dies mündet in einer strukturellen Asymmetrie der Zugehörigkeit, welche dem breiten Tatbestand bestehender Gemeinschaften nicht gerecht wird. Nichtsdestotrotz ist Anerkennung immer mit einem *als* ausgestattet, welches den Sinnkontext dieses Verhältnisses abbildet. Ich erkenne Dich *als Etwas* an, wobei dieses Etwas ein Teil von etwas Gemeinsamen ist. Dies ist auch bei Grenzbeispielen der Fall: Wenn ich Dich als würdige:r Gegner:in im Spiel oder Feind:in auf dem Schlachtfeld anerkenne, wird der jeweilige Schauplatz zu unserem, es entwickelt sich Vertrautheit im Miteinander. Es wird zu unserem Kräfteressen, welches eine eigene Form der Bindung und Zusammengehörigkeit mit sich bringen kann. Falls wir uns die Gegner:innen- oder Feindschaft gegenseitig versagen, bleibt die Bindung aus. Wenn wir uns auf dem Bolzplatz ignorieren oder entmenslichende Kriegstechnologie auf dem Schlachtfeld anwenden, dann nehmen wir uns den Zwischen-Raum aufeinander eingestellten Verhaltens und damit die Möglichkeit einer Begegnung. Auch mit Honneth lässt sich die Interaktionsmöglichkeit in der Begegnung nachvollziehen, so wählt er für diese Eingrenzung der sozialen Wertschätzung den Begriff der *Solidarität*, welche „die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen“¹⁵ lässt. Dies ist, angesichts erheblicher methodischer Differenz, überraschend nah an unserem Vorschlag eines *koordinierten Engagements*¹⁶, welches die politische Vergemeinschaftung auszeichnet. Was an dem:der anderen anerkannt wird, muss nicht das Gleiche wie bei mir sein, sondern nur *etwas Gemeinsames* konstituieren. Denn auch hierarchische Verhältnisse können in Gemeinschaftlichkeit münden. Lehrer:innen und Schüler:innen, hierarchisierte Arbeitsgemeinschaften, die durchstrukturierte Sippe und der Clan wie auch politische Bewegungen und religiöse Gemeinschaften differenzieren sich in den Gründen der Solidarität für den:die Einzelne. Und auch hier müssen nicht alle Akteur:innen in ihrer Bedeutsamkeit erscheinen. Was für Honneth wesentlich ist, ist die *Chance*, dass die eigenen Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll anerkannt werden. Damit lässt er ebenso Raum für den Grad der Anonymität,

¹³Honneth 1992, S. 200.

¹⁴Ebd., S. 207.

¹⁵Ebd., S. 209 f.

¹⁶Siehe Kapitel *Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung*.

mit dem wir Gemeinschaften von Gruppen unterschieden haben.

Der Knackpunkt der Solidarität liegt im Gemeinsamen, welches als *evaluatives Bezugssystem*¹⁷ die eigene Leistung hervortreten lassen kann. Das *Als* der Anerkennung changiert zwischen der Identifikation, dem *Erkennen* des Anerkennens, und dem Evaluieren, Bestätigen oder Akzeptieren des Erkannten. Und es muss sich nicht einmal um etwas an der anderen Person handeln, welche direkt anerkannt wird. Auch wenn ich Regeln des Zusammenlebens anerkenne, scheint Vergemeinschaftung stattfinden zu können, da sich damit auf einen gemeinsamen Zwischen-Raum geeinigt wird, in dem andere Menschen in ihrer Leistung, gemäß den Regeln zu handeln, sich „von vornherein“ gegenseitig anerkennen. Dies trifft auf einen gemeinsamen Anspruch zu wie auf ein Prinzip, auf eine Regel, auf Sünde oder Schuld, auf Verpflichtung oder Recht, welche in gegenseitiger Anerkennung verhandelt werden. Diese *Offenheit* des Verhandelns des Gemeinsamen ist auch für Honneth bei der Solidarität wesentlich, da keine feste kollektive Zielsetzung vorstellbar ist, welche dem Wertvergleich der Evaluation zugrunde liegt:¹⁸ Ein Total-Gemeinsames ist nicht vorstellbar, das Gemeinsame ist immer Ergebnis eines Aushandlungsprozesses. Und in einseitiger Evaluation wäre dieser bloß Zuteilung, Zuspruch oder Appell, Ansehen und Ehrerbietung bis hin zum Anklagen und Richten. Erst in der *gegenseitigen evaluativen Einstellung*, seien sie gerechtfertigt oder nicht, scheint eine „anerkennende Vergemeinschaftung“ begründbar. Wir hatten eine ähnliche Voraussetzung wie die der „Offenheit“ in der Solidarität im Hinterkopf, als wir die soziale Begegnung herausgestellt haben. Die Leistung hingegen, welche Honneth an die Solidarität knüpft, verweist uns auf eine Prämisse des sozialen Defizits, auf das die Anerkennungstheorie aufbaut. Waren wir bis hierhin d'accord mit Honneths Darstellung, zeigt sich für unsere Frage nach der Vergemeinschaftung an dem begründenden Defizit eine erste Weggabelung.

Der Grenzfall der Feindschaft als „erfolgreiche“ Anerkennung ist in einem Aspekt alles andere als ungewöhnlich, was uns eine nicht ganz unproblematische Voraussetzung gegenseitiger Anerkennung vor Augen führt. Auch die wohlwollendsten Formen der Anerkennung setzen einen vorgängigen Konflikt oder ein Missverhältnis im Gemeinsamen voraus. Dies ist, so können wir mit Thomas Bedorf festhalten, deren Vorteil gegenüber politischen Theorien einer hierarchischen Staatsführung, da sie u. a. gefühlter Missachtung als Impuls für gesellschaftliche Veränderung gerecht werden können.¹⁹ Dies macht es jedoch problematisch, Anerkennung als Grundlegungsbegriff von Vergemeinschaftung vorauszusetzen. Wir würden uns damit die Prämisse einer primordialen Trennung erkaufen, wie beispielsweise die antagonistische oder anarchische Ausgangssituation innerhalb der politischen

¹⁷Honneth 1992, S. 183.

¹⁸Ebd., S. 210.

¹⁹Bedorf 2015, S. 259 f.

Philosophie.²⁰ Anerkennung erscheint als Prozess, welcher etwas *Fehlendes* und möglicherweise Bedrohliches in der Freiheit der Zuwendung kompensiert, indem ihm gegenüber etwas Gemeinsames zum Vorschein kommt. Anerkannt wird, was vorher unerkannt und *un*anerkannt blieb und das sich vor der Sicherung oder Durchführung der gemeinsamen Praxis als wertvoll herausstellt. Egal ob es bei der Wissensvermittlung oder Lohnarbeit wirksam wird oder die vermeintliche „Ursprünglichkeit“ in der Familie oder Glaubensgemeinschaft postuliert. Selbst diese Ursprünglichkeit ist – wenn wir im Paradigma der Anerkennung verbleiben wollen – etwas, das zur Überwindung eines Konflikts im Prozess der Anerkennung hergestellt oder im Ausbleiben der Anerkennung verneint wird. Hier zeichnet sich demnach ab: Was anerkannt werden muss, steht grundsätzlich infrage. Der Titel *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* offenbart neben der historischen Entwicklung als Kampf ebenso dessen Begründung im Konflikt. Dies ist keine ungefährliche Voraussetzung. Auch wenn wir mit dieser versteckten Prämisse philosophisch in guter Gesellschaft wären, wollen wir uns im Kontext einer Phänomenologie der Vergemeinschaftung vor dieser bewahren. Anerkennung stellt sich methodisch immer als Bewegung von der sozialen Differenz zur Indifferenz dar, was eine große deskriptive Stärke für genau die Prozesse der Vergemeinschaftung darstellt, mit denen gesellschaftliche Konflikte bewältigbar werden. Doch der Grund für diese Stärke macht es gleichzeitig zu einem schwierigen Grundlegungsbegriff der Gemeinschaft. Die Situation, dass wir in eine Gemeinschaft hineingeboren werden und dieser in alltäglicher Einstellung unkritisch begegnen, lässt sich mit einer grundlegenden und vorläufigen Differenz schwer vereinbaren. Sei es die Familie, ein kulturelles Umfeld oder die Manieren der Mitmenschen, wir fühlen uns in der gemeinsamen Orientierung des Handelns gemeinschaftlich verbunden, noch bevor wir in der Lage sind, den evaluativen Akt der Anerkennung durchzuführen. Sie stellen einen unkritischen Hintergrund unseres Lebens.²¹ Im Prozess der eigenen Entwicklung und Selbstwerdung arbeiten wir uns an diesen zwar auch kritisch – als Kampf um Anerkennung – ab, aber die Grundlage dafür ist eine unkritische Vertrautheit mit diesem vorläufigen Gemeinsamen, welches im Verlauf von *problematischen Erfahrungen* erst kritisierbar wird.²² Um die Rolle dieser grundlegenden Vertrautheit mit abzubilden, bedarf es einer primordialen Anerkennung, welche ihre Intersubjektivität nicht aufgibt. Zwar setzen wir uns mit der Prämisse einer *grundlegend intersubjektiven Indifferenz* dem Verdacht aus, wir würden eine mystische oder naturwüchsige Verbundenheit voraussetzen,

²⁰Hier lässt sich der begriffsgeschichtliche Weg von Hegel über John Rawls nachzeichnen, welcher in seiner Gerechtigkeitstheorie einige Momente der Anerkennung zu verarbeiten wusste, bis zu den aktuellen politischen Ansprüchen. Die Verbindung der gesellschaftlichen Genese von Institutionen mit der persönlichen Freiheit, welche bereits Ludwig Sieb für den Anerkennungsbegriff herausgestellt hat, hat sicherlich keinen kleinen Anteil an dessen begriffsgeschichtlichen Erfolg. Siehe Siep 1979.

²¹Thomas Bedorf weist darauf hin, dass Honneth im Verlauf seiner existenziellen Wende eine grundlegende befürwortende und anerkennende Haltung allen anderen Haltungen voranstellt. Jedoch verlieren wir damit auch den intersubjektiven Charakter der Anerkennung, welcher für die Vergemeinschaftung unverzichtbar erscheint. Siehe Bedorf 2010, S. 67 f.

²²Mit dem Begriff der *problematischen Erfahrung* greifen wir einem *terminus technicus* von Alfred Schütz vor, welcher für unser Vorhaben wesentlich ist.

doch scheint das Einbrechen des Fremden leichter zu erklären, als dass wir der Gemeinschaft eine grundlegende Differenz oder einen schwelenden Konflikt zugrunde legen. Selbst die Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer bedarf eines Horizontes fundierender Vertrautheit im Miteinander. Denn nur im Zusammenspiel von Vertrautheit und Missachtung ist es einerseits möglich, unsere Einzelerfahrungen auch affektiv-emotional abzugleichen und diese anerkennend zu „vergemeinschaften“, um andererseits vor dem gemeinsamen affektiven Horizont fehlender Vertrautheit Anerkennung einzuklagen.²³

Neben Hegel ist George Herbert Mead einer der wichtigsten Referenzpunkte für Honneth. Dies zeigt sich besonders an der Rolle der Anerkennung für die *Identitätsbildung*. Hier kommt die Rolle anderer Akteur:innen insoweit zum Tragen, als das Selbstverständnis wesentlich auf der Internalisierung der Einstellungen anderer aufbaut. Dabei verweist Honneth auf den von Mead beschriebenen Übergang in der Entwicklung des Kindes im Spielverhalten. Das frühe Spielen als „Nach-Spielen“ im *play* lässt sich vom Spielen nach Regeln im *game* unterscheiden, welches eine Entwicklung sozialer Vermögen markiert.²⁴ Damit eine Regel das gemeinsame Spiel strukturieren kann, muss die Rolle anderer Mitspieler:innen miteinbezogen sein. Hierin erklären sich auch die vielen „ungeschriebenen Regeln“, welche das gemeinschaftliche Miteinander strukturieren, ohne jemals vermittelt worden zu sein. Dabei bleibt Honneth ganz dem „dialogischen“ Verhältnis der Anerkennung verhaftet und legt die Quelle der Identität in die Erwartungen und Einstellungen anderer. Mead setzt jedoch „nur“ die Mitanwesenheit anderer mit erwartbaren Verhalten in der Spieleinstellung voraus, um die Rollenverteilung und Regelmäßigkeit davon abzuleiten, wie beim Fangen als Reaktion auf den Wurf – als generelles Verhalten des anderen.²⁵ Unser titelgebender Begriff *performativer* Vergemeinschaftung weist schon darauf hin, dass wir die gemeinschaftliche Selbstwerdung, wie am Beispiel des *game* illustriert, näher an der handelnden Mitanwesenheit als am direkten gegenseitigen Verhalten veranschlagen.²⁶ Dies liegt zum einen an methodischen Überlegungen, da gegenseitiges Verhalten sich einem direkten deskriptiven Zugang öffnet, zum anderen an unserer Frage nach der Vergemeinschaftung, welche gleichzeitig mehr und weniger im Fokus hat als Honneth *moralische Grammatik sozialer Konflikte*.

Auf der thematischen Ebene der Anerkennung bleibend zeigt sich schnell, dass für unser Interesse an performative Vergemeinschaftung mit der Einstellung der anderen ein Sisyphe'scher Aufgabenkatalog vor uns stehen würde. Was Anerkennungstheorien in der Diskurs- und Dialoganalyse so produktiv macht, macht sie demnach für eine Grundlegung der Vergemeinschaftung so ungeeignet. Die Diskurse zur Anerkennung werden mit der Komplexität politisch-gesellschaftlicher Konflikte fertig, indem sie eine abstrahierte Form

²³Bedorf 2015, S. 260.

²⁴Mead 1972, S. 150 ff.; Honneth 1992, S. 125.

²⁵Mead 1972, S. 151.

²⁶Da darin der Eigenanteil sozialer Akteur:innen stärker zum Tragen kommt. Der kreative Eigenanteil in Meads Genese von Identität wird zwar auch von Honneth aufgegriffen, jedoch nur als Offenhalten für fortwährende moralische Konflikte, welche die gesellschaftliche Entwicklung zu beschreiben in der Lage sind. Siehe Honneth 1992, S. 131–138.

reziproker Affirmations-Möglichkeiten einführen. Von dieser ausgehend können gesellschaftliche Verhältnisse *sowie* persönliche Selbstwerdung in gegenseitiger Abhängigkeit erklärt werden. Sie setzen einen gemeinsamen Raum des gerichteten Handelns voraus, in dem intendierte Akte der Anerkennung die Einstellung anderer identifizieren lassen, und postulieren eine grundlegende Trennung zwischen den Akteur:innen im Konflikt, welche im Prozess der Anerkennung kompensiert wird. Das einbrechende Fremde kann mit Honneth nur affirmativ anerkannt werden.²⁷ Die grundlegende Annahme der Differenz postuliert eine Abwesenheit von dem, was in der performativen Vergemeinschaftung vorausgehend ermöglicht wird. Anerkennungsakte als politische und gesellschaftliche Konfliktkompensationen finden dort statt, wo Vergemeinschaftung fehlt, ausbleibt oder wo differenzierte und konfligierende Handlungsräume entstanden sind. Die doppelte Einseitigkeit der affirmativen Dialogsituation nimmt die Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte in ihrer Struktur so ernst, dass sie sie als Phänomen aus den Augen verliert. Die internalisierten Einstellungen werden ausgehend vom Selbst auf die anderen projiziert, da sie direkt nicht zugänglich sind. Diese Übertragung – besonders im Falle sozialer Konflikte – kann durchaus geschehen, für die Frage nach Vergemeinschaftung stellt der Prozess in dessen reziproken Verdopplung jedoch eine Überkomplexität dar, welche mit einer möglichen deskriptiven Methode des „deutenden Verstehens“ uneinholbar ist.

Dieser Überkomplexität begegnen wir, indem wir gesellschaftliche Konflikte und Vergemeinschaftungsprozesse in ein kontingentes Verhältnis stellen und nicht Vergemeinschaftung – wie im Falle der sozialen Wertschätzung – als mögliche Lösung oder Grund des Konflikts vorschlagen. Dafür nehmen wir ebenso wie Honneth die soziale Begegnung zum Ausgangspunkt, auch wenn wir ihr als *Widerfahrnis* mit Bernhard Waldenfels die Fremdheit tiefer einschreiben. Im gegenseitigen ver- und entfremdenden Verhalten etabliert sich eine gemeinsame Orientierung sozialer Akteur:innen, so wie sie auch im regelhaften Spiel beschrieben wurde. Jedoch werden wir den Prozess hin zum generalisierten Anderen, welcher den Grad der Anonymität in einer Gemeinschaft sichert, mit Alfred Schütz und am gegenseitigen Verhalten stärker fokussieren. Im Vergemeinschaftungsprozess selbst konstituiert sich ein Bewusstsein von Bedürfnissen, Ansprüchen und Selbstverständnissen sowie Fremdzuschreibungen, von Ausgesetztheiten und Bedrohungen, die anschließend innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft im Anerkennungsdiskurs verhandelt werden. Im Verlauf dieses Anerkennungsüberblickes ist ein mögliches Gemeinsames im evaluativen Bezugssystem benannt worden, welches im Prozess reziproker Anerkennung Gemeinschaft evoziert. Thomas Bedorf hat diese Situation pointiert als *Wertekollektiv* auf den Punkt gebracht.²⁸ Die noch sehr vage begriffliche Bestimmung eines Wertes wird zum Kern des nächsten Themenbereichs, in dem *geteilte Werte* als Grund für Gemeinschaft und

²⁷Bedorf 2010, S. 72.

²⁸Ebd., S. 57.

gemeinschaftliches Handeln vorgestellt werden. Vorher jedoch eine kurze Zusammenfassung der Punkte, welche uns vor einer Begründung der Vergemeinschaftung in der Anerkennung abhalten.²⁹

Kurz zusammengefasst

Anerkennende Vergemeinschaftung muss eine relative Deckungsgleichheit des Gemeinten im Ergebnis annehmen, um die Konfliktfreiheit des Handelns bei erfolgreicher Vergemeinschaftung erklären zu können. Die eigenen und fremden intentionalen Einstellungen als Träger des Gemeinten, die unterschiedlichen Rollen und deren Reziprozität sind aufgrund der Variationsbreite und Komplexität für eine Analyse allgemeiner Vergemeinschaftung ungeeignet. Zudem setzt Anerkennung einen gemeinsamen Handlungsraum als Medium gegenseitigen gerichteten Verhaltens voraus, welcher sich durch eine grundlegendere Gemeinschaftlichkeit abseits der Solidarität bewährt haben muss. Mit dem Konflikt als Ausgangspunkt stellt sie sich als kompensierendes Verhalten defizitärer Sozialität dar, welche der grundlegenden Vertrautheit einer lebensweltlich fundierten Gemeinschaft nicht gerecht wird.

Fragen wertebasierter Vergemeinschaftung ziehen ihre Kraft und Evidenz aus drei Richtungen. Erstens bilden diese den politischen Diskurs und das evidente Selbstverständnis vieler Gemeinschaften ab. Der europäische Wertekanon ist Grundlage für Zustimmung oder Absage eines Ansuchens um den EU-Beitritt und kann im Extremfall ein wesentlicher Aspekt des Bündnisfalls in der NATO sein. Auch Debatten um kulturellen Austausch prognostizieren kompatible oder inkompatible Werte der Gruppen und Gemeinschaften. Und selbst das Funktionieren oder Misslingen von Freundschaft und Partnerschaft kann auf religiöse Überzeugungen, politische Werte oder alltägliche Wertvorstellungen wie Sauberkeit, Pünktlichkeit oder den Wert der Familiengründung zurückgeführt werden. Talcott Parsons hat dies systematisch schon früh eingeholt, indem er die Orientierung an Werten als zentralen Aspekt ausweist, mit dem kulturelle Traditionen sich in den Handlungen sozialer Akteur:innen realisieren.³⁰

Den zweiten Rückhalt bekommt die wertebasierte Vergemeinschaftung aus der philosophischen Disziplin der Ethik. In ihrem Fragen nach der Genese, der Rechtfertigung und den Folgen handlungsbestimmender Werte sind Theorien der richtigen Gemeinschaft schnell zur Hand. Gemeinschaft auf Grundlage von gemeinsamen und geteilten Werten verweisen auf positive oder negative Einflussnahme durch die Gemeinschaft, was sich ausgehend von Kant³¹ über die angelsächsische Tradition eines Utilitarismus in Folge von Jeremy Bentham oder John Stuart Mill bis hin zu Aktualisierungen der hegelschen Philosophie durch Charles Taylor, John Rawls und den schon besprochenen Axel Honneth erstreckt.³²

²⁹ Wir konzentrieren uns hier auf die Kritik, da die affirmativen Aspekte in der Arbeit selbst zum Vorschein kommen.

³⁰ Parsons 1951, S. 12.

³¹ Siehe K. A. Moran 2012.

³² Siehe für einen Überblick zur hegelschen Tradition Nagl-Docekal 2021.

Die dritte Rückendeckung wertebasierter Vergemeinschaftungstheorien ist methodischer Natur. Die Hermeneutik stellt eine interdisziplinär äußerst anschlussfähige Analyse-methode dar, welche sich auch im Kontext von Vergemeinschaftung bewährt hat. Besonders die virulenten Fragen zu Extremismus und Radikalisierung verhandeln mit den vermeintlich begründenden Werten als Grund der Handlung immer auch Gemeinschaftsgefühl mit.³³ Nicht zu vergessen sind daneben auch die Konzepte narrativer Identitäten, an die sich Wertegemeinschaften nahezu lückenlos anschließen lassen. Besonders bei Theorien großen Gemeinschaften wie Nationen werden geteilte Narrative und gemeinsame Werte zum zentralen Bindemoment.³⁴ Die jeweiligen Narrative können als Medium der Wertevermittlung verstanden werden, welche mittels reflexiver Bestätigung oder Bezeugung in ein starkes Selbstverhältnis münden.³⁵

Alle drei Punkte machen zudem deutlich, dass sich meist lateral an das Phänomen wertebasierter Vergemeinschaftung herangewagt wird. Gemeinsame Handlungen und Konflikte mit anderen Gruppen, Ideale, innere Organisation und Fragen der Homogenität sind der Ausgangspunkt der Untersuchungen. Das Woher gemeinsamer Werte kann zwar unterschiedlich beantwortet werden, lässt aber in seiner Allgemeinheit genug Raum und Anpassung für eine Vielzahl an möglichen Werte-Quellen. Es müssen zur Genese nicht einmal Worte fallen, selbst gemeinsame und synchrone Körperübungen wie beim Yoga wurden schon auf ihren Einfluss auf kooperatives Handeln und ihre Interaktion mit *sacred values* hin überprüft.³⁶ Diese Anpassungs- und Anknüpfungsfähigkeit, welche wertebasierte Vergemeinschaftung gerade auch im interdisziplinären Kontext so attraktiv macht, führt zu einer Vielzahl von möglichen Ausgangspunkten für unsere Skizze. Eine „echte“ allgemeine oder verbindende Grundlegung erscheint in der gegebenen Kürze schwierig.

Wir haben uns für eine Skizze auf Basis von Paul Ricœur entschieden, die sich an religiösen Werten orientiert. Bevor wir uns den religiösen Werten selbst widmen können, müssen wir jedoch nachzeichnen, wie sie als Teil der Identität verstanden werden können, damit wir nicht nur über eine Teilhabe von Wissen, sondern über eine Wertegemeinschaft sprechen. Mit seiner Theorie des *capable human being*, welche auf das menschliche Handlungsvermögen und das Vermögen zu leiden fokussiert,³⁷ öffnet sich für uns ein Zugang zur wertebasierten Vergemeinschaftung, welcher in der sozialen Begegnung ansetzt. Im Begriff des Vermögens klingt schon an, dass auch die ermöglichenden Voraussetzungen der Begegnung zu Wort kommen. Ricœur knüpft das Wesen gemeinsamer Sinnkonstitution maßgeblich an das Handlungsvermögen. Dieses wird jedoch erst im Medium der Geschichte oder der Erzählung handhabbar, vermittelbar und gesellschaftlich relevant. Mit den Beschreibungen von intensiven Alteritäts- und Grenzerfahrungen spielen auch

³³Fischer u. a. 2013; Goplen und Plant 2015; Sheikh u. a. 2012; Hanfield 2019.

³⁴Vergleiche hierfür Yuval-Davis 2006, S. 204: „The different situated imaginations that construct these national imagined communities with different boundaries depend on people’s social locations, people’s experiences and definitions of self, but probably even more importantly on their values.“

³⁵Atkins 2004, S. 354 ff.

³⁶Fischer u. a. 2013.

³⁷Ricœur 2020, S. 18.

vorreflexive und phänomenologische Vermögen des Menschen bei ihm eine Rolle. Um unser Argument gegen geteilte Werte als Paradigma der Vergemeinschaftung so stark wie möglich zu machen, haben wir mit ihm einen Ausgangspunkt gewählt, mit dem wir vieles zu teilen scheinen. Auch wenn die Darstellung exemplarisch bleibt, teilt er die zu kritisierende methodische Lücke mit anderen möglichen hermeneutischen Theorien einer wertebasierten Gemeinschaftlichkeit.

Die Fähigkeiten des *capable human being* liegen nach Ricœur sowohl im Handeln als auch im Erzählen, was die Konstitution einer narrativen Identität begründet. Diese lässt sich als die dialektische Verschränkung von dem verstehen, was Mead in der Gegenüberstellung eines kreativ-spontanen und erfahrungsbündelnden *Ich* oder *I* und dem *Mich* oder *me* internalisierter Einstellungen anderer unterscheidet.³⁸ Die Unwandelbarkeit des I/(same) oder *idem* – das *Gleiche* als Fluchtpunkt der Erfahrung – und die Wandelbarkeit des me/(self) oder *ipse* – das Selbst als veränderliche Internalisierung der Einstellungen anderer – wird in der Erzählung als *Geschichte der Selbstwerdung* zu einer narrativen Identität gewoben.³⁹

Eine weniger dialektische Erzählung der narrativen Identität wäre, dass diese an der Kreuzstelle von dem auftaucht, was das permanente Ich und das sich verändernde Selbst „undialektisch“ verbindet. Erst in Form der Narrativität werden die Verbindungen zwischen dem permanenten Jetzt meines Bewusstseins und den Veränderungen in seiner Einstellung deutlich.⁴⁰ Die narrative Identität würde so einer fundamentalen Spannung in der Struktur des Selbstbewusstseins begegnen. Wenn diese Selbsterzählung die Werte, die uns vereinen, als Medium trägt, wäre Vergemeinschaftung eine Form gemeinsamer Selbstwerdung. Vor der Frage nach performativ-prozessualen Selbstverständnissen sozialer Akteur:innen scheint dieser Konstitutionsprozess, der sich einer hermeneutischen Analyse öffnet, überaus vielversprechend.⁴¹

Hier zeigt sich eine nicht ganz selbstverständliche Besonderheit der Hermeneutik, welche besonders aufgrund unserer Kritik gegenüber dem einsam reflektierenden Philosophen genannt werden will. Hermeneutik setzt sich nicht einfach mit Geschichten und Narrativen auseinander, sondern mit Produkten der kreativen Schaffenskraft, welche auf die jeweilige Identität und Identifizierung Rückschlüsse zulässt. Meinung und Sinn, Werte und Ziele, welche mittels einer *Theorie der Interpretation* von Texten und Ausdrücken zugänglich werden, schaffen so nicht einfach die narrative Identität als ihr Ergebnis, sondern lassen Rückschlüsse auf das narrative Selbst-

³⁸Mead 1972, S. 173–178.

³⁹Ricœur 2005, S. 101 f.; Ricœur 1992, S. 189.

⁴⁰Siehe hierfür Ricœur 1992, S. 195: „So it is first of all in the plot that one looks for the mediation between permanence and change, before it can be carried over to the character.“

⁴¹Siehe McNay 1999; Fraser 1999.

verständnis aufgrund der wesentlichen Voraussetzung des kreativen Erzählens zu.^a Nach Ricoeur sind der Sinn, die Werte und die Ziele die Mediatoren des kreativen Handelns.

^aSiehe Ricoeur 2016, S. 114: „Hermeneutics similarly proceeds from the objectification of the creative energies of life in works which come in between the author and us; it is mental life itself, its creative dynamism, which calls for the mediation by ‚meanings‘, ‚values‘ or ‚goals‘.“

Im Gegensatz zu einer dialogischen Konzeption der Anerkennung zeigt sich hier schon ein klarer Vorteil der wertebasierten Vergemeinschaftungstheorien. In der neutralen Rückführung auf den handlungs- und leidensbefähigten Menschen können sich unterschiedliche, gegensätzliche und sich ausschließende Werte aufgrund der kontingenten historischen Situation ausbilden. Dies ermöglicht nicht nur, Konflikte zwischen Gemeinschaften zu beschreiben, sondern lässt uns Übertragungen, Abgrenzungen und innere Spannungen abbilden, welche in der Anerkennung eher verdeckt werden würden. Von der Anerkennung ausgehend bleibt jedoch fraglich, was den inneren Zusammenhalt einer Gemeinschaft ermöglicht, wenn erst einmal nur die Umstände und die Vermögen geteilt werden. Die Identität ist hier das Ergebnis einer Selbst-Erzählung, in der das „gemeinsame“ Narrativ mit meiner Lebensgeschichte in Übereinstimmung gebracht wird.

Für den Zusammenhalt der Wertegemeinschaft greift Ricoeur auf die gemeinsame Bewältigung von dem zurück, was sich an den Grenzen der Handlungsmöglichkeit innerhalb der menschlichen Erfahrungen abzeichnet. Dies lässt sich an religiösen Werten besonders gut nachzeichnen, jedoch könnten auch Werte alltäglicher Sittlichkeit, moralischer Tugend und selbst „leere“ Signifikanten wie die Nation als Beispiel dienen. Für das Religiöse bieten sich existenziell-bedrohliche Erfahrungen des Nahtods, der nihilistischen Selbstentleerung oder der prophetischen Eingebung an, welche sich in Fragen der eigenen Herkunft, des Lebenssinns und der Unsicherheit der Zukunft nach dem Tod ausdrücken.⁴² Eine Form der Bewältigung wären Schöpfungsmythen, zu befolgende Regelwerke für den Sinn des Lebens oder Endwürfe wie die Apokalypse, das Paradies oder andere Erlösungsnarrative, die dem Leben nach dem Tod begegnen. Alle diese wertorientierten Narrationen weisen die Grenzen der eigenen Schaffenskraft aus. Als Bedrohungen des Schaffen-Könnens wird diesen auf drei Ebenen – beziehungsweise in drei aufeinander aufbauenden Momenten – begegnet.⁴³ Wenn Ricoeur auch das Handeln als Ausgangspunkt setzt, kommt die Gemeinschaft erst an den Grenzen der eigenen Möglichkeiten zusammen. Diese werden im Symbolischen, im Glauben an das Symbolische und im Austausch über den Glauben an das Symbolische kompensiert.

Auf dem symbolischen – und so schon hermeneutisch erschließbaren – Fundament wird ein Symbol eingeführt, welches die Fähigkeiten des eigenen Erfindens übersteigt und das *Andere* hinter der Grenze der eigenen Schaffenskraft im wortwörtlichen Sinne handhabbar

⁴²Eine Unterscheidung, welche im Kapitel *Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung* noch ausführlicher besprochen wird.

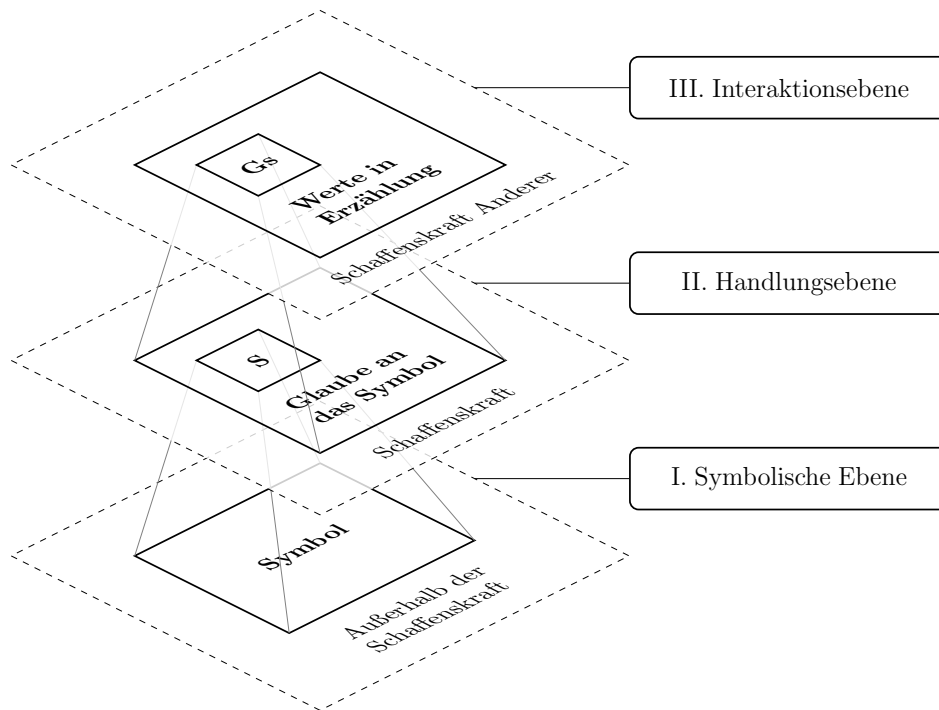
⁴³Ricoeur 2010.

macht. Auf der Handlungsebene wird sich in persönlicher Auseinandersetzung zu dem Symbol verhalten, der persönliche Glaube an die Kraft des jeweiligen Symbols steht im Mittelpunkt, indem ich mit diesem umgehe. Dabei bedarf es noch keiner festen Regeln, auch wenn Regeln rückwirkend den Glauben an das Symbol stärken können. In spürbarer Nähe zu Mead kommt die Regel erst in der Konfrontation mit dem:der Anderen zum Vorschein. Die „eigentlichen“ Werte sind erst das Ergebnis der gemeinschaftlichen Interaktion, im wechselseitigen Blick, dem gemeinsamen Handeln und Sprechen. Auf Grundlage des Redens und Erzählens wird gegenseitig – und damit auch sich selbst gegenüber – das Fundament des Glaubens abgeklopft und bestärkt, was in stabile Sinnzuschreibungen, Werte und Ziele mündet. Werte realisieren sich zwar „erst“ in der Ebene des gemeinschaftlichen Miteinanders, jedoch beschreibt der Aufbau der Ebenen keine zeitliche Folge, sondern Abhängigkeitszusammenhänge der Wertekonstitution. Mit Ricoeur können wir sagen, dass Religion und auch die Politik nur in der Gleichzeitigkeit dieser drei Momente die gemeinsame Konstitution von Werten ermöglichen und so in gemeinsame Werte münden. Die Vorstellung, dass die Grenzen der Schaffenskraft den Ausgangspunkt außeralltäglicher Gemeinschaften bilden, teilen wir mit Ricoeur. Dass sich jedoch erst im Anschluss an den Glauben an die symbolische Repräsentation gemeinsam zu den Grenzen der eigenen Schaffenskraft verhalten werden kann, scheint verhältnismäßig tendenziös gegenüber dieser Interaktionsform.⁴⁴ Paradigmatische Erfahrung eigener Schaffensmöglichkeiten und Schaffensgrenzen, die persönliche Auseinandersetzung mit diesen und der gemeinschaftliche Austausch bedingen sich gegenseitig und erlauben eine konstante Auseinandersetzung, welche Sinnräume begründet, auffüllt und abgrenzt. Zudem macht Ricoeur deutlich, dass *Werte sich nicht in uns konstituieren, sondern in einem gemeinsamen und geteilten Handlungs- und Kommunikationsraum.*

Hier kann man an die Unterscheidung von unveränderlichem Ich und veränderlichem Selbst anknüpfen. Was sich verändert, ist sowohl die symbolische Repräsentation als auch der Glaube an diese. Jedoch bleiben diese als Akte an den permanenten und vollziehenden Subjekt-Kern des Ichs gebunden. Auf der dritten Ebene der Interaktion entsteht die Möglichkeit, eine Veränderung zu vollziehen, durch die sich die narrative Identität zu einer Einheit formt. Anders als bei der Anerkennung, welche die intentionale Einstellung anderer in den Mittelpunkt rückt, lässt sich mit Ricoeur eine Form der Vergemeinschaftung konstruieren, welche mit den Werten etwas gemeinsam Konstituiertes in der Welt veranschlagen kann, das im Zentrum der Vergemeinschaftung steht. Auch der gemeinsame und kreative Prozess der Konstitution dieser Werte hat eine unglaubliche Evidenz. Jedoch erweist sich eine Voraussetzung der methodischen Hermeneutik aus Sicht des bescheidenen Autors als problematisch. Die Prämisse des sprechenden Subjekts ist noch schnell überwun-

⁴⁴Hier lässt sich eine unsaubere, jedoch verdeutlichende Analogie zu Ricoeurs Mimesis-Unterscheidung ziehen: als Mimesis I. ist „das Außen“ als kulturelles Vorverständnis (inklusive der symbolischen Ressourcen) aufgefangen, die Mimesis II. entspricht der Konfiguration dieses Vorverständnisses in der nachahmenden Handlung bevor sie sich in der Mimesis III. einer Rekonfiguration unterziehen kann, welche als gegebene Bedeutung die Interpretation und Aktualisierung durch den Akteur abbildet. Siehe Ricoeur 2007; Steinbach 2021.

Abbildung 1.1: Ricœurs Wertekonstitution auf drei Ebenen



den, auch ein kontextualisiertes Lächeln kann als kommunikative Interaktion verstanden werden, welche in gemeinsame Werte und so in Vergemeinschaftung mündet. Jedoch ist die strukturell-vorgängige symbolische Repräsentation und das persönliche Verhalten zum Symbol im Glauben auf das Innerpsychische begrenzt. So kann der:die Andere ein Grund sein, dass die Grenzen der Schaffenskraft problematisch werden, wobei sich dann ein produktives und kreatives Miteinander erst wieder auf der Ebene der Erzählung erschließt, auf der sich die gemeinsamen Werte in der Interaktion bilden können. Dies verleitet Ricœur zu einer nicht ganz unstrittigen Annahme. Er konstatiert, dass das Religiöse, als ein besonderer Umgang mit der menschlichen Schaffenskraft, nur in Religionen, als stabiles Ergebnis dieses Umgangs, existieren kann.⁴⁵ So sehr wir auch die Grundlegung im menschlichen Handeln an dieser Erklärung schätzen, zeigt das hermeneutische Einholen von Gemeinschaft und Werten hier seine methodische Schlagseite gegenüber dem, was sich im Umgang materialisiert.

Doch wie geschieht es, dass nicht jede:r nur für sich seine:ihre „kreative Schaffenskraft“ verdinglicht; was ist das Zünglein an der Waage, dass diese oder jene symbolische Verdinglichung bestärkt wird? Auf welcher Grundlage können wir eine Erfahrung als paradigmatisch und bis zu einem gewissen Grade sogar als universal ausweisen, damit wir von der gleichen Religion sprechen können? Glauben wir wirklich gemeinsam, wenn wir erst auf der auf den Glauben aufbauenden Ebene des gemeinsamen Redens und Handelns miteinander in Berührung kommen? Ricœurs Beschreibungen eines *groundless ground* als Abgrund oder

⁴⁵Ricœur 2010, S. 35.

*abyss*⁴⁶ oder des *foundational excess*⁴⁷ veranschaulichen die existenzielle Ausgesetztheit gut, welche als Grenze der eigenen Schaffenskraft zum *spring of violence*, zur Quelle der erfahrenen und antwortenden Gewalt fortschreiten lässt. Jedoch stellt sich auch bei diesen die Frage, weshalb die gemeinsame Vertrautheit erst auf der Ebene des direkten und redenden Austausches stattfindet.

Eine Hermeneutik wertebasierter Vergemeinschaftung lässt sich aufgrund des isolierten Zwischenschritts des Symbols und des Glaubens maßgeblich als *Post-hoc*-Beschreibung verstehen. Historische Verläufe können äußerst weit und ausführlich zurückverfolgt werden, jedoch lassen sie wenig Auskünfte bezüglich einer erwartbaren Entwicklung zu. Wir vermuten den Grund dafür in der starken Verallgemeinerung von Motiven, Affekten und Emotionen, welche von der einzelnen Erfahrung zur gemeinsamen symbolischen Verdinglichung verdeckt werden. Gemeinsames Leiden und Lamentieren, ko-affektive Erfahrungen wie die Ekstase, die Synchronisationen der Bewusstseinsströme im gemeinsamen Gesang oder Klatschen und vieles mehr, was in den sozialen Begegnungen geschieht, die einen hohen Grad der Vergemeinschaftung nach sich ziehen, bleiben darin schmerzlich unterbelichtet. Auch hier lässt sich das philosophische Motiv als Grund anführen, welches selbst nicht die Vergemeinschaftung darstellt. Das strukturelle Problem, welches sich aus einer Grundlegung gemeinsamer Werte ergibt, bleibt jedoch bestehen. Der gemeinsame Weg zu den abstrakten Sinninhalten ist auf das kreative Verhalten reduziert, das sich in den Werten repräsentieren lässt. Mit den innerpsychischen Voraussetzungen der Symbolisierung und des Glaubens an das Symbol sind wir nicht in der Lage, die facettenreichen Kontexte vergemeinschaftender Erfahrungen zufriedenstellend abzubilden.

Auch die Form der Vermittlung in Ritualen, Festen und Feiern formt die Gemeinschaft über die entstehenden und entstandenen Werte hinaus. Formen des Umgangs, des Handelns und Redens lassen sich nicht in ihrem Ergebnis symbolischer Verdinglichung reduzieren; eine inhärente Vergemeinschaftung und Formung vollzieht sich dort, wo wir dem Mitmenschen *unvermittelt* begegnen.

An dieser Leerstelle einer wertebasierten Vergemeinschaftung zeigt sich das deskriptive Potenzial, welches wir mit einer Theorie der performativen Vergemeinschaftung einzuholen versuchen. Im gemeinsamen Verbeugen, im gemeinsamen Singen und Tanzen, aber auch in den Sprechchören und dem gemeinsamen Marschieren auf Demonstrationen passiert mehr als das Ergebnis eines neuen Sinnkontextes, auch wenn es nicht vom Sinnkontext losgelöst werden kann. Demnach stellt das Vorhaben keine vollumfängliche Alternative zu bestehenden inhaltsorientierten Analysen von politischer und religiöser Sozialität dar, sondern strebt eine Erweiterung, Ergänzung und Entgrenzung des methodischen Werkzeugs an, welches für die Analyse von Vergemeinschaftung zur Verfügung steht. Besonders im Kontext von Radikalisierung und extremistischer Gewalt, in dem gemeinschaftsstiftende

⁴⁶Ricœur 2010, S. 35.

⁴⁷Ebd., S. 36.

Erfahrungen immer wieder von Akteur:innen als äußerst einflussreich beschrieben werden, benötigen wir einen deskriptiven Zugang mit prognostischen Mehrwert, der über die Reduktion auf politische und religiöse Wertegemeinschaften hinaus geht.

Kurz Zusammengefasst

Geteilte und gemeinsame Werte erklären Vergemeinschaftung auf Basis eines gemeinsamen Handlungsraumes und durch ko-kreatives Verhalten, was überzeugt. Der Schritt zwischen der vereinzelter Erfahrung – der Grenzen eigener Schaffenskraft – und der Gemeinsamkeit der Werte überzeugt hingegen nur *post hoc* auf einer deskriptiven Ebene. Der:die Andere kann sich erst auf der denkenden/redenden/-reflexiven Ebene in seiner Ko-Kreativität einbringen, was der Komplexität von maßgeblich performativen Vergemeinschaftungserfahrungen in Versammlungen und Zusammenkünften nicht gerecht wird.

Im Verlauf des Vorhabens werden wir den wichtigen Aspekt des Sinnkontexts, auf den uns die wertebasierte Vergemeinschaftung hingewiesen hat, mithilfe von Alfred Schütz' Konzept der Sinnprovinzen einholen und damit das maßgeblich handlungsbefähigte Subjekt mehr in den Fokus nehmen. Hier spielen eigene und fremde Gefühle eine besondere Rolle, da sie Handlungen und Ausdrucksgesten motivieren und den Bezug zur Welt mitteilen. Bevor wir uns voll in die performative Vergemeinschaftung stürzen, wollen wir die Möglichkeit des Ein- und Mitfühlens als Ausgangspunkt gemeinsamen Verhaltens als dritte Variante einer Vergemeinschaftungsbegründung betrachten. Dass der Einfühlung ein besonderer Status in der Arbeit zugesprochen wird, wird schon dadurch deutlich, dass ihr ein eigenes Kapitel gewidmet wird.

1.3 Einfühlende Vergemeinschaftung

Auch wenn wir uns auf den handelnden Umgang miteinander und die affektiven sowie emotionalen Aspekte der Vergemeinschaftung konzentrieren wollen, sehen wir uns mit dem gleichen grundlegenden Problem konfrontiert, welches auch die Theorien der Anerkennung und der geteilten Werte plagte. Denn die letztendliche Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte breitet sich auf Eindrücke, Emotionen und Affekte aus, wir haben keinen direkten Zugang zu den Antrieben, den Willen, den Emotionen und den Rührungen, welche fremdes Handeln motiviert. Und es ist nicht auf das Handeln selbst beschränkt, selbst der Leib als Ausdrucksfeld von Emotionen kann uns in die Irre führen, so kann die Röte im Gesicht auf Scham, auf Zorn, auf Anstrengung oder Erregung zurückgehen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Stimmung anderer sozialer Akteur:innen in Versammlungen oder Zusammenkünften einen wesentlichen Einfluss darauf hat, wie wir miteinander umgehen und in welche Form der Gemeinschaft das gemeinsame Verhalten mündet. Um diesen Zusammenhang abbilden zu können, werden wir uns der Analyse Edith Steins zur *Einfühlung* bedienen. Diese hat erst in den letzten Jahren vermehrt

akademische Aufnahme als Phänomenologin erfahren, insbesondere innerhalb der jüngst wichtigen Debatten zur *Empathie*⁴⁸ und der *Teilhabe von Emotionen*^{49 50}.

Einfühlung sagt viel mehr – und viel weniger – als wir für unsere Frage nach Prozessen der Vergemeinschaftung benötigen. So wäre es beispielsweise möglich, mittels der Einfühlung eng gefasste Hass- oder Liebesgemeinschaften abzubilden, wie sie Sara Ahmeds Beschreibungen in *The Cultural Politics of Emotion* nahelegen. Jedoch scheint eine Gemeinschaftlichkeit um einzelne Emotionen nur eine Teilmenge von möglichen Gemeinschaften abzubilden. So wird sich die Suche nach der Emotionalität einer norddeutschen Dorfgemeinschaft als echte Herausforderung herausstellen. Auch finden sich Gemeinschaften, welche unterschiedlichste Emotionen vereinen, in denen die Liebe zur Familie, der Stolz auf die Vorfahren und deren „Weiterbestehen“ in der Tradition und der Fremdenhass nebeneinander und aufeinander bezogen bestehen. Oder eine Gemeinschaft ist vereint in der Lust an der Revolte sowie in der Liebe zur totalitären Utopie, welche an sie anschließt. Auch in religiösen Gemeinschaften lassen sich unterschiedlichste Emotionen nebeneinander nachvollziehen, wie die versteinemde Erschütterung im Angesicht des absolut Anderen, das *mysterium tremendum*⁵¹ transzendenter Erfahrungen, welches bei anderen Mitgläubigen beruhigend-meditative Einkehr oder ekstatische Ausdrucksgesten und Gesang motiviert. All diese Gemeinschaften können existieren, ohne dass alle Mitglieder der Gemeinschaft alle Gefühle „einfühlend“ teilen. Ein direkter Weg von der Einfühlung zur Gemeinschaft, so verführerisch er auch erscheint, würde dem gemeinschaftsbildenden Zusammenspiel unterschiedlicher Emotionen und Gefühle daher nicht gerecht werden können.

Ziel ist es demnach, die Gefühle der Einfühlung als wichtigen Teilaspekt der Vergemeinschaftung zu charakterisieren. Wir stellen uns die Frage, wie in den von Gefühlen informierten gemeinsamen Erfahrungen das „gleiche Etwas“ fremd und vertraut wird und wir so miterleben, wie soziale Akteur:innen das gleiche Verhältnis zur Umwelt entwickeln können. Aufgrund dieses Zwischenschritts eines gemeinsamen „Gefühlsraums“, welcher sich im gemeinsamen Handlungsraum wiederholen wird, bleiben wir gegen Tendenzen der Homogenisierung einer „Gefühlsgemeinschaft“ gewappnet; die grundlegende Pluralität sozialer Akteur:innen bleibt erhalten. Das Nebeneinander unterschiedlichster Emotionen in einer Gemeinschaftserfahrung lässt sich, so die grobe These des Vorhabens, daraus erklären, dass sie gemeinsames Verhalten motivieren, in dem den sozialen Akteur:innen die Welt in Prozessen teilhabender Bewältigung und Bewährung gemeinsam fremd und vertraut

⁴⁸Siehe u. a. Davis 1990; Vendrell Ferran 2015; Fernandez und Zahavi 2020; Wharne 2021.

⁴⁹Siehe u. a. Burns 2015; Szanto 2015; Thonhauser 2018.

⁵⁰Steins Konzept des Gruppensubjekts, welches für Fragen der Vergemeinschaftung nicht unwesentlich erscheint, werden wir für diese Untersuchung aussparen. Als Ausgangspunkt der Frage nach dem Zugang zu fremden Emotionen konzentrieren wir uns auf ihre frühere Arbeit *Zum Problem der Einfühlung*. Wir folgen damit Gerhard Thonhausers Einschätzung, dass das spätere Werk *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* gemeinsame Gefühle maßgeblich aus der Sicht einer „*strongly integrated group with a relatively stable unified evaluative perspective*“ beschreibt, welche unserer Problemstellung der Genese von Gemeinschaft nachgelagert ist. Siehe Thonhauser 2018, S. 1010.

⁵¹Vgl. Otto 1991.

wird. Damit etablieren sie einen gemeinsamen Ort und eine gemeinsame Orientierung im Zwischenraum menschlichen Handelns, die miterfahren werden können. Dies schließt Gemeinschaften homogener emotionaler Teilhabe ein, wie die Hass- oder Liebesgemeinschaft, ist jedoch nicht auf diese begrenzt. Um den Zugang zu den letztendlich unzugänglichen Gefühlen anderer Akteur:innen in unsere Theorie performativer Vergemeinschaftung aufnehmen zu können, bedarf es einer Theorie der affektiv-emotionalen Einfühlung.

Edith Stein bietet uns für den Einstieg eine Definition *ex negativo* an. Wenn ich ein Gefühl im anderen Bewusstsein nur annehme oder wenn ich es selbst originär und ursprünglich erlebe, handelt es sich nach ihr nicht um eine Einfühlung im engeren Sinne.⁵² Einfühlung wird im Folgenden sowohl vom Urteil als auch von der nur eigenen Regung unterschieden. Demgegenüber betrachtet sie als Einfühlung die Erfahrung eines fremden Bewusstseins, dessen Erlebnisse sich in der Einfühlung nicht-originären vergegenwärtigen, aber sich dem einfühlenden Subjekt originär bekunden. Es handelt sich um das Erfassen der jeweiligen Emotion des:der Anderen, die sich aus der einfühlenden Modifikation unserer Einstellung – bzw. unseres Bewusstseins – gegenüber den anderen Akteur:innen ergibt.⁵³ Als *specific mode of consciousness* ist Steins Einfühlen analog zu jüngeren phänomenologischen Analysen der Empathie, wie sie u. a. von Dan Zahavi durchgeführt wurden.⁵⁴ Dass es sich bei der Einfühlung um eine besondere Einstellung gegenüber anderen Akteur:innen handelt, scheint aus der Erfahrung unserer Mitmenschen evident. An den Mitmenschen sind andere Dinge ausschlaggebend, wenn wir uns in diese einfühlend hineinversetzen, als wenn wir beispielsweise gemeinsam rudern oder ich versuche, auf deren Motiv für die freundliche Geste reflektierend zu schließen. Was jedoch nicht selbstverständlich ist, ist, wie sich ein nicht-originäres Erlebnis eines anderen Bewusstseins bei uns originär bekunden kann.

Es stellt sich uns mit Edith Stein die Frage nach der Originarität von Erlebnissen und in welcher Form es sich um *meine* Erlebnisse handelt.⁵⁵ Zur Verdeutlichung verweist sie auf die Erinnerung, die Erwartung und die Phantasie.⁵⁶ Als Bewusstseinsmodifikationen münden diese in originäre Erlebnisse, ihr Gehalt ist hingegen nur vergegenwärtigt. Dem Akt des Erinnerns, Erwartens und des Phantasierens kann ich mich in seiner Ursprünglichkeit zuwenden. Dass ich originär eine Erinnerung, Erwartung oder Phantasie erlebe, ist so wenig fraglich, wie mir Zahnschmerz fraglich werden kann. Der Gehalt der Erinnerung, der Erwartung und der Phantasie ist hingegen nicht leibhaftig und originär gegeben, sondern entfaltet sich nach Stein in einer Weise, in der ich ihn beispielsweise studieren kann. Das schließt Gefühle mit ein, so kann ich mich zu meiner erinnerten, erwarteten oder phantasierten Freude verhalten, sie ist mir gegenwärtig, ohne dass ich sie originär

⁵²Stein 1917, S. 14.

⁵³Ebd., S. 68.

⁵⁴Zahavi 2001.

⁵⁵Der universelle Charakter einer Erfahrung als *meine* Erfahrung wird in jüngeren Debatten unter den Begriffen der *mineness* oder *For-me-ness* besprochen, wobei Dan Zahavis Konzeption des *minimal self* den wohl wichtigsten phänomenologischen Beitrag liefert, siehe u. a. Zahavi und Kriegel 2016 und Zahavi 2020.

⁵⁶Stein 1917, S. 6 f.

gegeben als Freude erlebe. Der Unterschied zur Einfühlung ist nach Stein jedoch folgender: „Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses aber (...) ist nicht dasselbe, das die Einfühlung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt, nicht wie dort (Erinnern, Erwarten, Phantasieren) durch ein Bewußtsein der Selbigkeit, eine Erlebniskontinuität verbunden.“⁵⁷

Die Freude meiner Mitmenschen ist originäre Freude eines anderen Subjekts, die ich als ihre Freude nicht-originär in der Einfühlung erlebe. Die fehlende Erlebniskontinuität und „Selbigkeit“, welche auf die Trennung zwischen einfühelndem und eingefühltem Subjekt zurückgeht, bewahrt uns vor dem magischen Eins-Werden in der Empathie und nimmt die Prämisse der Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer ernst. Mit Edith Steins Vorschlag haben wir die Möglichkeit, fremde Empfindungen in ihrer Erscheinungsweise *als* fremde Empfindungen zu beschreiben. Dabei spielt der Leib und sein im Handlungsvermögen begründetes Verhältnis zur Welt eine wesentliche Rolle.

Die Zusammenhänge der originären Mit-Empfindung nicht-originärer Gefühle verdeutlicht Stein an dem „doppelten Ort“, welcher sich aufgrund des Leibes bei Gefühlen wie dem Schmecken oder dem Schmerz und selbst bei Gemeingefühlen wie der Heiterkeit oder Mattigkeit etabliert.⁵⁸ So sind die Gefühle immer an dem Ort, wo die Speise geschmeckt oder der Schmerz gespürt wird und entquellen gleichzeitig aus meinem Ich als Rührung. Auch die Heiterkeit oder Mattigkeit spüre ich in mir, aber auch am Leib und an der Widerständigkeit der Welt, in der selbst die geistigen hinausgreifenden Akte befördert oder gehemmt sind. Hier fühlen wir uns an Husserls Beschreibungen der Berührung erinnert, in der sowohl die Härte des Tisches als auch mein Finger selbst gespürt wird und die in Maurice Merleau-Pontys Formulierung des *Chiasmus* mündete.⁵⁹ Doch unterscheidet sich die taktile Berührung oder der geistige Akt von den Gefühlen durch die Unabgeschlossenheit der letzteren, welche das leiblich verortete Ich und die Welt auf die Zukunft in dessen Erfüllung hin verbindet. Die Gegebenheit von Gefühlen weist nach Stein über sich hinaus, sie sind „gleichsam mit einer Energie geladen, die zur Entladung kommen muß.“⁶⁰ Gefühle motivieren Willensakte, Handlungen und Ausdruckserscheinungen und erfüllen sich in diesen. In der Art der erfüllenden Motivation stellen sie so ein wertendes Verhältnis zwischen dem Ich und der Umwelt her, welches leiblich vermittelt ist.

Diese Erfüllungstendenzen von Gefühlen erleben wir unter anderem in der eigenen Leibwahrnehmung affektiv, als Hinziehen oder Abstoßen, im Eindringen und Aufdrängen, dem Entzug und Herabsinken, der Umgänglichkeit, dem Auffallen und Einbrechen und vielem mehr. Demgegenüber hebt Stein hervor, dass die einzige Erfüllung der Einfühlung die einfühelnde Vergegenwärtigung selbst ist.⁶¹ Wenn wir uns in andere Akteur:innen

⁵⁷Stein 1917, S. 10.

⁵⁸Ebd., S. 54.

⁵⁹Zu Maurice Merleau-Pontys siehe Merleau-Ponty 1974. Zu Husserl siehe bspw. §36. *Konstitution des Leibes als Trägers lokalisierter Empfindungen (Empfindnisse)* in (*Hua IV*) *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, insbesondere *Hua IV*, S. 147: „Mit der taktuellen Tischwahrnehmung (dieser Wahrnehmungsauffassung) ist notwendig verbunden eine Leibeswahrnehmung mit ihr zugehöriger Berührungsempfindung.“

⁶⁰Stein 1917, S. 57.

⁶¹Ebd., S. 65.

empfinden, dann erfüllt sich dies in der erfolgreichen Mitwahrnehmung. Im Einfühlen ist die Erfüllungstendenz des fremden Gefühls „nur“ in seiner *Konoriginarität* gegeben, was sich an einer Beschreibung Steins gut verdeutlichen lässt:

Die Hand, die auf dem Tische ruht, liegt nicht da wie das Buch daneben, sie „drückt“ sich gegen den Tisch (und zwar mehr oder weniger stark), sie liegt schlaff oder gestreckt da, und ich „sehe“ diese Druck- und Spannungsempfindung in der Weise der Konoriginarität; indem ich den Erfüllungstendenzen nachgehe, die in diesem „Miterfassen“ liegen, schiebt sich meine Hand (nicht realiter, sondern „gleichsam“) an die Stelle der fremden, in sie hinein, nimmt ihre Lage und Haltung ein und empfindet nun ihre Empfindungen – nicht originär und nicht als eigen, sondern „mit“, genau in der Weise der Einfühlung, deren Wesen wir früher gegenüber dem eigenen Erleben und jeder andern Art der Vergegenwärtigung abgegrenzt haben. *Stein 1917, S. 65*

Die Konoriginarität ist uns an einem Grenzfall wohlvertraut, wenn wir eine Person beim Stolpern oder Gegen-die-Glastür-Laufen beobachten und wir die Schmerzempfindung so „nahe“ miterfassen, dass sich das Zucken oder die verzogene Miene für den Bruchteil einer Sekunde als Handlungs- oder Ausdruckserfüllung am eigenen Leib zeigt. Anders ist es, wenn wir uns an die Stelle der stolpernden Person phantasieren, da *ich* mich dann dort stolpernd vergegenwärtige und der Akt in seiner Selbigkeit phantasierend absehbarer ist. In der Einfühlung hingegen behalte ich meine eigene Orientierung als Nullpunkt in der Welt, auf den ich in der Kürze des Zuckens zurückgeworfen werde. Da der fremde Leib gleichzeitig wahrgenommener Körper ist, erfahre ich den Schrecken als originär für das andere Ich, welches sich in seinem originären Erlebnis zu einer gemeinsamen Welt verhält. Wesentlich ist hierbei, dass wir in der Erfüllungstendenz von Gefühlen uns nicht nur „empfindend“ einfühlen, sondern wir aufgrund der Erfüllung davon sprechen können, dass wir einführend *Akte mit-vollziehen*.⁶² An diesen Aktvollzug knüpft unser Vorschlag einer performativen Vergemeinschaftung an, so könnten wir hier von einer *performativen Einfühlung* sprechen. Denn im Mit-Aktvollzug der Einfühlung zeigt sich nicht nur das spezifische Gefühl, welches die Handlung oder die Ausdrucksgeste motiviert. Es wird von den affektiven und performativen Aspekten dessen Erfüllung begleitet, wie das Zucken oder das verzerrte Gesicht, worin sich die Fremdheit und Vertrautheit mit-konstituiert. Sowohl das konoriginäre Gefühl selbst als auch der konoriginäre „Umgang“ mit dem Gefühl im Erfüllungsakt lassen mich die Fremdheit und Vertrautheit anderer sozialer Akteur:innen miterleben. Die Einfühlung lässt sowohl pathische als auch responsive Teilhabe zu. Die hier angedeutete Unterscheidung von *Pathos* und *Response* geht auf die *responsive Phänomenologie* Bernhard Waldenfels' zurück und stellt neben den Sinnprovinzen von Alfred Schütz das zweite wichtige Strukturierungselement unserer Arbeit.⁶³

⁶²Stein 1917, S. 69.

⁶³Siehe hierzu Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens und Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft*.

Dieser einführende Anschluss an Fremdheit und Vertrautheit stellt keine Abstraktionsleistung oder eine Art typologische Zuordnung des Eingefühlten dar, wonach beispielsweise die eine Gruppe der Gefühle Fremdheit und die andere Gruppe Vertrautheit „bedeuten“. Im Einfühlen in die Wut erscheint die fremde oder vertraute Umgänglichkeit der Welt in der Erfüllung selbst, so beispielsweise als überraschend-entrüstet Wut in ihrer Fremdheit, als brodelnd-kontemplativen Wut in der Vertrautheit. Das Vermögen der Einfühlung, so wie wir es mit Edith Stein hier skizzieren konnten, liefert nicht die einzige, aber eine wesentliche Orientierung dafür, wie gemeinsame Sedimentierungen und Habitualisierungen von Fremdheit und Vertrautheit verständlich gemacht werden können. Und auch hier zeigt sich eine Besonderheit der lebendigen Einfühlung gegenüber beispielsweise der Phantasie. Da mir die Welt in der einführenden Konoriginarität gleichzeitig auf meine originäre und auf deine nicht-originäre Weise gegeben ist,⁶⁴ zeigen sich zwei unterschiedliche Erscheinungsweisen der *gleichen Welt* in ihrem genuinen Zugang und ihrer Umgänglichkeit. Dies schließt deren Erscheinung in ihrer Fremdheit und Vertrautheit ein, welche den Umgang mit ihr maßgeblich motiviert. So können Ekel, Scham, Hass und Verunsicherung, aber auch Wohlgefallen, Stolz, Liebe und selbstverständliche Selbstvergessenheit in unterschiedlichen Einfühlungen gemeinsame Fremdheit und Vertrautheit stiften. Werden dann fremde oder vertraute Inhalte oder Verhaltensweisen gegenseitig in einem Abhängigkeits- oder Bedrohungskontext erlebt oder richten sich diese „doppelten“ Erfüllungsakte affirmativ oder konfigierend auf anwesende oder abwesende Subjekte, wird der vielschichtige Einfluss der Einfühlung auf Gemeinschaftlichkeit umso deutlicher. Fremdheit und Vertrautheit stellen in der vorgeschlagenen Strukturierung demnach nicht Inhalte der Erfahrung dar, als Erfahrung *des* oder *dieses* Fremden oder Vertrauten, sondern besondere Weisen des Erfahrens, die jeden Aktvollzug begleiten. Jeder handelnde Umgang mit anderen und der Welt erscheint vor dessen affektiv-pathischen Fremdheit wie auch vor dessen umgänglich-responsiven Vertrautheit.

Hieraus erklärt sich auch, warum Formulierungen des Gruppensubjekts oder des Wir-Gefühls, welche auf die besonderen Formen einführender Spiegelung oder synchronen Mitfühlens zurückgehen, nicht den Ausgangspunkt einer allgemeinen Vergemeinschaftungstheorie liefern können. Als besonders wirksame Erfahrung können sie jedoch die gemeinsame Fremdheit und Vertrautheit verhältnismäßig deckungsgleich nachzeichnen, wie Stein eindrücklich beschreibt:

Ich fühle meine Freude und einführend erfasse ich die der andern und sehe: es ist dieselbe. Und indem ich das sehe, scheint jener Nichtoriginaritätscharakter der fremden Freude zu schwinden, Zug um Zug deckt sich ja jene schemenhafte Freude mit meiner leibhaft-lebendigen, und gerade so lebendig wie ich die meine, fühlen sie die ihre; was sie fühlen, habe ich jetzt anschaulich vor mir. Leib und Leben gewinnt es an meinem Fühlen, und aus dem „Ich“ und „Du“ erhebt sich das „Wir“ als ein Subjekt höherer Stufe. *Stein 1917, S. 17 f.*

⁶⁴Stein 1917, S. 72.

Auch Stein stellt das Einfühlen als grundlegendes Vermögen heraus, bleibt für das Thema des „Wir“ jedoch auf Phänomenen der Ansteckung und Angleichung beschränkt. Aufgrund ihres philosophischen Motivs der Empathie bleiben komplexere Verknüpfungen, wie beispielsweise die Verbindung zwischen der Liebe zum Bedrohten und dem Hass gegenüber dem Bedrohenden, das Verhältnis von Scham und Stolz bis hin zur subtilen Selbstverständlichkeit und dem Auffallen, von ihr unberührt.⁶⁵ Da wir die Gefühle mithilfe Steins Konzeption der Erfüllungstendenz näher am Aktvollzug ansiedeln können, stellen Fremdheit und Vertrautheit einen vielversprechenden Anhaltspunkt für die gemeinsame Verortung und Orientierung in einer Gemeinschaft dar. Indem wir über das Einfühlen und Mitfühlen hinausgehen, sind wir, Dan Zahavi zufolge, in guter Gesellschaft: „In my view, some of the most interesting and far-reaching phenomenological analyses of intersubjectivity are all characterized by going beyond empathy.“⁶⁶ In welchem Verhältnis aber Fremdheit und Vertrautheit selbst stehen und wie sie sich unterscheiden, jenachdem ob sie auf die Welt oder auf Akteur:innen bezogen sind, werden wir spätestens im Kapitel *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit* näher betrachten können. Für diese vorbereitende Skizze der Einfühlung wollen wir noch kurz bei den Besonderheiten der Gefühle verbleiben und in welchem Bezug diese zum Sinnhorizont der Erfahrung stehen. Denn Edith Stein weist uns auf einen weiteren wichtigen Aspekt der Einfühlung hin, welcher das Verhältnis zur gemeinsamen Welt weiter verdeutlicht. Da sich in der Erfüllungstendenz des Gefühls das andere Subjekt in seinem Aktvollzug konstituiert, wodurch jede „bloße“ Empfindung auch einen Ausdruck oder eine Handlung motiviert, zeigt sich das Fühlen nicht nur wertend, sondern ebenso in einem Sinnzusammenhang *in* der Welt. Es zeigt nicht nur die „innerpsychische“ Rührung anhand des Leibs, sondern diese verweist darüber hinaus auf einen Sinn für das leiblich situierte Subjekt gegenüber den Dingen in die Welt. Im Einfühlen konstituiert sich dessen „Welt der Werte; in der Freude hat das Subjekt ein Erfreuliches, in der Furcht ein Furchtbares, in der Angst ein Bedrohliches sich gegenüber (...). Und all das ist uns mit den fühlenden Akten als zu ihnen gehörig mitgegeben.“⁶⁷ Auch hier handelt es sich nicht um eine magische Einigkeit mit dem anderen Subjekt, sondern um eine „bloße“ Vergegenwärtigung. Es verhält sich ähnlich zur Erinnerung: Ich kann mir meine eigene Freude über Pokémon-Sticker als Kind vergegenwärtigen und damit gleichzeitig ihren Wert für mein vergangenes Ich, ohne dass ich den Wert mit dem vergangenen Ich teilen müsste. Ähnlich verhält es sich bei Varianten der vergangenen Liebe, des Hasses oder der Scham, deren Werte nicht-originär vergegenwärtigt werden. Auch in der Einfühlung zeigt sich der sinnhafte Bezug zur Welt ganz analog zur Erinnerung, ohne dass ich die Werte selbst teilen müsste. Zudem ist in der Einfühlung der eigene originäre Weltzugang mitgegeben und nicht bloß eine in der Erinnerung vergegenwärtigte Welt. Dies ermöglicht es, selbst den Sinnkontext in der doppelten Abschattung von Werten zu betrachten. Hierauf baut auch Gerhard Thonhausers überzeugender Ansatz von *concern-based accounts* zur

⁶⁵Dies sind hingegen Bereiche, welche ausführlich in Ahmed 2014 besprochen werden.

⁶⁶Zahavi 2001, S. 153.

⁶⁷Stein 1917, S. 102.

Teilhabe von Gefühlen auf, welcher deren evaluativen Charakter in den Mittelpunkt rückt und an phänomenologische Analysen der erlebten Teilhabe anschließt.⁶⁸ Zudem erklärt das, warum wir unsere Argumentation an den Begriff der Performativität anlehnen, welcher im Anschluss an Judith Butlers Konzeption der *Performativität des Geschlechts*⁶⁹ den Einfluss des Verhaltens in der Öffentlichkeit und deren Rolle für die Konstitution von Sinn und Werte nachzeichnet.

Aufgrund der originären Gegebenheit der Welt, von der aus sich in das andere Subjekt als Teil dieser eingefühlt wird, bietet das Miterleben zahlreiche Möglichkeiten der Korrektur, wie Stein unter anderem am Ausdruck gegenüber einer Verletzung verdeutlicht.⁷⁰ Denn zeigt sich als verletzter Ausdrucksakt ein ruhiges Lächeln, in das ich mich einfühle, lässt der Sinnzusammenhang unterschiedliche Korrekturen der Einfühlung selbst zu, wie die Abwesenheit von Schmerzempfinden, das gezielte oder willkürliche Zurückhalten des schmerzhaften Ausdrucksgeschehens oder vielleicht sogar die Freude am Schmerz. Zudem kann aufgrund des erfahrenen Kontextes eines Ausdrucks das Motiv selbst aufgefasst und korrigiert werden, wenn beispielsweise dem Erröten ein peinlicher Moment, eine körperliche Anstrengung oder ein Normverstoß vorangegangen ist; abhängig von diesem erweiterten Sinnkontext, der selbst nicht eingefühlt werden muss, sehe ich mich jeweils veranlasst, Scham, Anstrengung oder Wut einzufühlen. Dabei sind wir mit dem Sinnbezug dem Gefühl der Einfühlung nach Stein nicht einfach ausgeliefert. Ich kann auch „den ‚täuschend‘ nachgeahmten Ausdruck“ durchschauen oder mir möglicherweise unbekannte Ausdruckserscheinungen verständlich machen, wie „ein wütendes Lächeln“, bis hin zur Einfühlung von etwas, das sich bei mir vermutlich nie erfüllen wird, wie das Selbstgefühl als „homo religiosus“.⁷¹ Dieser Bezug zum Sinnzusammenhang ist für die Analyse von Versammlungen und Zusammenkünften besonders wichtig, da diese meist einen sehr spezifischen Kontext eingrenzen. Wenn wir gemeinsam im Gottesdienst vor dem Kreuze knien oder ein Transparent auf der Demo vor uns halten, um uns vor dem Wasserwerfer mit Reizstoffbeimengung zu schützen, ist der Sinnkontext der Einfühlung gegenüber einem tränenüberströmten Gesicht äußerst determiniert.⁷²

Wir haben uns für unsere Skizze der Einfühlung hier auf die *Originalität von Erlebnissen*, auf die *leibliche Konoriginalität der Erfüllungstendenz* sowie auf die *Korrektur durch den Sinnhorizont* konzentriert. Weitere mögliche Anknüpfungspunkte wären die Empfänglichkeit und die Durchdringung des Ichs in dem Gefühl⁷³ oder die einfühlende Konstitution des Charakters einer Person.⁷⁴ Gerade letztere würde einen einfühlenden Anschluss an den Prozess der Typisierung bei Alfred Schütz ermöglichen. Jedoch würden wir uns an

⁶⁸Siehe Thonhauser 2018.

⁶⁹Butler 1999.

⁷⁰Stein 1917, S. 96.

⁷¹Ebd., S. 97, 129.

⁷²Zudem erlauben die Aspekte des informierten Sinnzusammenhangs, dass Konzepte einer wertebasierten Vergemeinschaftung performativ erweitert werden können.

⁷³Stein 1917, S. 111 f.

⁷⁴Ebd., S. 121 f.

diesem noch frühen Punkt der Untersuchung mit einer grundlegenderen Begründung im Werk von Edith Stein einen nicht ganz unproblematischen Aufbau von der Seele hoch zur Persönlichkeit einkaufen, der dem Vorhaben mehr im Wege stehen würde, als dass es einen Nutzen bringen könnte. Auch hier wählen wir den schon grob umrissenen „Umweg“ über die Sedimentierung und Habitualisierung von Fremdheit und Vertrautheit, um das Typische, das Gemeinsame und das Gemeinschaftliche in ein deskriptiv erschließbares Verhältnis zu setzen. Dies auch deshalb, da neben der Einfühlung in der unmittelbaren Erfahrung des Mitmenschen auch die vermittelten Aspekte der Zeitgenoss:innen für die Genese von Gemeinschaft wichtig sind. Auch abwesende Subjekte spielen bei Versammlungen und Zusammenkünften eine Rolle, vom allgemeinsten „man“ (sic!) über die Rollenverteilung oder unterschiedliche Berufseinstellungen bis zu den facettenreichen Formen typisierter Zuschreibung und der abwesenden oder anwesenden Habitualität von Diskriminierung.⁷⁵ Diese „bloß vermittelten“ Aspekte der Vergemeinschaftung bleiben der Einfühlung verborgen, können in der Performativität im Zwischenraum menschlichen Handelns jedoch geborgen werden.

Mit einer Einsicht Steins, welche uns nicht nur die Relevanz der leiblichen Mitwesenheit, sondern ebenso deren besondere Rolle für den Zwischenraum menschlichen Handelns zeigt, schließen wir unsere Analyse der Einfühlung ab. Denn ähnlich wie bei der Gemeinschaftlichkeit ist auch die persönliche Empfänglichkeit, die Erziehung oder eine besondere Neigung zu Gefühlen auf den Prüfstein des handelnden Umgangs mit der Welt in seiner Einfühlung angewiesen:

Der in „moralischen Grundsätzen“ Erzogene und nach ihnen Handelnde wird, wenn er seine Blicke „in sich“ kehrt, mit Wohlgefallen einen „tugendhaften“ Menschen wahrnehmen. Bis er eines Tages in einer tief aus seinem Innern hervorbrechenden Handlung sich als einen ganz anders Gearteten *erlebt*, als er bisher zu sein glaubte. Von einer Entwicklung der Person unter dem Einfluß der Lebensverhältnisse (...) kann man nur insofern sprechen, als die reale Umwelt Objekt ihres Werterlebens ist und bestimmt, welche Schichten zur Enthüllung kommen und welche möglichen Handlungen wirklich werden.

Stein 1917, S. 123 f.

Hierin finden wir eine These bestätigt, welche wir zu Beginn dieser Vorüberlegungen schon aufgestellt hatten: *Die Wichtigkeit, welche der jeweiligen Zugehörigkeit zugesprochen wird, hängt maßgeblich davon ab, wie die Gemeinschaft das eigene Handeln informiert.* Nicht die gemeinsamen Werte, Ideen und Überzeugungen und nicht einmal das gegenseitige Erscheinen im Anerkennungsverhältnis oder der Einfühlung stellt das Fundament unserer Arbeit. Wir bauen auch nicht auf Schon-Gemeinsames in der Erfahrung auf, welches eine erfolgreiche Vergemeinschaftung vorauszusetzen scheint. Beispiele wären das schon Gemeinsame in der gemeinschaftlichen Trauer oder Freude oder der persönliche Ausdruck

⁷⁵Für eine Unterscheidung der Grade der Anonymität, in denen Personen abseits der Einfühlung eine Erfahrung bestimmen können, siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 123–133.

des schon „vergemeinschafteten“ Gefühls der Gruppe, wie bei der stellvertretenden Scham, dem Stolz oder der Wut „für die Nation“.⁷⁶ Die konstituierende Enthüllung der Gemeinschaft im *gemeinsamen Handeln* ist es, dem sich unsere Analyse einer *performativen* Vergemeinschaftung verschrieben hat. Vom gemeinsamen Handeln in seiner Fremdheit und Vertrautheit lassen sich sowohl die Gefühle als auch die Ideale, Werte und Typen als ihr Motiv *und* ihre Folge deskriptiv-phänomenologisch einholen, ohne einen auf den anderen Aspekt zu reduzieren. Die einzige Voraussetzung ist der Zwischenraum, welcher sich in der sozialen Begegnung aufspannt. Damit positionieren wir uns mit unserer meta-soziologischen Methodenkritik *zwischen* dem *language turn*⁷⁷, einer maßgeblich hermeneutischen Sozialwissenschaft und deren jüngeren *affective turn*⁷⁸ im Anschluss an die empirisch forschende Psychologie, welcher auf die Schwierigkeiten eines versprachlichten Zugangs qualitativer wie auch quantitativer Methoden zu Affekten, Gefühlen und Emotionen reagiert. Im expliziten Anschluss an Bernhard Waldenfels stellt die Arbeit eine elaborierte Überprüfung der Vergemeinschaftung als Prozess der Gewöhnung und Kohabitation dar:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. *Waldenfels 2015a, S. 95*

Diese Zwischenstellung, welche wir einer Theorie der performativen Vergemeinschaftung zuschreiben, lässt sich gut an den Überschneidungen zwischen einer *wertebasierten Vergemeinschaftung* und der *Vergemeinschaftung durch Anerkennung* verdeutlichen. Zudem ist es aufgrund unserer Darstellung der *Einfühlung bei Edith Stein* möglich geworden, eine Achse zwischen Affekten/Emotionen und den Sinninhalten einzufügen. Die Rolle der Phänomenologie für mögliche Theorien der Vergemeinschaftung, welche wir damit zu verdeutlichen versuchen, lässt sich auch in übergeordneten Debatten wiederfinden. So zeichnen sich, Thomas Szanto und Dermot Moran zufolge, die phänomenologischen Beiträge zum philosophischen Diskurs um den Status des „Wir“ dadurch aus, dass die Interpersonalität von Sinn durch ein genuin gemeinschaftliches Engagement erweitert wird, insbesondere mittels „Max Scheler, Edith Stein, Edmund Husserl, Alfred Schütz und Maurice Merleau-Ponty“.⁷⁹ Wenn auch die Rolle des Symbols oder leerer Signifikanten in unserem Vorhaben nur wenig Aufmerksamkeit bekommt, wollen wir an der Übersicht verdeutlichen, dass es für eine vollumfängliche Betrachtung der Vergemeinschaftung dennoch

⁷⁶Beides sind jedoch Aspekte, die berechtigterweise eine Kernstellung in der Debatte um *collective emotions* einnehmen.

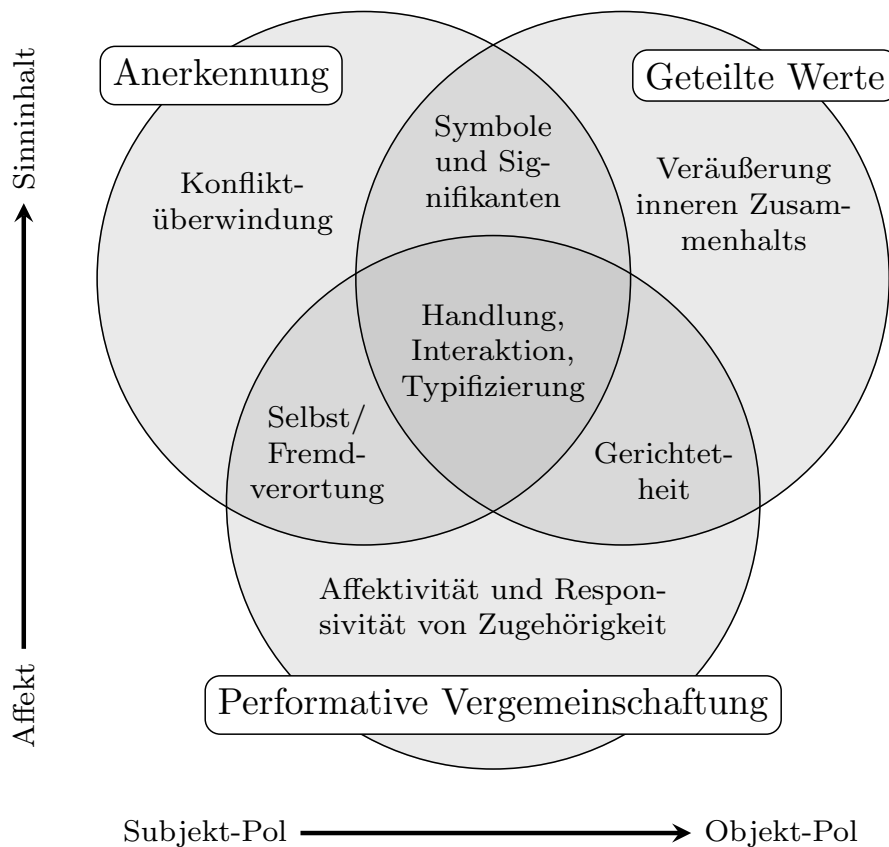
⁷⁷Welcher nicht zuletzt durch Paul Ricoeur produktiv an die Phänomenologie angeschlossen wurde, siehe insb. Ricoeur 2016.

⁷⁸Siehe Cromby 2012.

⁷⁹Szanto und D. Moran 2016.

notwendig sein wird, diese in die Betrachtung miteinzubeziehen. Im Sinne eines arbeits-
 teiligen philosophischen Selbstverständnisses, welches gerade der Phänomenologie tief
 eingeschrieben ist, stellt diese Arbeit einen Beitrag zur Debatte einer phänomenologischen
 Philosophie des Sozialen dar und gerade keinen Versuch ihrer Begründung. Wir erheben
 keinen Anspruch auf eine abgeschlossene Systematisierung der Genese von Gemeinschaft,
 sondern stellen aufgrund unseres methodischen Selbstverständnisses die Möglichkeit einer
 Systematisierung grundsätzlich infrage.

Abbildung 1.2: Anerkennung, geteilte Werte und performative Vergemeinschaftung



2 Phänomenologische Grundlagen performativer Vergemeinschaftung

2.1 Vergemeinschaftung als Transformationsprozess von Fremdheit und Vertrautheit

Die Formulierung einer *Transformation* von Fremdheit und Vertrautheit aus der Überschrift evoziert unterschiedliche Aspekte von Permanenz, Veränderung und Zugänglichkeit, welche wir vorab klären wollen. Wir hatten schon in den Vorüberlegungen angesprochen, dass wir uns nicht auf die Fremdheit oder Vertrautheit des Erfahrungskorrelats beziehen, womit uns auch dessen Permanenz nicht als Anhaltspunkt dienen kann. Zwar nutzen wir in vielen Beispielen die Möglichkeit der Benennung zur Verdeutlichung, das setzende Benennen-Können eines Sachverhalts als fremd oder vertraut ist unserem Themenbereich jedoch merklich nachgelagert. Neben dieser Fremdheit und Vertrautheit eines *Erfahrungs- oder Sinninhalts*, welche wir im Verlauf des Kapitels noch näher bestimmen werden, bleibt noch die Möglichkeit einer fremden oder vertrauten *Erfahrungsweise oder Einstellung* gegenüber dem, was uns in dem Phänomen begegnet. So kann sich etwas in seiner Fremdheit zeigen, indem ihm ein entziehendes oder fliehendes Moment eingeschrieben ist, wie das Lächeln, welches man aufgrund seiner Ambivalenz nicht zu greifen bekommt, das Kunstwerk, das sich einem Zugang widersetzt oder ein Gebrauchsgegenstand, der in seiner Form oder aufgrund von Griffen, Reglern und Knöpfen eine Funktion impliziert, die Funktion selbst sich aber nicht aufklärt. Hier zeigt sich Fremdes als etwas, das sich meinem handelnden Umgang als Nicht-Eigenes widersetzt. Ebenso können Dinge in ihrer Vertrautheit erscheinen, ohne dass die Vertrautheit gleichwertig mit dem Erfahrungsobjekt oder Erfahrungsinhalt ist. Dies wird dort besonders anschaulich, wo uns Dinge „merkwürdig vertraut“ vorkommen und wir keinen Grund für die Vertrautheit anzugeben wissen, vom Blick einer Person über die Gassen des kleinen italienischen Dorfes bis zum Gefühl eines neuen Kleidungsstücks auf der Haut. An diesen Formen der Erfahrungsweise sollen die Veränderung und der affektive Zugang zur Erfahrung von Fremdheit und Vertrautheit nachvollzogen werden. Problematischer ist, die Veränderung der Fremdheit und Vertrautheit als Transformationsprozess selbst in den Griff zu bekommen, da die Beschreibungen auf den unmittelbaren Moment begrenzt erscheinen. Wie erschließen wir uns deren Dauer?

Die Permanenz lässt sich, wenn nicht an den Dingen oder Erfahrungsinhalten selbst, an unserer leiblichen Verankerung in der Welt ausmachen. Fremdheit und Vertrautheit

zeigen sich dem handlungsbefähigten Subjekt in der Beziehung des Leibes und seiner Umgangsmöglichkeit mit der Welt und den anderen Subjekten in ihr. Wenn ich mit einem mir unbekannten Fahrrad oder Auto im Umgang vertrauter werde, sind die beruhigende Sicherheit und das „Absinken“ in die Selbstverständlichkeit ein Teil der Erfahrung und kein nachträgliches Urteil. Auch das Fremdwerden bedarf des handelnden Umgangs und ist wesentlicher Bestandteil der Erfahrung. Wenn ich meinen alten Klassenkameraden Ronnie nach 20 Jahren wiedertreffe, ist die Vertrautheit selbstverständlich angenommen, bis zum Moment einer Irritation in der Begegnung, in dem sich die Fremdheit spürbar zwischen uns schiebt. *Fremdheit und Vertrautheit haben als Affekte einen evaluativen Charakter in Bezug auf die Möglichkeit unseres Umgangs mit dem, was als fremd oder vertraut erscheint.* Als subjektspezifische Umgänglichkeit sind sie in intersubjektiven Erfahrungen gleich doppelt präsent, da ich andere:n Akteur:innen in ihrem fremden und vertrauten Umgang mit mir und der Welt begegne.

Wir können demnach Fremdheit und Vertrautheit als wesentlich subjekt-eigene Parameter der Handlung verstehen, die in ihrer Veränderung selbst erfahrbar werden. Wir blicken somit von dem „eigentlichen“ Anderen oder dem „eigentlichen“ Gemeinsamen ab und schauen auf die Veränderung, welche in der Erfahrung und Handlung des Subjekts nachvollziehbar wird. Es geht an dieser Stelle noch nicht um die Selbst- oder Fremdzuschreibungen des:der Anderen wie „Polizistin“, „Skinhead“ oder „Muslima“ und wie sich in der Identität, in der Rolle oder dem Beruf die Fremdheit und Vertrautheit realisiert. Auch gemeinsame oder fremde Überzeugungen werden vorerst „nur“ als Ergebnis der Transformation beschrieben. Wir beschäftigen uns maßgeblich mit der Mitwahrnehmung und dem Umgang mit jeweils anderen sozialen Akteur:innen und den zugrundeliegenden Strukturen der Erfahrung, mit den begleitenden Affekten und den Sinnhorizonten, welche das gegenseitige Verhalten informieren.

2.1.1 Der:die Immigrant:in

Die eingenommene Perspektive auf die Erfahrungsweise lässt sich an einem Beispiel gut exemplifizieren, welches sich an Alfred Schütz' Essay *Der Fremde* orientiert. Dieser konkretisiert die besondere Situation als Fremde:r für den:die soziale:n Akteur:in wie folgt: „Für diesen Zweck soll der Begriff ‚Fremder‘ einen Erwachsenen unserer Zeit und Zivilisation bedeuten, der von der Gruppe, welcher er sich nähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden mochte. Das hervorragende Beispiel dieser sozialen Situation ist der Immigrant(...).“⁸⁰ Angenommen, mich verschlägt es als Immigrant:in in ein mir unbekanntes Land mit einer mir unbekannten Sprache und für mich unterbestimmten kulturellen Artefakten wie der Kleidung oder der Alltagsgegenstände. Ich entscheide mich dazu, einen Teil meiner Lebenszeit dort zu verbringen und beziehe eine Wohnung am Rande einer kleinen Stadt, welche sich durch eine engmaschige Gemeinschaft auszuzeichnen scheint. Nehmen wir zur Komplexitätsreduktion an, dass auch meine Kleidung und mein Aussehen, meine

⁸⁰Schütz 1972b, S. 53.

Umgangsformen und meine Sprache den Menschen nicht vertraut sind.⁸¹ Mit der Zeit stellt sich jedoch selbst bei minimalem Kontakt Vergemeinschaftung ein. Wenn ich *regelmäßig* morgens mit dem Kaffee in der Hand auf meine Veranda trete und ich in einer gewissen *Regelmäßigkeit* andere Menschen ihrem Tagwerk nachgehen sehe, gewöhnen wir uns an die bloße Präsenz des:der Anderen. Selbst wenn wir uns nie zueinander verhalten, nie winken oder lächeln und nicht einmal unsere Gesichtszüge erkennbar sind, wenn wir demnach weder gegenseitige Anerkennungsakte vollziehen können noch Werte und Überzeugungen teilen, entsteht gegenseitige Vertrautheit aus der Kohabitation. Es reicht vollkommen aus, dass ein Faktor im Umgang erwartbar ist, der morgendliche Kaffee oder das jeweilige Tagwerk, und dass kein Teil der Erfahrung mit meinen noch verhältnismäßig allgemeinen und diffusen Erwartungen des Umgangs „Kaffee trinkend sehe ich andere Menschen“ bricht. Allein durch das gegenseitige Ausgesetzt-Sein – ohne dass eine problematische Situation eintritt – werden die Bewohner:innen langsam zu meinen Nachbar:innen und ich zu deren Nachbar. Ein guter Anhaltspunkt dafür ist die Veränderung des affektiven Verhältnisses zueinander. So würde uns beispielsweise das Fehlen des:der Anderen negativ auffallen, vielleicht sogar Sorge wecken. Und falls es nach einiger Zeit der Gewöhnung zu einer Interaktion kommen sollte, würde sie auf besseren Boden stehen als zu Beginn meines Zuzugs. Denn in der Zeit minimalen Kontaktes haben wir uns an die Existenz des:der anderen gewöhnt und erste allgemein-typische Aspekte zugeordnet, Ich als Typus „Morgens-Heißgetränk-Trinker:in“, meine Nachbar:innen als Typus „Früh-aufstehende-Arbeiter:in“. Wir nehmen gegenseitig einen bestimmbaren Bereich unserer Lebenswelt ein, da wir uns in einer Weise erleben, welche den gegenseitigen Umgang vorhersehbarer macht, auch ohne miteinander direkt umgegangen zu sein.

Doch die Gefahr einer unerfüllten Erwartung, welche in eine problematische Situation oder einen Konflikt münden kann, ist durch den relativ kleinen Raum der Vertrautheit während meines morgendlichen Kaffees noch sehr hoch. Besonders bei komplexen Gesellschaften mit zahlreichen Konventionen wird dies augenscheinlich. Schon in der Begrüßung können zahllose Irritationen auftreten: Wer sollte sie initiieren und in welcher Form, per Wangenkuss, Händeschütteln, Umarmen, Zunicken, Verbeugen oder nur Zulächeln? Zudem kann selbst ungerichtetes Verhalten im gemeinsamen Handlungsraum problematische Situationen nach sich ziehen. Wenn beispielsweise mein morgendlicher Kaffee moralische Überzeugungen verletzt, dann wird Vergemeinschaftung früh unterbunden. Etwa wenn Heißgetränke in der Stadt erst nach getaner Arbeit getrunken werden würden, da sie als Belohnung und zum Ausklang des Tages fungieren. Doch das alltägliche Leben ist nicht der einzige Ausgangspunkt für derlei Irritationsmomente. Wenn es beispielsweise die Tradition in der Stadt gibt, einmal im Monat als mahnendes Erinnerungs-Schauspiel einen schreienden und sich wehrenden Menschen, welcher von drei bis vier anderen Menschen

⁸¹Hier zeigt sich der offensichtlich hypothetische Teil des Beispiels, da es durch den Kolonialismus und dessen Kontinuität im Neokolonialismus des heutigen Europas und Amerikas keine Stadt auf der Erde gibt, welche nicht irgendeine Einstellung zu einem weißen cis Mann mit europäisch-westlichen Umgangsformen entwickelt hat.

entführt wurde, durch die Straßen zu schleifen, zeigt sich mir als eine problematische Strafverfolgung, was eigentlich eine kulturelle Erinnerungspraxis ist. Da ich die Situation nicht als Tradition oder Ritual entziffere, erlebe ich das Spektakel als allgemeine Gefährdung im Alltag. In beiden Situationen fehlt eine Vertrautheit mit der Fremdwelt des:der anderen, was dazu führt, dass die Situation an den eigenen Erwartungen gemessen wird. Der resultierende Erwartungsbruch, welcher beiden fiktiven Erfahrungen eingeschrieben ist, verhindert trotz gegenseitiger Ausgesetzttheit und Gewöhnung eine gemeinschaftliche Nähe. Wir werden zwar miteinander vertrauter und das Verhalten ist erwartbarer, jedoch in dessen Wiederholung der Fremdheit, da der bestehende Erfahrungshorizont das Verhalten nur in Opposition zu den eigenen Motiven, Vorstellungen und Relevanzen erscheinen lässt. Eine darauffolgende Interaktion würde auf schlechteren Füßen stehen als noch zu Beginn meines Zuzugs. Dabei können wir mit Schütz hervorheben, dass es sich nicht um eine Differenz des bloßen Wissens handelt. Es ist kein rein epistemisches Problem, denn selbst beim Wissen über die Relevanz des späten Kaffees oder der gespielten Hatz können diese der eigenen Vorstellung des richtigen Verhaltens nichtsdestotrotz widersprechen. Noch bevor epistemische oder moralische „Lösungen“ vorgeschlagen werden können, bleibt der Moment der Irritation erhalten, welcher immer von der Situation des selbstverständlichen Umgangs miteinander ausgeht:

Das Wissen, das diesen kulturellen und zivilisatorischen Mustern entspricht, hat seine Evidenz in sich selbst – oder es wird vielmehr aus Mangel an gegenteiliger Evidenz fraglos hingenommen. Es ist ein Wissen von vertrauenswürdigen *Rezepten*, um damit die soziale Welt auszulegen und um mit Dingen und Menschen umzugehen, damit die besten Resultate in jeder Situation mit einem Minimum von Anstrengung und bei Vermeidung unerwünschter Konsequenzen erlangt werden können.

Hervorh. im Original, Schütz 1972b, S. 57 f.

Die Bindung an den eigentlichen Umgang miteinander ist hier wesentlich, da sich hier in Gegenseitigkeit Verhaltensweisen bewähren und Vertrautheit gestiftet wird. Sollte es nie zu einer handelnden Interaktion kommen, egal ob vorgelagerte Erfahrungen die Situation als problematische charakterisieren oder nicht, bleibt die mögliche (Un-)Gemeinschaftlichkeit nur hypothetisch. Wir müssen uns in einem gemeinsamen Handlungsraum befinden, damit sich die unzähligen möglichen Gründe erfolgreicher oder misslingender Gemeinschaft in ihrer Gegenseitigkeit realisieren können. *Vergemeinschaftung muss sich in einer gemeinsamen Erfahrung realisieren, damit dem Was des Miteinander eine intentionale Einstellung des:der Anderen zugeordnet werden kann.* Ab wann wir dem:der Anderen dieses Was einer intentionalen Einstellung zuschreiben können, variiert unter Subjekten, Gruppen und Gesellschaften. Die explizite Mitteilung im Miteinander ist einer der klarsten Fälle und in den Diskursen zur Anerkennung und den geteilten Werten gut abgebildet. Besonders aufgrund der Reziprozität und der Reflexivität, welche dem Sprechakt eingeschrieben ist. Unser Beispiel des:der Immigrierenden bietet diese Chance jedoch nicht. Auch bloße einseitige Auseinandersetzung mit dem Wissen und den Verhaltensweisen fremder Gemeinschaften

kann als Vorbereitung dienlich sein, wird jedoch nie die Form des „vertrauenswerten Rezeptes“ annehmen, dem in Selbstverständlichkeit gefolgt wird. Dieser Schritt in die Ermöglichung der Selbstverständlichkeit des Verhaltens ist ein wesentlichster Bestandteil für die Gemeinschaftlichkeit: „Der frühere Zuschauer springt sozusagen vom Parkett auf die Bühne, er wird ein Mitglied des Ensembles, tritt als Partner in die sozialen Beziehungen seiner Mit-Spieler und nimmt von nun an am Spielgeschehen teil.“⁸²

Wenn ich meinem neuen Nachbarn grüßend einen Kaffee anbiete, wäre dies ein solcher Fall, in dem der Erfahrungshorizont angeglichen werden kann. Jedoch sind diese Umgangsformen nicht auf reflexive Sprechakte begrenzt. Kleinste Veränderungen im Umgang bis zum bloßen Ausbleiben der Auffälligkeit, welche uns nicht mehr als Fremde:n herausstechen lässt, geben uns die Möglichkeit, dem:der Anderen eine intentionale Einstellung zuzuschreiben. Das Ausbleiben gegenseitiger überraschter, interessierter oder irritierter Blicke zwischen der Veranda und der Straße fällt beispielsweise hierunter, da sie eine höhere Selbstverständlichkeit der Mitwesenheit bezeugen, die nicht mehr von der anfänglichen Zurückhaltung bestimmt ist. Dabei sind wir nicht auf gegenseitig gerichtetes Verhalten begrenzt. Auch der gemeinsame Umgang mit einem Gegenstand und besonders mit einem:einer Dritten zeichnet einen Interaktionsraum nach, welcher das Miteinander in einer gemeinsamen Welt informiert. Schütz stellt heraus, dass die festgeschriebenen Typologien des anonymen Wissens nicht einfach „angewandt“ werden. In der Interaktion fallen die mitgebrachten Zuschreibungen auseinander und erhalten einen *umweltlichen Charakter*; „(i)hre (rationale) Entferntheit wandelt sich zu (affektiver) Nähe.“⁸³ Diese soziale Situation der Interaktion, welche wir als Begegnung oder als *zwischenmenschliches Widerfahrnis* charakterisieren, nehmen wir zur Grundlage unserer Untersuchung. Erst in der Gegenseitigkeit des Verhalten-Könnens bewährt sich Vergemeinschaftung. Erst hier kann ein deskriptiver Zugang ansetzen, dessen Ergebnisse sich aus seiner eigenen methodischen Eingrenzung falsifizieren lassen. Für das Widerfahrnis im Zwischenraum gemeinsamen Handelns ist wesentlich, dass es einen gemeinsamen Referenzpunkt in der Welt gibt. Wir können das Verhalten mitverfolgen und es besteht die Möglichkeit der Intervention. Letzteres ist vom Grad des möglichen konfligierenden Verhaltens abhängig und hierarchisch unterschiedlich ausgeprägt. Auch wenn trotz ablehnender Einstellung andere Gründe die Intervention verhindern, etabliert sich eine „konfliktfreie“, aber problematische Kohabitation im gegenseitigen So-ohne-Intervention-handeln-Könnend und Trotz-Auffälligkeit-nicht-intervenieren-Müssend. Diese graduelle Verschiebung des Handeln-Könnens markiert den Übergang, an dem wir in der Lage sind, von erfolgreicher Vergemeinschaftung sprechen zu können.

Für diese Skizze fällt jedoch ein Faktor ins Auge, welcher innerhalb der Vergemeinschaftung aufgrund geteilter Werte oder der Anerkennungstheorie inhärent unzulässig wäre. Bis zu diesem Punkt ist unsere Darstellung der Vergemeinschaftung mit der Beschreibung eines einzelnen Subjekts ausgekommen, ohne dass etwas Gemeinsames in der dialogischen Situation thematisch wurde. Das Anerkennungsverhältnis oder der Wertediskurs sind jedoch

⁸²Schütz 1972b, S. 60.

⁸³Hinzufügung G. H., ebd., S. 60.

nur die offensichtlicheren Formen eines handlungsbefähigten Miteinander, welche uns von dem sich hier ankündigenden Solipsismus bewahren können. Fremdheit und Vertrautheit in Kopräsenz stellt sich im Kontext der Vergemeinschaftung als dreigliedriges Verhältnis heraus: Es ist ein Verhältnis zwischen mir – und damit meinen intentionalen Einstellungen –, den intentionalen Einstellung des:der Anderen und dem Etwas, dem gegenüber eine intentionale Einstellung eingenommen wird. In der gemeinsamen Lebenswelt erscheinen Dinge immer auch in ihrer Umgänglichkeit für andere. Das eigentliche Bindeglied ist jedoch nicht „ausschließlich“ das Etwas, wie die Kaffeetasse oder das Ritual der Hatz. Es ist die Einbettung des Etwas in einen gemeinsamen Handlungsraum, in dem mitteilend verhalten wird. Der *umweltliche Charakter* der Orientierungsschemata zeigt sich auch am bloßen Umgang mit der Welt, wie beim morgendlichen Trinken aus der Kaffeetasse, dem keine intendierte Mitteilung eingeschrieben ist. Nichtsdestotrotz ermöglicht die leibliche Mitwesenheit einen einführenden Zugang zu meinen Affekten und Emotionen und deren Erfüllungstendenz. Auch wenn Schütz die Rolle der Affektivität und der Einfühlung, die wir mit Edith Stein im Kapitel *Einführende Vergemeinschaftung* darstellten, methodisch nicht erschlossen hat, verweist er auf die wesentliche Rolle der leiblichen Mitwesenheit, die noch vor jedem kommunikativen Verhalten dieses fundiert. Diese Möglichkeit der gegenseitigen Abhängigkeit in Kohabitation hat er mit der Formulierung des Zusammen-Alterns pointiert festgehalten:

Ich erfahre einen anderen Menschen unmittelbar nur dann, wenn er mit mir einen gemeinsamen Sektor des lebensweltlichen Raums und der Weltzeit teilt. Nur dann erscheint mir der Andere in seiner Leiblichkeit: Sein Körper ist für mich ein wahrnehmbares und auslegbares Ausdrucksfeld, das mir sein bewußtes Leben erschließt. Nur dann ist es möglich, daß mein Bewußtseinsstrom und sein Bewußtseinsstrom in echter Gleichzeitigkeit verlaufen können: Er und ich altern zusammen.

Schütz und Luckmann 2017, S. 101

Zur Annäherung an das gemeinsame Altern schlagen wir die pragmatische Einstellung des alltäglichen Lebens vor, in dem wir in gegenseitiger Planverfolgung und Planüberschneidung einen spezifischen Zwischenraum gestalten. Die Konstellationen der „unproblematischen“ Teilhabe am Verhalten stellt die Grundlage für das, was im Kapitel *Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft* als besonderer Appell der Miterfahrung in den Blick kommt. Es handelt sich hierbei um einen Appell, in dem sich der Zwischenraum ausdrückt und der im Politischen sowie im Religiösen in unterschiedliche Spielarten der Zeugenschaft mündet.⁸⁴ Im Zeugnis nimmt die intentionale Einstellung des:der Anderen ihren Ausgangspunkt in seinem:ihrer zu bezeugenden Umgang mit der Welt. Das Zeugnis sagt genauso viel über die Situiertheit und Situation des:der Zeugnis-Ablegenden aus, wie über

⁸⁴Mit dem Begriff der Zeugenschaft ist ein Anschluss an Diskurse möglich, welche selbst nicht in der Phänomenologie angesiedelt sein müssen, da diese die Möglichkeit einer Beschreibung in der Ersten-Person-Perspektive erhalten und die Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer als Phänomen ernst nehmen.

das Bezeugte. Und das gemeinsame Bezeugen in Versammlungen und Zusammenkünften stellt eine besondere Form des Verhältnisses her, wenn beispielsweise meine Nachbar:innen sich über meinen frevelhaften morgendlichen Kaffeekonsum mehr affektiv als reflexiv in sich zugeworfenen Blicken austauschen. Als expliziter Ausdruck der eigenen Einstellung wird nicht nur eine Einstellung mir gegenüber abgeglichen, sondern ein Verhältnis zum gemeinsamen Zwischenraum hergestellt, in dem ich aufgrund wiederholten Verstoßes gegen die Konvention in affektiver Entfernung und Fremdheit erscheine.

Die Formen des intentionalen Verhaltens innerhalb des gemeinsamen Handlungsraums sind überaus vielfältig, da sie von gesellschaftlichen und kulturellen Sedimentierungen und Habitualisierungen informiert sind, welche ganz unterschiedliche Themenbereiche und Sinnkontexte betreffen können. Wenn wir gemeinsam zur Rockmusik *headbangen*, aber auch wenn wir uns nach einer Gefahrensituation bekreuzigen oder wenn wir gähmend die Hand vor dem Mund nehmen, bilden wir unser Verhältnis zur Welt ab, ohne in ein direktes Verhältnis zum:zur Anderen zu treten. Auch der digitale Raum und der Umgang mit Inhalten auf sozialen Netzwerken, denen die Teilhabe der Erfahrung interaktiv im *like*, *share*, *comment* oder im *live chat* eingeschrieben ist, fällt darunter. Wir müssen den:die Andere:n in ihrem Umgang mit der Welt miterleben, damit diese:r in seiner:ihrer intentionalen Einstellung zum Gemeinsamen des Miteinander erfahrbar wird, sei es die gemeinsame Freude an der Rockmusik, das Vertrauen auf Gottes Hilfe in der Not oder die gemeinsame „gute Erziehung“. Diese Erfahrungsweisen sind maßgeblich von der Offenheit begrenzt, in der abweichendes Verhalten möglich ist. So bleibt die Vergemeinschaftung bei einer Demonstration oder einem religiösen Ritual aus, bei denen wir nur aufgrund von Verpflichtung teilnehmen, bei denen Ausdrucksgeschehen ausbleibt und deren Ablauf keine repressionsfreie Möglichkeit abweichenden Verhaltens offenlassen. Damit wir ein vertrautes Verhältnis zu anderen sozialen Akteur:innen aufbauen können, müssen sie sich *relativ* frei zur Umwelt verhalten können.⁸⁵ Diese Freiheit steht nicht im Kontrast zu den bewährten und vertrauten Umgangsformen und Rollenverteilungen, welche den gegenseitigen Umgang einer Gruppe garantieren. Nur vor deren Horizont lässt sich Verhalten in seiner Freiheit verstehen. Denn etablierte Rollen erscheinen der Gemeinschaft nicht als Zwang oder Widerstand, sondern als Mittel, um soziale Situationen einzuschätzen und sich im Zwischenraum gemeinsamen Handelns zu orientieren. Es sind Hintergrundüberzeugungen, welche für die Vertrauten nur im Bruch in den Blick kommen, welche für den:die Fremden jedoch selbst eine Herausforderung sind:

Mit anderen Worten, die Kultur- und Zivilisationsmuster der Gruppe, welcher sich der Fremde nähert, sind für ihn kein Schutz, sondern ein Feld des Abenteuers, keine Selbstverständlichkeit, sondern ein fragwürdiges Unter-

⁸⁵Relativ meint hier: im Verhältnis zu den bestehenden Grenzen des Verhalten-Könnens. In Erlebnissräumen extremer Unfreiheit, wie in der Sklaverei oder in Arbeits- und Vernichtungslagern ist ein „widerständiger Blick“ schon Ausdruck einer relativen Freiheit, die von den Mitmenschen auch als eine solche wahrgenommen und möglicherweise bewundert oder sanktioniert werden kann.

suchungsthema, kein Mittel um problematische Situationen zu analysieren, sondern eine problematische Situation selbst und eine, die hart zu meistern ist.

Schütz 1972b, S. 67

An diesen ersten naiv-beschreibenden Annäherungen lassen sich für uns gleich mehrere Erkenntnisse in Bezug auf unsere Vorüberlegungen abbilden. Zum einen kann Gemeinschaft unabhängig von Anerkennungsakten eintreten, jedoch nicht unabhängig von einer grundlegenden Gegenseitigkeit, so wie wir sie beispielsweise bei der bloßen Gewöhnung in der Mitbewohnerschaft beschreiben konnten. Zum anderen sind gemeinsame Werte als Horizont zwar hilfreich, aber nicht notwendig für die Gemeinschaft. Der Fokus auf die *Möglichkeit konflikthaften Verhaltens* legt jedoch eine wesentliche Funktion gemeinsamer Werte frei. Deren wichtige Rolle erklärt sich daraus, dass mit einer gemeinsamen Basis der Evaluation problematische Situationen vermieden werden, ohne abweichendes Verhalten grundsätzlich auszuschließen. Diese Vorbeugefunktion von Verfremdung macht den Werteabgleich und die gemeinsame Wertevermittlung zu einer wesentlichen, aber nachgelagerten Funktion für den Erhalt und die Ausbreitung von Gemeinschaftlichkeit. Abschließend muss sich Gemeinschaft im gegenseitigen Verhalten bestätigen. Die vielen Abhängigkeiten dieser Mitbewohnerschaft werden durch die Wahl der Beispiele immer wieder kontextualisiert, wie der Grad körperlicher Nähe, der Synchronisation von Verhalten und die Weisen der Bündelung von Aufmerksamkeit, bis hin zur Anonymität der sozialen Verhältnisse. Die Anonymität changiert zwischen den Eindrücken konkreter Individuen und dem hochgradig typisierten und idealisierten Umgang in einer Gesellschaft, der auf Konventionen und Rollenverteilung zurückgeht. Die Transformation von Fremdheit und Vertrautheit als methodologischen Parameter zu wählen löst zwar diese Komplexität und Breite nicht auf, jedoch ist es die Hoffnung des bescheidenen Autors, dass dies jene im besten Fall methodisch handhabbar und umgänglich machen.

Wir befinden uns mit der facettenreichen Vielfalt sozialer Unterscheidbarkeit in spürbarer Nähe zu Sophie Loidolts Analysen zur Pluralität im Werke Hannah Arendts. Die Pluralität kann stark verkürzt als Nebeneinander von freien und einzigartigen Subjekten im gegenseitigen Sprechen, Handeln und Urteilen verstanden werden. Doch handelt es sich hier weniger um eine deskriptive Bestandsaufnahme, so wie wir es im Sinn haben, sondern um ein Ideal des Umgangs, dass das Politische konstituiert.⁸⁶ Hier können wir deren Zugang zur verdeutlichenden Abgrenzung nutzen. Denn die Grundlage dieser deziert *politischen* Pluralität ist ihr *ontologisches Fundament*⁸⁷, welches als „Faktum“ der Tatsache zugrunde liegt, „daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.“⁸⁸ Im Gegensatz zu Arendt schauen wir – zumindest in dieser

⁸⁶Im Kontext der politischen Gemeinschaftlichkeit gehen wir ausführlicher auf die beeindruckende Aufarbeitung Loidolts ein, siehe Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt*.

⁸⁷Sophie Loidolt nimmt sich zum Ziel, dieses Fundament aus einer phänomenologischen Position heraus ernstzunehmen, da sie diese Grundlegungsfunktion in der breiten Arendt-Rezeption vermisst, siehe Loidolt 2018, S. 156–159.

⁸⁸Arendt 2011, S. 14.

frühen Bestimmung performativer Vergemeinschaftung – nicht auf die Art und Weise, wie die politische Pluralität auf dem Faktum der Pluralität aufbaut. Uns interessieren gemeinsame Erfahrungen, welche aus der „vopolitischen“ Kohabitation verstanden werden können und in denen das Miteinander – unter Umständen auch *als* etwas Politisches – gemeinsam geformt, gelebt und belebt wird. Wo sich Arendt für das „Wir“ als eine Vielheit nichtobjektifizierter anderer interessiert,⁸⁹ als Pluralität, „die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist“⁹⁰, betrachten wir dieses Wir als *eines* der möglichen Ergebnisse vergemeinschaftender Kohabitation unter anderen. Für uns sind auch weniger wünschenswerte Formen des Wir interessant, welche beispielsweise die Einzigartigkeit mithilfe von Objektifizierung begrenzen. Wir nehmen die kritisch-politische Fragestellung Arendts ernst, aber methodisch nur indirekt auf, da unser deskriptiver Zugang spezifische Kritik ermöglicht, ohne Gesellschaftskritik in den Zugang strukturell einzubetten. Die beispielhafte Situation des:der Immigrant:in, die in jedem Moment zu Kippen droht und in der der gemeinschaftliche „Wert“ ausschließlich aus der pragmatisch-alltäglichen Einstellung begründet wird, macht den Unterschied der Perspektive hoffentlich deutlich.

Zudem ist es uns mit dem einführenden Gedankenexperiment gelungen, ein Beispiel für Vergemeinschaftung zu finden, welches sich nicht in Versammlungen und Zusammenkünften abspielt, jedoch die zentralen Momente performativer Vergemeinschaftung in Versammlungen und Zusammenkünften bereits ankündigt. Und auch wenn unwillige Lesende das Gedankenexperiment noch als sehr absonderlichen Spezialfall abtun könnten, macht es ein integrales Zusammenspiel an möglichen kognitiv-sinnhaften und affektiv-emotionalen Kompetenzen deutlich, auch ohne eine sprachliche Kommunikation von geteilten Sinngehalten in die Beschreibung mitaufzunehmen. Allein die Möglichkeit einer Situation wie dieser gibt gerechtfertigten Anlass, Vergemeinschaftung abseits von spezifischen Sinn und Überzeugungen in den Fokus zu nehmen und die facettenreiche Kohabitation grundsätzlich in ihrem Einfluss auf Affekte, Emotionen und Handlungsentwürfe zu betrachten. Der gemeinsame Handlungsraum als Begegnungs- wie auch Grenzzone der Kohabitation ist für das Vorhaben wesentlich. Auch wenn der gemeinsame Sinn nur horizonthaft betrachtet wird, haben wir damit nicht gleich die Frage nach der sinnhaften Auslegung der Welt verlassen. Wir wollen vielmehr zwei Kategorien der Sinn-Auslegung bergen, welche Schütz explizit benennt, auch wenn er sich auf die Vertrautheit konzentriert: „Fremdheit und Vertrautheit sind nicht auf das soziale Feld beschränkt, sondern sind allgemeine Kategorien unserer Auslegung der Welt.“⁹¹ So lässt sich Gemeinschaftlichkeit als „Nähe“ sozialer Akteur:innen in ihrer Verortung in und ihrer Orientierung zur Welt beschreiben. „Dann werden diese Muster und Elemente für den Neuankömmling eine Selbstverständlichkeit, ein unbefragbarer Lebensstil, Obdach und Schutz. Aber dann ist der Fremde kein Fremder

⁸⁹Vgl. hierzu Loidolt 2018, S. 178.

⁹⁰Arendt 2011, S. 165.

⁹¹Schütz 1972b, S. 69.

mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst(.)“⁹², wie Schütz als Abschluss seiner Untersuchung immigrierender Personen feststellt.

Bei unserem Fokus auf den gegenseitigen Umgang muss eingeräumt werden, dass gemeinsame Sprache ungemein hilfreich ist, um unproblematische Mitbewohnerschaft zu ermöglichen. Zudem mündet die Mitteilung von Wünschen, Bedürfnissen, Abneigungen usw. in ein deutlicheres Verhältnis des:der Anderen zur Welt, welches sich insoweit in seiner Passgenauigkeit bewährt, insoweit die Mitteilung sich mit dem Verhalten deckt. Die Motivation unseres „sprachlosen“ Beispiels war es, den Minimalanspruch zu klären, welcher für eine erfolgreiche Vergemeinschaftung nötig ist. Und geteilte Sprache, sprachlich mitgeteilte Werte oder reziproke Anerkennung auf dem Boden des Dissens sind dafür nicht nötig. Würden wir unser Vergemeinschaftungskonzept in diesen Situationen verankern, würden wesentliche Aspekte der Gemeinschaftlichkeit methodisch ausgeschlossen werden. Hier lässt sich das Interesse an der jeweiligen Ordnung dem Interesse an ihrer außerordentlichen Destabilisierung und Neukonstitution entgegenstellen, welche in der Rolle des:der Immigrant:in paradigmatisch ist. Diese gegenüberstellende Einschätzung lässt sich Ilja Srubar zufolge auch innerhalb der Soziologie finden:

Während die soziologische Theorie an dieser Stelle ihre Aufmerksamkeit eher den Ordnungsmechanismen widmet, die die Annahme von Kommunikation motivieren oder erzwingen und so das Wirken des anarchischen Fremden aus den Augen verliert, verfolgt die responsive Phänomenologie seine Spuren weiter, indem sie zeigt, dass die appellative Zugkraft des Fremden nicht auf den Bereich des sprachlichen Diskurses beschränkt ist.

Srubar 2018, S. 25

Auch wenn wir die reflexiven Verhältnisse sozialer Akteur:innen zu ihrer Gemeinschaftszugehörigkeit nur zur Verdeutlichung heranziehen, kann unser Zugang über die Prozesse der Wissensgenese, welche dem „anarchischen Fremden“ nachgelagert sind, bruchlos an diese anschließen. Die Fremdheit und Vertrautheit gegenüber einzelnen Sprechakten wird in der Performativität des gemeinsamen Umgangs ebenso besprechbar, wie sie beispielsweise im Umgang mit Szene-Sprache, beim Dialekt und als Teil der gesellschaftlichen Distinktion durch einen *guten Ton* deutlich werden. Gemeinsamer Gesang, Sprechchöre wie auch synchroner sprachlicher Ausdruck – zu denken wäre an das sprichwörtliche Amen in der Kirche – nehmen eine Schlüsselposition unserer Untersuchung ein. Ohne uns von deren Inhalt verzaubern zu lassen, wollen wir am Umgang mit ihnen deren Magie in ihrer Erfahrbarkeit aufzeigen. Die Möglichkeit des Miteinander-Sprechens nimmt auf das Vorhaben einen maßgeblichen Einfluss. Den Fundierungsanspruch der Sprache, welcher in vielen Theorien von Vergemeinschaftungsprozessen implizit ist, teilen wir jedoch explizit nicht. Auch deshalb, da der Sprachgemeinschaft sowie der Sprachverwandtschaft eine Werte-Homogenisierung eingeschrieben sind, welche eine wesentliche Rolle für die Fremdenfeindlichkeit in den Ländern Mitteleuropas spielt, inklusive deren Folgen in der Mordmaschinerie, welche an der europäischen Außengrenze eingerichtet wurde.

⁹²Schütz 1972b, S. 69.

2.1.2 Wem ist was fremd oder vertraut?

Nun stellt sich anschließend an unser Plädoyer für eine pragmatisch-performative Vergemeinschaftung die Frage, von wo ausgehend der handelnde Umgang mit der Welt gedacht wird und worauf sich der Umgang bezieht. Eine Alltagsevidenz ist dabei ausschlaggebend, welche am Beispiel des:der Immigrant:in durchschien. Uns erscheinen relativ abgeschlossene und bestimmbare Gemeinschaften und wir stehen in einem Verhältnis der Fremdheit oder Vertrautheit zu diesen. Wir begegnen über den Tag unzählige Male sozialen Akteur:innen in ihrer Rolle als Stellvertreter:innen eines Typus, wie bei der Mechanikerin als Berufs-Typus, dem Rollen-Typus der Studentin oder eines familiären, politischen, kulturellen oder religiösen Gemeinschafts-Typus.⁹³ Zu klären ist hier, ob der jeweilige Typus in seiner Fremdheit oder Vertrautheit erscheint und als Einheit auftritt oder dessen Überzeugungen oder Inhalte uns fremd oder vertraut sind. Oder handelt es sich vielmehr um die fremden und vertrauten Interaktionen mit Akteur:innen, die immer auch in ihrer Typik erscheinen? Demgegenüber unterscheidet sich die Situation maßgeblich, wenn aus der Position der Gemeinschaft gehandelt, gesprochen, gefühlt oder gedacht wird. So ist es denkbar, dass eine soziale Akteurin aufgrund ihrer aus der Fremde „zuschriebenen“ Zugehörigkeit als individuelle Stellvertreterin eines Typus auftritt und in jedem Verhalt diese auferlegte Gemeinschaft zu vertreten scheint. Sie *fühlt* sich als zugehörig im Blicke des:der Anderen und sie muss sich zu dieser Zuordnung verhalten. Oder Akteur:innen fühlen sich *als* Gemeinschaft, da *Gleiches* gefühlt wird. Gemeinschaftliche Zugehörigkeit zeigt sich zudem affektiv „in“ einzelnen Akteur:innen, wenn beispielsweise aus Verantwortung für die Gemeinschaft individuelle Interesse zurückstellt werden.

Wie die Vielfalt der Zusammenhänge schon erahnen lässt, ist die Gemeinschaft selbst ein noch viel größeres Problem als unsere „kleine“ Frage der performativen Vergemeinschaftung, welche nur einen Aspekt der Genese von Gemeinschaft im Blick hat. Wir erproben daher nur skizzenhaft einige Erfahrungen und Konzepte von Gemeinschaft, um für die weitere Untersuchung der Fremdheit und Vertrautheit Grenzsteine abzustecken, die sich mehr vom Ausgeschlossenen als vom Eingeschlossenen her begründen.

Wir können mit einer Gemeinschaft umgehen oder als Teil der Gemeinschaft agieren. Doch handelt es sich hier um das gleiche Etwas oder ist die eigene und fremde Gemeinschaft wesentlich unterschiedlich? In Anlehnung an unsere Vorüberlegung der Einfühlung wollen wir dafür argumentieren, dass sich nicht das Wesen der Gemeinschaften unterscheidet, sondern die Weise, wie sie uns gegenwärtig sind. Sind wir Teil einer Gemeinschaft, dann sind uns die damit zusammenhängenden Motive und Relevanzen, die Affekte und Emotionen wie auch die Überzeugungen und Ideale *originär* gegeben. Das heißt jedoch nicht, dass die Teilhabe an diesen Motiven, Affekten und Überzeugungen unter den Zugehörigen

⁹³Formen der Typisierung und Typik werden im Verlauf der Untersuchung noch ausführlicher differenziert. In der allgemeinsten Form handelt es sich um einen Sinnzusammenhang, welcher unterschiedliche Bestimmungen (mit Öl befleckt, handwerklich begabt, mit Werkzeug ausgestattet) in einer Einheit (Mechanikerin) vereint. Sollte der Begriff der Typik in dem hier noch allgemeinen Gebrauch für den:die Leser:in allzu große Schwierigkeiten bergen, siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 313–328.

unbezweifelbar ist. Es meint nur, dass die Erfahrung *als* Zugehörigkeitserfahrung nicht bezweifelt werden kann. Auch dann, wenn die Gründe dafür im Nachhinein korrigiert werden müssen, da sich herausgestellt hat, dass das Zugehörigkeitsgefühl unbegründet gewesen ist. Es bleibt nichtsdestotrotz unbezweifelbar, dass ich mich in diesem Moment *als* zugehörig erfahren habe. Dies trifft genauso auf Fremdzuschreibungen im Blick anderer zu wie auch auf die Formen der Gemeinschaftlichkeit, welche durch eigene Emotionen, Verhaltensweisen und Überzeugungen motiviert sind. Gehen wir mit einer anderen Gemeinschaft um, sind uns *deren* Motive und Relevanzen, deren Affekte und Emotionen wie auch deren Überzeugungen und Ideale *nicht-originär* gegenwärtig. Sie sind mir wie Aspekte meiner eigenen vergangenen Zugehörigkeit gegeben, wie beispielsweise bei der Fangemeinschaft, zu der ich mich in meiner Jugend zugehörig gefühlt habe, deren Teil ich jetzt jedoch nicht mehr bin. Auch wenn ich viel über die Gemeinschaft weiß, ist die gelebte Erfahrung nicht mehr von originärer Zugehörigkeit geprägt. Ich bewege mich nicht mehr in der nötigen Selbstverständlichkeit und Vertrautheit in ihr. In der fremden und vergangenen Zugehörigkeit kann ich vertraut mit den Inhalten, Überzeugungen, Motiven und Verhaltensweisen gewesen sein, sogar vertrauter als mit dem Sinn der eigenen gelebten Zugehörigkeit, im Umgang mit diesen erscheinen sie jedoch als etwas Äußerliches und Fremdes, so als würde ich sie nur vorspielen können. Auch wenn sich der Zu- und Umgang zur Gemeinschaft unterscheidet in der originären und nicht-originären Vergegenwärtigung unterscheidet, erscheint mir die Weise der Gemeinschaft wesentlich gleich.

Dies erleichtert unsere Untersuchung, da wir in unserer Frage nach dem Woher und dem Worauf das Gleiche besprechen. Würde sich zeigen, dass Gemeinschaft nur ein Konstrukt zur Handlungsorientierung ist oder (1) Gemeinschaft als „echtes“ Erfahrungssubjekt einem Erlebnisstrom der Präsenz besitzt, dass Gemeinschaft (2) emotionale Zustände hat oder (3) als Akteur:in sich zur Welt verhält, dann träfe dies auf die eigene wie auf die fremde Gemeinschaft in unterschiedlicher Vergegenwärtigung gleichermaßen zu.

(1) Die erst Annahme eines Jetzt im *Erlebnisstrom* des Gemeinschaftssubjekts, welches in seiner „erinnernden“ Retention und „erwartenden“ Protention in den Erfahrungsverlauf eingebettet ist, lässt sich aufgrund unserer Methode ausschließen.⁹⁴ Die letztendliche Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer, vor der das Problem der Vergemeinschaftung überhaupt erst gestellt werden kann, wirft uns immer auf die Erfahrung des Individualsubjekts im Verhältnis zum:zur anderen zurück. Selbst wenn es ein Gruppenbewusstsein gibt, welches sich vom eigenen Individualbewusstsein unterscheidet, müssen wir ihm eine analoge Unzugänglichkeit zugestehen. Dies ist unabhängig davon, ob komplexe Interaktionsformen in der Sozialpsychologie damit zugänglich werden oder der historische Werdegang mit gesellschaftlichen Bewusstseinsformen beschrieben werden kann. Aufgrund der Fremdheit des fremden Bewusstseins, welches Vergemeinschaftung überhaupt erst zu einem philosophischen Problem werden lässt, könnte sich nur am Ende der Untersuchung herausstellen, dass wir berechtigterweise von einem erlebenden Gemeinschaftsbewusstsein

⁹⁴Für eine kompakte Bestimmung des Erlebnisstroms siehe Hua III.I, S. 147–151.

sprechen können.

(2) Doch vielleicht handelt es sich um ein nur fühlendes Bewusstsein, welches sich durch die Einheit eines emotionalen Zustandes auszeichnet? Wenn wir auch nicht am fremden Erlebnisstrom teilhaben können, so haben wir doch mit Edith Steins Analyse der Einfühlung die Teilhabe von Emotionen und Affekten nachvollziehen können. Schauen wir genauer auf die Weise, wie wir uns nach Stein in der Einfühlung von Emotionen als „Einheit“ fühlen, wie wir uns *Eins*fühlen.

(E)in Extrablatt meldet, die Festung ist gefallen – und uns alle, die wir es hören, erfaßt *eine* Begeisterung, *eine* Freude, *ein* Jubel. Wir alle fühlen „dasselbe“ Gefühl. Sind hier die Schranken gefallen, die ein Ich vom andern trennen, hat es sich von seinem monadischen Charakter befreit? Doch nicht so ganz! Ich fühle meine Freude und einführend erfasse ich die der andern und sehe: es ist dieselbe. Und indem ich das sehe, scheint jener Nichtoriginaritätscharakter der fremden Freude zu schwinden, Zug um Zug deckt sich ja jene schemenhafte Freude mit meiner leibhaft-lebendigen, und gerade so lebendig wie ich die meine, fühlen sie die ihre; was sie fühlen, habe ich jetzt anschaulich vor mir. Leib und Leben gewinnt es an meinem Fühlen, und aus dem „Ich“ und „Du“ erhebt sich das „Wir“ als ein Subjekt höherer Stufe. (...) Aber „ich“ und „du“ und „er“ bleiben im „wir“ erhalten, kein „Ich“, sondern ein „Wir“ ist das Subjekt des Einsfühls. Und nicht durch das Einsfühlen erfahren wir von andern, sondern durch das Einfühlen, durch Einfühlung wird Einsföhlung und Bereicherung des eigenen Erlebens möglich.

Stein 1917, S. 17 f.

Wenn im *Eins*fühlen ein Wir das Subjekt der Freude ist, erhebt es sich aus einem prozesshaft-einföhlenden Individualbewusstsein. Der Hinweis, dass das Wir ein Subjekt höherer Stufe ist, ist wesentlich. Erst aus der einföhlenden Teilhabe von Individualsubjekten konstituiert es sich, womit es aufgrund seiner Entstehung die Grenzen des Einföhlens teilt. Die Geföhle der anderen bleiben auf ihre (Nicht-)Originarität begrenzt und das Wir-Subjekt ist eine hinzukommende „Bereicherung des *eigenen* Erlebens“. Ein „eigenständiges“ oder „unterschiedenes“ Gemeinschaftsbewusstsein lässt sich in seiner Konstitution aus der Einföhlung nicht nachvollziehen. Was geteilt wird, ist nie gemeinsam originär und kann ausschließlich im individuellen Einföhlen korrigiert werden. Das eingeföhlte Wir bleibt auf den Moment begrenzt und ist nicht in der Lage, in einer eigenständigen Selbstkorrektur eine Dauerhaftigkeit auszubilden, die wir von einem Gemeinschaftsbewusstsein erwarten würden, welches analog zum Individualbewusstsein als einheitliches Moment unterschiedlicher Erfahrungen fungiert.⁹⁵

Ein alternativer Zugang zur Teilhabe von Emotionen sei der Vollständigkeit halber erwähnt. So hat die selbsternannte „Neue Phänomenologie“ nach Hermann Schmitz ein Konzept der Atmosphären entworfen, dass neben dem Leib mit Geföhlsatmosphären eine zweite

⁹⁵Hua III.I, S. 176 f., 245.

Räumlichkeit einführt. Unabhängig, wie überzeugend die facettenreiche Deskription dessen „unwillkürlichen Lebenserfahrungen“ auch anmuten mag, taucht hier kein Gemeinschaftsbewusstsein im engeren Sinne auf. Das Gefühl ergreift in pathischer Eigenständigkeit als Autorität, Erregung, Anspruch usw. bei Schmitz mehrere Menschen.⁹⁶ So scheint ein bloß fühlendes Gruppenbewusstsein vom Schmitz'schen Kollektivgefühl nicht getragen zu werden.

(3) Doch wie verhält es sich mit dem Gemeinschaftsbewusstsein als eigenständige handelnde Akteurin, welche die Dauerhaftigkeit im geteilten Projekt oder dem gemeinsamen Anliegen sicherzustellen vermag? Unsere Frage nach performativer Vergemeinschaftung hat den Zwischenraum gemeinsamen Handelns in den Blick genommen, müssen wir diesen vielleicht auf handelnde Gemeinschaftsbewusstseine entgrenzen, welche in diesem tätig sind? Das wohl überzeugendste Argument, welches Klarheit zur handelnden Teilhabe liefert, ist von Bennett W. Helm in seiner Analyse von *plural agents* vorgelegt worden.⁹⁷ Ein wesentlicher Aspekt seiner Analyse ist die Differenzierung unterschiedlicher Aspekte der Intentionalität von Emotionen, welche wir in der nötigen Kürze nicht voll entfalten können. Wir konzentrieren uns für unsere Frage nach dem Gemeinschaftsbewusstsein auf die Art und Weise, wie sich in der Handlung von Akteur:innen die Gemeinschaft auszudrücken vermag und welche Voraussetzung in dem:der einzelnen Akteur:in angenommen werden muss. Hier offenbart sich ein Prozess gegenseitiger Korrektur und Evaluation, welcher die bloß parallele Konstitution des Wir hinter sich lässt.

Für die Möglichkeit einer Gruppe als Akteurin stellt er dem Verhalten eine implizite Evaluation zur Seite, welche er im Verlangen oder *Anliegen* (*care*) ausmacht. Erst im Verlangen erscheinen Dinge erstrebenswert und von Bedeutung, weshalb das Anliegen als Motivation für einen starken Handlungsbegriff nötig sind,⁹⁸ der so auch von einem handlungsbefähigtem Gemeinschaftsbewusstsein erfüllt werden muss. Diese evaluative Handlungsmotivation kann nach Helm auch über Emotionen geschehen, was wir mit der Erfüllungstendenz bei Stein unterstreichen können. Wo im Nebeneinander der Kooperation als ein bloßes *plural intentional system* nur instrumentell ein gemeinsames Ziel verfolgt wird, so ist in der Koordination eines *plural agent* eine evaluative und geteilte Perspektive nötig, in der *uns gemeinsam* etwas wichtig ist. Hierin unterscheidet sich das aufgezwungene, bloß zugewiesene oder vereinzelt-motivierte Handeln, wie wir es in der Lohnarbeit vorfinden, in der die serielle Gemeinschaftlichkeit mit den Kollegen nur fakultativ bleibt, von dem gemeinsamen Projekt mit Freunden als „echte“ Gemeinschaftshandlung. In letzterer ist etwas nicht nur für mich, sondern für uns von Bedeutung.

Für Helm ist wesentlich, dass das Wir selbst Subjekt von Emotionen und tragende Instanz des Anliegens sein muss, in der sich die evaluative Perspektive ausdrückt und von der ausgehend sich die gemeinschaftliche Handlung motiviert.⁹⁹ Wir suchen demnach nach

⁹⁶Schmitz 2014, S. 40.

⁹⁷Siehe Helm 2008.

⁹⁸Ebd., S. 20.

⁹⁹Ebd., S. 33.

Emotionen und den sich in ihnen erfüllenden Anliegen, die sich nur aus der Gemeinschaft verstehen lassen und die nicht auf parallele Konstitution reduziert werden können. Dabei bleiben wir der phänomenologischen Prämisse treu, die Situation ausgehend von der Erscheinungsweise im Erlebnisstrom einzelner Akteur:innen nachzuvollziehen. Das Wir, dass wir im Einsfühlen als Subjekt der Freude ausgemacht haben, wird hier in der Erfüllungstendenz „agierend“. Es stellt sich demnach die Frage danach, was es im *Akt der Erfüllung* bedarf, damit es sich als Anliegen der Gemeinschaft offenbart und nicht auf die gemeinsame Parallelität zurückfällt.

Einige Vorüberlegungen zum Individualbewusstsein sind hier hilfreich, damit wir keinen zu engen Begriff des Handlungsbewusstseins annehmen. So können wir als einzelnes Subjekt unterschiedliche und konfligierende Emotionen, Überzeugungen und Antriebe besitzen, die unsere Wertung beeinflussen, gegeneinander abgewogen werden müssen, bevor wir Handeln. Zudem kann der gleiche Handlungsakt von unterschiedlichen Emotionen begleitet sein und sich aus vielen Antrieben motivieren oder selektive Hemmung erfahren. Und selbst bei bereits festgelegten Entscheidungen und eingespielten Routinen passiert es regelmäßig, dass Individualsubjekte Situationen falsch einschätzen und nicht ihren Anliegen getreu handeln.¹⁰⁰ Dann sind sie mit sich berechtigterweise frustriert, als Teil einer Verantwortlichkeit, die man seiner eigenen evaluativen Perspektive gegenüber hat.¹⁰¹ Und die Abwesenheit von Emotionen stellt selbst ein Problem dar, da sich auch darin ein evaluatives Verhältnis ausdrückt. Emotionen werden in ihrem gegenseitigen Bezug in ein ausgeglichenes Verhältnis gesetzt, in ein Equilibrium. Sie sind nicht nur Motivatoren für Handlungen in ihrer Erfüllungstendenz, sondern eine notwendige Anforderung einer validen Erfahrung eines Anliegens, in dem sich die evaluative Perspektive bestätigt. Helm nennt dies die „Rationalität von Emotionsmustern“.¹⁰² Damit es Sinn macht, davon zu sprechen, dass etwas unser Anliegen ist, muss es sich emotional ausdrücken und müssen wir in angemessener emotionaler Weise auf die Situation reagieren, welche im Verhältnis zum Anliegen stehen.

Damit die Gemeinschaft das Subjekt des Emotionsmusters ist und eine eigene Handlungsperspektive aufweist, muss es nach Helm als *Fokus* der Emotion auftreten: Ich freue mich nicht meinet- oder deinetwegen, sondern *unseretwegen*.¹⁰³ Dies setzt voraus, dass ich eine Perspektive eingenommen habe, welche die Gemeinschaft repräsentiert. Und den gleichen Anspruch stelle ich an die anderen Akteur:innen innerhalb der Gemeinschaft. Wesentlich ist, dass es kein reines Abwägen oder Verhandeln ist, sondern sich dieser Wir-Fokus auch affektiv und emotional auszudrücken vermag. Helm nutzt zur Verdeutlichung einen gemeinsamen Strandausflug, bei dem schnell deutlich wird, dass dieser von unterschiedlichen Vorstellungen und Wünschen begleitet ist.¹⁰⁴ Hier ist das Verhältnis analog zu individu-

¹⁰⁰Helm 2008, S. 42.

¹⁰¹Ebd., S. 41.

¹⁰²Ebd., S. 24 f.

¹⁰³Ebd., S. 40.

¹⁰⁴Ebd., S. 36 f.

ellen Interessenkonflikten. Nicht mein oder dein Ausflug ist das Ziel und wir verhandeln gegeneinander zum größten eigenen Vorteil, sondern deine Perspektive ist konstitutiv in meine Einschätzung des Ausfluges eingebunden. Das Ziel ist, im gemeinsamen Umgang mit der Welt einen schönen Ausflug zu haben, im Zuge dessen keine Perspektive gegen die andere ausgespielt wird. Sollte beispielsweise die vegane Currywurst versalzen sein, die es nur an einem bestimmten Pier gibt und auf die du dich besonders gefreut hast, dann bin ich nicht nur für dich frustriert aufgrund meines Vermögens der Einfühlung, sondern für uns, da es ein Anliegen unserer Ausflugsgemeinschaft war. Und wäre es mir egal oder ich würde mich vielleicht sogar freuen, dass du eine ungesunde Mahlzeit aussetzt, würdest du berechtigterweise die Gemeinschaftlichkeit infrage stellen. Helm hat diesen Zusammenhang formal wie folgt formuliert: „*Rather, if we are members of the group, then my responsiveness to the world must be rationally tied to your responsiveness to the world, such that were your responsiveness to change then, other things being equal, mine ought to change as well.*“¹⁰⁵ Hier zeigt sich die Rationalität der Emotionen in einem intersubjektiven Kontext, der nicht nur an die gemeinsame Ansprechbarkeit rückgekoppelt ist, wie bei der Einfühlung, sondern eine genuin gemeinsame evaluative Perspektive aufweist. Die *responsiveness* zeigt sich in der gekoppelten *Aufmerksamkeit*, in der sich die Dinge, welche dich ansprechen, anziehen oder abstoßen auf der gleichen Ebene wie meine eigenen Affekte konstituieren, auch wenn sich der Modus der Vergegenwärtigung unterscheidet. Im emotional-affektiven Abwägen deiner Enttäuschung kommt mein Fokus auf deine gesunde Ernährung nicht mehr in den Blick. Und selbst wenn das Verhalten sich unterscheidet, wie beim anschließendem Volleyballspiel im Passen und Schmettern, offenbart sich in der gemeinsamen Aufmerksamkeit das gemeinsame Anliegen. Wesentlich ist, dass sich in der Aufmerksamkeit die Gemeinsamkeit des Verhaltens in ihrem pathischen Anspruch bestätigt, welche auch durch unterschiedliche Emotionen motiviert sein kann. So kannst du im aufgeregten Wettkampfgeist den Volleyball über das Netz schmettern, den ich in meiner Freude an der erfolgreichen koordinierten Bewegung dir zugespielt habe. Hierin drückt sich das gemeinsame Anliegen „Ball übers Netz kriegen“ aus, dass als Teil-Anliegen deines Siegeswunsches und meinen Zusammenspielwunsch verbindet.

Neben diesem (1) *geteilten Fokus* einer *evaluativen Perspektive* können wir mit Gerhard Thonhauser drei weitere Strukturmerkmale von intersubjektiven Emotionsmustern ausmachen.¹⁰⁶ So findet in deiner Aufregung und meiner Freude beim Volleyball „bloß“ eine emotionale Übereinstimmung (*emotional matching*) statt, für eine kollektive Emotion bedürfte es einer (2) *gleichen oder ausreichend ähnlichen Bewertung* der Situation selbst. Zudem ist der Situation ein (3) Gefühl des Zusammen-Seins (*sense of togetherness*) eingeschrieben, in dem das Wir zwar nicht immer gegenwärtig ist, es aber die Erfahrung vorreflexiv und unthematisch begleitet und, ohne innezuhalten, vergegenwärtigt werden kann; wie beim spontanen Siegeschrei: „Wir haben gewonnen!“ Abschließend bleibt nach Thonhauser in jedem intersubjektiven Emotionsmuster (4) das Bewusstsein vom Selbst

¹⁰⁵Helm 2008, S. 34.

¹⁰⁶Thonhauser 2022, S. 36.

und das unzugängliche Fremdbewusstsein bestehen, was unsere Begründung in der Einfühlung unterstreicht. Neben der kollektiven Emotion und der *emotionalen Übereinstimmung* unseres Zuspiels kann an diesen Merkmalen auch das intersubjektive Emotionsmuster der *emotionalen Übertragung* sowie der *emotionale Segregation* nachvollzogen werden. Für die kollektive Teilhabe von Emotionen, welche wir mit dem Anliegen zu einer Grundlage der Gemeinschaftlichkeit erhoben haben, bedarf es eines „*self-organizing system consisting of sufficiently integrated individuals, not a super-individual*.“¹⁰⁷

Mithilfe der unterschiedlichen Emotionsmuster zeigen sich die gleichen Prozesse der Korrektur und des Rückbezuges von Handlungen, die wir auch beim Individualbewusstsein beobachten können. Wobei im Handlungsbewusstsein eines *plural agent* auch die Reaktionen der Ko-Subjekte mit einbezogen sind. So kann ich *für uns* frustriert sein, da ich die Online-Reviews des Lokals nicht gelesen habe oder wir trotz großartigem Zuspiel das Spiel nicht gewonnen haben. Ich fühle evaluative Frustration unabhängig von meinem individuellen Anliegen. Der Grad der Wir-Frustration ist abhängig davon, wie enttäuscht du mit der Situation bist und du auf meine Reaktion reagierst. Du kannst dich sogar von meiner Frustration anstecken lassen, auch wenn du in Gedanken schon beim nächsten Spiel oder der nächsten veganen Fastfood-Spezialität bist. Erfahre ich jedoch Freude, da du eine ungesunde Mahlzeit aussetzt oder deine zukünftig höhere Aufregung das Zuspiel spannender gestalten wird, überwiegt mein Einzelinteresse an deiner Gesundheit und dem bloßen Verlauf des Passens. Gibst du hingegen allein mir die Schuld, erscheinst du in einer Individualperspektive, welche die Gemeinschaft ebenso infrage stellt. All diese Korrekturen, welche ein Gleichgewicht der unterschiedlichen Antriebe und Vorstellung der gemeinsamen Perspektivität herzustellen versuchen, sind maßgeblich von der Einfühlung als Vermögen bestimmt. In der gegenseitigen Einfühlung klärt sich die Form, in der sich das Emotionsmuster und seine Erfüllungstendenz konstituiert. Ein enttäuschter Blick oder hängende Schultern überschreiben jede Versicherung, dass du ja sowieso keinen Hunger hattest oder der Sieg dir nichts bedeute. Doch auch wenn die Einfühlung wesentlich ist, kann die Gemeinschaftlichkeit nicht direkt aus der Einfühlung verstanden werden. Ich und du fühlen uns nicht in das Gemeinschaftssubjekt als *super-individual* ein, es handelt sich hier nicht um eine magische Vereinigung. In der gegenseitigen Einfühlung konstituiert sich vielmehr ein gemeinsames Handlungsbewusstsein, welches jedem von uns ein gemeinsames Anliegen vorstellt. Wir bleiben als einzelne Akteur:innen für die evaluative Perspektive des Wir verantwortlich, in unserem Verhalten, unserer emotionalen Reaktion und ebenso in reflexiven Korrekturen und sprachlicher Vermittlung.¹⁰⁸ Alle diese Situationen zeichnen sich durch die Begegnung von Angesicht zu Angesicht aus. Unsere methodische Verbindung mit der Fremdheit und Vertrautheit ist darauf angewiesen, dass sich diese Perspektive nur dort bestätigen kann, wo sich gemeinsam verhalten wird. Bloße Ko-Präsenz im Einfühlen reicht nicht aus, es braucht ein geteiltes Anliegen, welches sich nur im gemeinsamen *Verhalten* auf das Anliegen hin in seiner Gemeinsamkeit konstituiert:

¹⁰⁷Thonhauser 2022, S. 36.

¹⁰⁸Helm 2008, S. 41.

Moreover, this mutual caring about each other involves a beholdenness and answerability – a *commitment*, if you like – to each other that involves and grounds mutual *affection* as these are revealed by our emotions, including both those emotions felt as one of us and so constituting us as a plural agent and those emotions we each feel individually as a part of our caring about the other as an agent. Finally, insofar as we are members of a plural agent, we ought to engage in *shared activity*. *Hervorh. im Original, Helm 2008, S. 43*

Der spürbare Unterschied zwischen paralleler Freude über ein Tor und dem gemeinsamen Bejubeln der Mannschaft macht die Begründung im gemeinsamen Anliegen augenscheinlich. Zudem öffnet die Handlungsorientierung des Anliegens eine Vielzahl unterschiedlicher gerechtfertigter Emotionen, welche eine Gemeinschaft vereinen kann. Trauer kann neben Wut bestehen, Angst neben Tatendrang oder Liebe neben Hass, solange sich in der Einfühlung das Anliegen als etwas Gemeinsames konstituiert. Inklusive der Vielzahl an möglichen und nötigen Korrekturen, auf die wir mit Stein und Helm schon hingewiesen haben und die stark von der Art der Versammlung oder Zusammenkunft abhängen. Analog zu den Emotionen, die sich auch nur durch das Individualbewusstsein realisieren, weist das Handlungsbewusstsein keine eigene affektive Fremdheit oder Vertrautheit auf. Die Verunsicherung anderer Akteur:innen kann im geteilten Anliegen zwar anstecken, aber genauso gut Grundlage dafür sein, dass der eigene Umgang im Kontrast vertrauter erscheint. In manchen Phänomenen ist der Unterschied der Fremdheit und Vertrautheit sogar konstitutiv, wie im Falle von Lehr-Situationen, in denen fremde Fremdheit für den vertrauten Umgang des Beibringens wesentlich ist. Was uns zusammenbringt, ist das gemeinsame Vertraut-Werden mit der Situation im Miteinander. Die These, die die sich aus dieser Darstellung kollektiver Emotionen ergibt, ist die Folgende:

Emotionale Vergemeinschaftung

Das Gemeinschaftsgefühl erhöht sich, wenn sich in den kollektiven Emotionsmustern und deren Korrekturen die Fremdheit und Vertrautheit der sozialen Akteur:innen, unabhängig von deren unterschiedlichen Ausgangssituationen, in gleicher Weise verändert. Die Prozesse, in denen diese Veränderung von Fremdheit und Vertrautheit stattfindet, wollen wir *Bewältigung* und *Bewährung* nennen.

Wir sind nicht zu einer Gemeinschaft geworden, weil wir den Strandausflug und das Volleyballspiel gemeinsam erlebt haben. An unzähligen Stellen hätte unsere Zusammengehörigkeit auch abnehmen können. Wir sind zu einer Gemeinschaft geworden, weil wir problematische Situationen gemeinsam bewältigen konnten und sich unser Umgang miteinander bewährt hat. Motiviert durch das gemeinsame Anliegen ist uns die Welt in geteilter Aufmerksamkeit und im gegenseitigen Verhalten gemeinsam mehr oder weniger fremd und vertraut. Hier ist eine weitere Differenzierung nötig. Denn vermeintliche Fremdheit und Vertrautheit von Gemeinschaften sind in alltäglicher oder historischer Einschätzung durchaus geläufig.

So könnte beispielsweise davon die Rede sein, dass die indigene Bevölkerung Amerikas mit der (Kriegs-)Technologie der europäischen Invasoren nicht vertraut war oder dass den Bayern die norddeutsche Kühle im sozialen Umgang fremd ist. In diesen Kontexten sprechen wir jedoch nicht von der eigentlichen Fremdheit oder Vertrautheit von Gemeinschaften als unabhängige und handlungsbegabte Gemeinschaftssubjekte. Es handelt sich hier um eine Generalisierung individueller Erfahrungsweisen, welche unterschiedliche Gruppenmitglieder im Kontakt miteinander haben. Es ist eine Einschätzung des jeweiligen Typus in der sozialen Beziehung.¹⁰⁹ Zur Verdeutlichung ein Beispiel: Auch wenn den Fußballspielerinnen in der gegnerischen Volleyballmannschaft generell der Aufschlag und das Zuspiel beim Volleyball unvertraut sein kann, haben diese *als Fußballmannschaft* keine Fremdheit oder Vertrautheit im Umgang mit dem Volleyball. Diese Generalisierung ist nur möglich, da die Interaktion auf der Ebene des erfahrenden Individuums verbleibt und *jede* von ihnen damit unvertraut ist. In der Koordination des Zuspiels kann jedoch durchaus von einer Bewältigung und Bewährung gesprochen werden, die sich aufgrund der Wechselseitigkeit auf die Mannschaft als Gemeinschaftssubjekt bezieht. So können die Spielerinnen realisieren, dass das Zuspiel mit dem Fuß weniger fremd ist (Bewältigung). Im wiederholten Zuspiel geht der Volleyball daraufhin sicherer über das Netz (Bewährung). Auch wenn die Fremdheit und Vertrautheit auf der Ebene des Individualbewusstseins verbleibt, sind die Prozesse der Bewältigung und Bewährung an das Wir eines gemeinsamen Anliegens angeschlossen und im Miteinander selbst begründet.

Mit dem gemeinsamen Handlungsbewusstsein haben wir einen wichtigen Grenzstein eingezogen, mit dem wir die zentralen Begriffe unseres Vorhabens einführen konnten und der markiert, ab wann wir gerechtfertigt von einer Gemeinschaft sprechen können. Unsere Frage nach der Art und Weise des Vergemeinschaftens als vorgelagerten Prozess der Gemeinschaftlichkeit bleibt damit jedoch noch verhältnismäßig offen. Wie lässt sich der Erfolg oder das Ausbleiben eines gemeinsamen Handlungsbewusstseins im Verhältnis zu den Emotionen verstehen? Was können wir an der gemeinsamen Erfahrung ausweisen, das den Erfolg einer gemeinsamen emotional-evaluativen Perspektive verbürgt, vor dem das Anliegen aufscheint? Auch wenn die Verbindung einer rationalen Emotionalität für das kollektive Handlungsbewusstsein wesentlich ist, ist *das Verbinden* der Emotionalität darin noch nicht geklärt.

Würden wir für die Vergemeinschaftung die Emotionen direkt betrachten, stellen sich uns zwei zumindest philosophisch unlösbare Probleme. Zum einen reproduzieren wir das Problem der Unzugänglichkeit der Sinninhalte anderer Akteur:innen, welche unsere Vorüberlegung motivierte. Denn Emotionen sind zwar nötig, damit wir berechtigterweise von einem Anliegen sprechen können, jedoch stehen sie nie allein. Vor ihnen erscheint ein Sinninhalt, welcher nicht auf die Emotion reduziert werden kann, sondern der diese begleitet. Selbst vermeintlich objektlose Angst betrifft eine Räumlichkeit, die sich auf eine dunkle Gasse begrenzen kann oder im unsichtbaren Blick der Paranoia jede eigene Regung

¹⁰⁹Schütz und Luckmann 2017, S. 116–133.

im Raum bestimmt. Selbst wenn wir diese Klärung des „gemeinsamen Sinninhalts“ der empirischen Forschung einer Sozialpsychologie überlassen, taucht ein zweites philosophisches Hindernis auf. Denn Emotionen sind historisch, kulturell und sozial unterschiedlich differenziert und kontingent in der gerechtfertigten Ko-Präsenz. Wann von welcher Wut oder Angst oder Liebe gesprochen werden kann und wann diese verträglich nebeneinanderstehen und ein gemeinsames Anliegen begründen, ist hochgradig variabel. Und interkulturelle und intersoziale Vergemeinschaftung ist ja ebenso möglich. Als Phänomenolog:innen bleibt eine mögliche essenzialisierte Typisierung von Emotionen immer befragbar und damit einer wiederholten Wesensschau ausgesetzt. Wir können nicht einfach eine „Urangst“ oder „Urfreude“ konstruieren, sondern bleiben auf die konkrete Analyse der jeweiligen Situation zurückgeworfen. Der hierfür nötige Katalog an möglicher und nötiger Einfühlung und die sich unterscheidende Gegenseitigkeit steht dabei in der Analyse selbst auf dem Spiel. Es zeigt sich eine ähnliche Sisyphos'sche Aufgabe, welche uns schon vor einer anerkennenden Vergemeinschaftungstheorie fernhielt.

Die Notwendigkeit der gemeinsamen Aufmerksamkeit und des gemeinsamen Verhaltens, auf die uns Helms Analyse der Gemeinschaft als *plural agent* gestoßen hat, ermöglicht eine Komplexitätsreduktion. Sowohl Aspekten des pathischen Angesprochen-Werdens wie in der Aufmerksamkeit oder dem appellativen Charakter einer „passiven“ Emotion als auch die responsive Erfüllungstendenz, in der sich das Anliegen ausdrückt, sind im Handlungsakt durch die erfahrene Fremdheit und Vertrautheit informiert. Erfolgreiche Gemeinschaftlichkeit drückt sich im bewährenden Vertraut-Werden des gemeinsamen Umgangs aus, die sich sowohl an den thematischen Inhalten als auch an den erfahrenen Emotionen und dem Umgang mit der Welt nachzeichnen lässt. Je vertrauter der Umgang, umso höher erscheint die Chance, das Anliegen im gemeinsamen Verhalten zu erfüllen. Eine Korrektur, welche gegebenenfalls in ein Ausbleiben der Gemeinschaftlichkeit münden kann, wird eben dann eingeleitet, wenn sich Inhalte, Emotionen oder Umgangsformen in der Bewältigung eigener oder fremder Fremdheit konstituieren und sich darin das Anliegen verschiebt. Demgegenüber kann auch geteilte Fremdheit Gemeinschaftlichkeit fördern, da sich in der Fremdheit die gleiche Aufmerksamkeit und der gleiche auferlegte Abstand offenbart. Und dies selbst dann, wenn wir uns individuell unterschiedlich dem Fremden gegenüber fühlen. Hierin haben wir eine erste grobe Zuordnung gefunden, welche uns den Unterschied zwischen Fremdheit und Vertrautheit verdeutlichen kann. Die Evaluation der Fremdheit zeigt sich an der *Aufmerksamkeit*, welche das Nicht-Eigene im Auffallen, der Vorgängigkeit oder der Ausgesetztheit in den Blick rückt. Diese kontextlose Bestimmung des Fremden, die nicht einen bekannten Wissenshorizont aufstellt, sondern eine Sphäre der Eigenheit, kann in der Phänomenologie zurück bis Edmund Husserl verfolgt werden:

„In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung,

einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewähren-
den, erfahren ist, ist *Fremdes*. Es ist also nur denkbar als Analogon von
Eigenheitlichem.“ *Hervorh. im Original, Hua I, S. 144*

Die Vertrautheit zeigt sich am handelnden Umgang aus diesem *Eigenheitlichen* heraus, sie bildet die Chance der Erfüllung des Anliegens oder der Emotion affektiv ab. Je vertrauter wir im Umgang mit etwas sind, umso sicherer erscheint das intendierte Ergebnis. In der individuellen Veränderung von Fremdheit und Vertrautheit lässt sich die Gemeinsamkeit des Anliegens nachvollziehen, gerade weil sie die Verbindung zu möglichen Sinninhalten und motivierenden Emotionen beibehalten, ohne in diesen aufzugehen. Hierin binden wir das kollektive Handlungsbewusstsein und seine facettenreichen Ermöglichkeiten und Korrekturen an unsere alltägliche Einstellung, in der Individuen, Verhaltensweisen, Inhalte und Objekte immer in unterschiedlichen Graden auffallender Fremdheit und umgänglicher Vertrautheit unsere Pläne begleiten. Mit diesem Blickwechsel behalten wir die Emotionen und Affekte weiterhin im Griff, welche in der Einfühlung einen wesentlichen Aspekt des Verbindens ermöglichen, wechseln jedoch den Schwerpunkt, vor dem wir die jeweilige Vergegenwärtigung der sozialen Akteur:innen betrachten.

Neben der Berücksichtigung von Emotionen lassen sich aus dem gemeinsamen Verhalten auch die Genese von Narrativen nachvollziehen, welche die Gemeinschaft als Orientierungspunkt vereint. Im Kontext der politischen Vergemeinschaftung widmen wir uns der Narrativität von Gemeinschaft ausführlich, insbesondere im Kapitel *Gefühlte Widerständigkeit* und *Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung*. Sara Ahmeds Buch *The Cultural Politics of Emotion* ist für die fruchtbare Verbindung von Narrativen und Emotionen paradigmatisch, wobei sie die direkte Anknüpfung mittels der *stickiness* der Emotionen und die leibliche Ausgesetztheit und Oberfläche in den Mittelpunkt rückt. Eine weitere Verbindungslinie hat Sophie Loidolt in ihrer Analyse von Hannah Arendts Pluralitätsbegriff vorgestellt, welche die besondere Rolle zwischen Performativität, Fremdheit und Narrativen gut verdeutlicht:

The „who“ manifests itself as a „how“ in action and speech; it does so only together with others; and within this process it struggles for identity, also in a narrative sense. As a whole, this is a performative process that keeps its moment of alterity: On the one hand, the intangible who, which is neither to be fixed as an identity nor produced by sociocultural processes, emerges from this process as a distinct who with a story. On the other hand, this distinct who keeps its inscrutability in being the uncontrollable source of its performativity. Arendt thus advocates a *model of identity in action, in the performative, which may turn into a narrative*. *Hervorh. im Original, Loidolt 2018, S. 211*

Hier ist die eigene Freiheit und die Originarität der Erfahrung als dezidiert *meine* Erfahrung der Ausgangspunkt für eine Identitätsbildung, vor der sich – auch geteilte – Narrative konstituieren. Eine Grundeinsicht hinsichtlich der Performativität ist es, dass

im handelnden Umgang mit der Welt Sinn (re-)produzierbar und transformierbar wird, was auch den Sinn der eigenen Identität und Zugehörigkeit einschließt. Doch Narrative benennen die Rolle von Orientierungen, dem Verhalten und der Aufmerksamkeit für das eigene Leben nur selten direkt als Lehrsatz. Die indirekte Vermittlung, welche im Nachvollzug der gemeinsamen Geschichten geschieht, hält sie aktuell. Folgen wir dem Verlauf der eigenen oder fremden Geschichte, dann konstituieren diese sich immer in Bezug zur jetzigen lebensweltlichen Situation. Das kulturelle, politische und religiöse „Nacherleben“ von historischen Ereignissen im Ritual und der Theatertradition sind für die Performativität von narrativen Identitätskonstitutionen paradigmatisch. Und auch hier wird unsere Aufmerksamkeit und Ansprechbarkeit gegenüber dem Fremden gemeinsam gestiftet, Umgangsformen und Inhalten werden uns vertrauter in einer Zusammenkunft, die von performativer Vergemeinschaftung geprägt ist.

Diese auch methodische Perspektivverschiebung ist unser Ausgangspunkt für die Analyse der performativen Genese von Gemeinschaften. Die Emotionen nehmen dabei eine Schlüsselposition ein, da sie die Inhalte und das Verhalten im affektiv vermittelten Anliegen verbinden. Kritische Lesende könnten jedoch berechtigterweise einwerfen, dass Fremdheit und Vertrautheit, wenn vielleicht nicht voll entwickelte Emotionen, dann zumindest wesentlich einen affektiven Charakter aufweisen. Dem stimmen wir vollkommen zu. Doch sie sind mehr als nur Affekte, da sie nicht ausschließlich in einer Erfüllungstendenz aufgehen, wie im Augenschließen beim Geblendet-Sein, im Zucken beim Schreck oder auch in der Entspannung der Glieder bei wohltuender Wärme. Fremdheit und Vertrautheit können gleichermaßen anziehen, abstoßen, auffordern, sich entziehen, beunruhigen, aufwühlen, entspannen, sedieren und vieles mehr. In der Fremdheit und Vertrautheit offenbaren sich Weisen, wie sich die emotionalen oder affektiven Erfüllungstendenzen vollziehen. Wir können genauso im vertrauten oder unvertrauten Umgang die Augen schließen, Zucken oder uns Entspannen, wütend sein oder lieben, wie wir ebenso mehr oder weniger erschrocken, vorbereitet, angegangen oder eingebunden die Fremdheit der emotionalen und affektiven Erfüllung erfassen. Wenn den Emotionen und Affekten eine evaluative Perspektive gegenüber den Sinninhalten eingeschrieben ist, dann zeigt sich in der Fremdheit und Vertrautheit eine Evaluation des Aufdrängens und Einpassens sowie des Umgangs mit dem emotional und affektiv Vorgestelltem. *Was mir fremd oder vertraut erscheint, erscheint vor meiner Möglichkeit und Notwendigkeit des Verhaltens.*

Hier müssen wir jedoch (1) das Urteil von Fremdheit und Vertrautheit von der (2) Erscheinungsweise unterscheiden, wie wir es schon zuvor angekündigt haben. Als Urteil betrifft es Sinninhalte selbst, wie das fremde Symbol, die fremde Sprache oder Ausdrucksgeste usw. In der affektiven Erfahrungsweise betrifft es hingegen den handelnden Umgang. Ersteres bleibt auf das eigene und fremde Bewusstsein und dessen Inhalt begrenzt, Zweiteres zeigt sich hingegen am Verhalten im Zwischenraum gemeinsamen Handelns, in welchem wir die Genese der Gemeinschaft nachvollziehen.

So können mir Sinninhalte genauso fremd und vertraut sein, die ich meiner gegenwärtigen oder vergangen Gemeinschaft zuordne wie auch die Inhalte, die ich fremden Gemeinschaften zuordne. Das Unterscheidungskriterium für die Gemeinschaftszugehörigkeit zeigt sich jedoch erst in der Fremdheit und Vertrautheit des Umgangs mit den Inhalten. Dies kann schnell an einem Beispiel verdeutlicht werden, auch wenn das gesamte Vorhaben dieser Arbeit als dessen Erklärung gelten muss. So kann eine Bayerin gleich vertraut oder unvertraut mit dem Inhalt des plattdeutschen Wortschatzes oder der Geschichte der DDR sein, wie ich es als Vorpommer bin. Im Urteil bleiben wir an die *uns äußerlich erscheinenden Sinninhalte* der Welt zurückgebunden. Jedoch zeigt sich im Umgang mit den Inhalten eine andere Form der Fremdheit und Vertrautheit. So kann die Bayerin beispielsweise ihren plattdeutschen Wortschatz als willkommene Touristin an der wunderschönen Ostsee vielfach anwenden. Ganz im Einklang mit Alfred Schütz – und analog zu unserer Charakterisierung der Immigrantin – sind ihr als Fremde die Kultur- und Zivilisationsmuster hier „kein Schutz, sondern ein Feld des Abenteuers, keine Selbstverständlichkeit, sondern ein fragwürdiges Untersuchungsthema, kein Mittel um problematische Situationen zu analysieren, sondern eine problematische Situation selbst“¹¹⁰. Während ich als „Einheimischer“ in bewährter Selbstverständlichkeit „*lüdder Schietbüddel*“ zu einem frechen Burschen oder „*mok de dör tau*“ bei offener Tür sage, in der mir vielleicht nicht einmal klar ist, dass es sich um plattdeutsche Formulierungen handelt, leuchten bei meinem touristischen Gast die Augen. Und auch in ihrem selbstverständlichen Pellen der Weißwurst würde diese aus der Zugehörigkeit fallen, da sie in Vertrautheit mit etwas umgeht, das mir als Norddeutscher ein fragwürdiges und zu bewältigendes Untersuchungsthema ist, selbst wenn ich vom richtigen Verhalten gegenüber der süddeutschen Wurstspezialität wüsste. Fremdheit und Vertrautheit zeigt sich anders an Sinninhalten als am handelnden Umgang. Erstere sind rückschauende Ergebnisse eines Urteils, zweitere begleiten den Umgang affektiv und responsiv.

(1) Die Gesamtheit der Sinninhalte, so macht es den Eindruck, bewegt sich in der aktiven Auseinandersetzung immer in Richtung von der Fremdheit hin zur Vertrautheit. Da diese in einem Netz von Bezügen stehen, können im Vertraut-Werden mit dem einen andere Aspekte oder Inhalte als Folge mit Fremdheit besetzt werden. Ich kann etwas Neues lernen, wodurch bestehende Überzeugungen infrage stehen. Und dies trifft nicht nur auf „formales“ Wissen zu, es kann sich genauso gut in emotional informierten Urteilen zeigen. Wenn beispielsweise die Güte einer Handlung infrage steht, weil einem die selbstsüchtigen Motivationen einer Person – mittels der Einfühlung – vertrauter wurde. Ich bin vertrauter mit der Person, die moralische Legitimität deren Handlung wird hingegen unsicherer und damit auch die Integrität des Handlungstypus, welchen die Person vertritt. Zudem ist in der Fremdheit und Vertrautheit von Sinninhalten der soziale Umgang an die materielle Welt geknüpft. Nur im Ideenhimmel ist der Sinn in seiner Reinheit anzutreffen und Fremdheit

¹¹⁰Schütz 1972b, S. 67.

und Vertrautheit selbst nur Ideen. In der belebten Welt ist das Urteil auf den lebendigeleiblichen Umgang mit dieser in ihrer materiellen Widerständigkeit angewiesen.¹¹¹ Selbst wenn in der Folge etwas in seiner problematischen Fremdheit aufscheint und bestehende Inhalte infrage stehen, werde ich vertrauter mit der Gesamtheit der angenommenen Sinninhalte, die meinen Umgang mit der Welt informieren. Mit Alfred Schütz können wir sagen, dass die Fremdheit oder Vertrautheit von Sinnzusammenhängen in der Funktion von Deutungsschemata auftreten:

Deutung ist dann nichts anderes als Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes, von in Zuwendungen Erfasstem auf Schemata der Erfahrung. Diesen kommt also beim Prozeß des Deutens der eigenen Erlebnisse eine besondere Funktion zu. Sie sind die fertigen in der Weise des Wissens (Vorwissens) jeweils vorrätigen Sinnzusammenhänge zwischen kategorial vorgeformtem Material, auf welches das zu deutende Erlebnis in einem neuen synthetischen Akt rückgeführt wird.

Schütz 1993, S. 90

Also selbst im Fremdwerden eines Sinninhalts, welcher uns zuvor zur Deutung diene, ist die zukünftige Deutung präzisiert. Ich fühle mich vielleicht nicht sicherer im Umgang als vorher, jedoch immer sicherer in der Einschätzung. Ausgenommen sind hier ausgezeichnete Erfahrungen, in denen ganze Sinnbereiche zusammenbrechen, wie beim Tod einer nahen Person, der Trennung einer Liebesbeziehung oder dem Zusammenbruch sozialer, politischer und religiöser Bezugssysteme.

(2) Erfahrungsweisen der Fremdheit und Vertrautheit thematisieren hingegen nicht nur bestehendes Wissen und das emotional informierte Verständnis von sozialen Akteur:innen. Sie zeigen in ihrer *affektiven Evaluation*, wie wir zuvor mit Stein und Thonhauser zeigen konnten, die Chance ihrer Erfüllung. Wo sich die Deutung auf die Erfahrung anderer Akteur:innen zu beschränken scheint, ist die affektive Fremdheit und Vertrautheit gerade in der Evaluation des gegenseitigen Verhaltens wesentlich, die sich in der gelebten Erfahrung fortwährend vollzieht.¹¹² So kann ich ungemein vertraut mit einem inhaltlichen Typus werden, beispielsweise des:der bayrischen Deutschen zum Oktoberfest, indem ich Bücher darüber lese und Dokumentationen anschau. Aufgrund der bloß inhaltlichen Vertrautheit bleibt jedoch der Umgang mit Bayer:innen von großer Unsicherheit und Fremdheit besetzt, da das erfolgreiche Verhalten nicht erprobt, wiederholt oder bestätigt wurde. Sollte ich mich nach jahrelangem Besuch des Oktoberfestes selbst als Bayer verstehen oder als Freund und Vertrauter eines:einer Bayer:in häufig dort gewesen sein, kann das jeweilige Verhalten unter Umständen sogar auf weniger korrekte inhaltlichen Annahmen zurückgehen. Aufgrund der wiederholten erfolgreichen Anwendung ist der Umgang jedoch von keiner

¹¹¹Dies macht die erfolgreiche Anwendung der Sozialontologie möglich, da maßgeblich „soziale“ Sinninhalte wie Geld oder die Ehe in Bezug zu ihren vermeintlichen stofflich-physikalischen Anteilen als „soziale Tatsachen, soziale Objekte, soziale Prozesse und Ereignisse“ interpretierbar werden. Siehe Searl 2009, S. 504.

¹¹²Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 108 f.

problematischen Fremdheit besetzt. Auch die Chance des Missglückens erscheint in der affektiven Evaluation hoher Vertrautheit kleiner. Doch weist die Erfahrungsweise, anders als das Urteil, kein Netzwerk an Sinninhalten auf. Die Erfahrungsweise von Fremdheit und Vertrautheit und die Art und Weise, wie sie sich im Umgang mit der Welt anzeigen, kann sich immer in beide Richtungen verschieben und verläuft nicht in erster Linie in Richtung der vertrauteren Einschätzung.

Diese Unterscheidung zum Urteil ermöglicht es uns, unseren Interessenbereich auf die Fremdheit und Vertrautheit als Erfahrungsweise hin einzugrenzen. Die Situation bleibt jedoch komplex, wenn beispielsweise das Etwas oder das Wie, das mehr oder weniger vertraut erscheint, einem:einer anderen sozialen Akteur:in zugeordnet wird. Und dies allein schon deshalb, da wir immer auch in unserer Zugehörigkeit erscheinen, unterschiedliche Zugehörigkeiten aufweisen und nie alle Gemeinschaften mit anderen Akteur:innen teilen. Hier erscheinen Vertrautheit und Fremdheit nicht als etwas mehr oder weniger Gemeinsames, sondern als ein Verhältnis zum:zur Anderen in der gemeinsamen Welt, welche in unterschiedlichsten Weisen gegliedert ist. Auch hier bietet sich ein Beispiel an. Als Passant auf den Straßen Wiens kann ich sehr vertraut mit einem religiösen Symbol wie dem Kreuz an der Halskette oder dem Hijab sein, da sie mir in meinem Alltag häufig begegnen, ohne auch nur irgendeinen reflexiven Abstand zu deren Bedeutung oder dem Selbstverständnis der Tragenden zu gewinnen. Ich bestimme das Symbol in alltäglicher Einstellung nicht als religiöse Ausdrucksgeste, bin demnach mit dem Symbol im alltäglichen Umgang vertraut, aber nicht notwendig mit dessen *religiöser Funktion*. In einer noch komplizierteren Konstellation kann ich der sicheren Überzeugung sein, dass das Tragen des Glaubenssymbols mit einer spezifischen Überzeugung oder einem besonderen Verhalten korreliert, auch wenn dies ohne Bezug zum „eentlichen“ Selbstverständnis der Tragenden steht. Beispielsweise könnte ich jedem:jeder, der:die ein religiöses Symbol abrahamitischer Konfessionen trägt, ein heteronormatives Geschlechtsverständnis und ein entsprechend diskriminierendes Verhalten unterstellen. Und dies sogar im Konflikt zu meinem faktischen Wissen, dass es offene und reformierte Gemeinschaften gibt und Gläubige, welche dieser Normierung nicht entsprechen. Auch hier bleibt die spezifische Überzeugung des:der Tragenden weitestgehend unzugänglich, unabhängig davon, ob ich in der gleichen oder in einer anderen Gemeinschaften bin. Zumindest so lange kein persönliches Verhältnis aufgebaut ist. Soziale Akteur:innen erscheinen uns *in eins* sowohl in unterschiedlichen sinn-inhaltlichen Typisierungen als auch in ihrer lebendigen und umgehenden Mitanwesenheit, welche von dem Entzug von deren Bewusstseinsinhalten charakterisiert ist. Wesentlich für diese Erscheinungsweise ist, in welcher Einstellung ich der Welt begegne. Diese Unterscheidung des inhaltlichen Kontextes, welcher eine religiöse oder alltägliche Erscheinungsweise zu motivieren scheint, wird uns im Kapitel *Kontextsensitive Vergemeinschaftung* noch ausführlich beschäftigen. Zur Verdeutlichung, wie facettenreich sich Fremdheit und Vertrautheit in der intersubjektiven Begegnung ausdrückt, soll der kurze Exkurs genügen.

Wenn wir demnach der Sisyphos-Arbeit eines unendlich differenzierten Emotions-Katalogs entgangen sind, heißt dies jedoch nicht, dass Fremdheit und Vertrautheit uns in tagheller Evidenz ihren Zusammenhang zur Gemeinschaftlichkeit zeigen. Diese Nuancen der Fremdheit und Vertrautheit werden sich über die Gänze des Vorhabens immer wieder zu Wort melden und an Komplexität kaum abbauen. Jedoch konnte auf der Ebene der Gruppenmitglieder eines schon verdeutlicht werden: Es lässt sich nicht von Vertrautheit und Fremdheit eines handlungsbefähigten Gruppensubjekts sprechen. Wir können zwar über unseren Zugang zu Gemeinschaften urteilen, jedoch scheint im gemeinsamen Anliegen als *plural agent* kein kollektiver selbstevaluativer Aktvollzug in seiner Einheit auf, da dieser sich nur im lebendigen Erlebnisstrom der Individuen konstituiert. Nur die handelnde Bewältigung und Bewährung lässt die gemeinsame Transformation von Fremdheit und Vertrautheit nachvollziehen. Wir müssen demnach bei der Beschreibung der einzelnen Akteur:innen in ihrem gegenseitigen Verhalten verbleiben, um Fremdheit und Vertrautheit in ihrer Erfahrungs- und Erscheinungsweise am gegenseitigen und gemeinsamen Umgang bestimmen zu können.

Dafür geben Verhältnisse zu Sinninhalten sowie begleitende Emotionen zahlreiche Anhaltspunkte. Die Evaluation des Umgangs selbst, welche sich in der affektiv-performativen Fremdheit und Vertrautheit auszeichnet, ist auf diese jedoch weder reduzierbar noch kann sie sie ersetzen. Das Gegenteil ist der Fall, erst unter Berücksichtigung der begleitenden Fremdheit und Vertrautheit wird die Gemeinschaft als Inhaberin von Wissen und im gemeinsamen Anliegen eines *plural agent* in einer Weise beschreibbar, in der die Aufmerksamkeit und die Einschätzung des Erfolgs des gemeinsamen Handelns der Beschreibung selbst eingeschrieben ist. Erst in der Fremdheit und Vertrautheit erscheint das Anliegen in seiner sich aufdrängenden Notwendigkeit und der Möglichkeit im Umgang. In der Bewältigung und Bewährung steigt und sinkt diese Notwendigkeit und Möglichkeit des gemeinsamen Umgangs, was die Welt als nicht nur faktisch gemeinsame offenbart, sondern eine gemeinsame Konstitution von Motiven, Emotionen und Anliegen nachvollziehen lässt.

2.1.3 Die sozialtopologische Epoché und die Performativität

Ausgehend von und anschließend an Emotionen benötigen wir einen anderen Referenzrahmen, da Fremdheit und Vertrautheit als *Evaluation der Umgänglichkeit* die anderen Affekte deutlich übersteigen. Zwar weisen sie einen affektiv-responsiven Charakter auf, doch jeder Affekt und jede Emotion kann zudem selbst in Fremdheit oder Vertrautheit erscheinen. Hier ist die Erfüllung des Affekts nicht im Erlebniskorrelat vorgestellt, so wie sich die fliehende Angst aus der dunklen Gasse auf einen legt oder die Nähe-suchende Liebe in der geliebten Person erscheint. Was uns hingegen fremd oder vertraut erscheint, steht immer auch im Verhältnis zum Handlungsraum. So kann mich etwas in der Wut, der Angst und der Liebe sowie im Schrecken oder der Entspannung unabhängig davon „angehen“, wie die angestoßene Bewegung der E-Motion oder die Ausgesetztheit des Affekts sich in der

gemeinsamen Welt realisiert. Fremdheit und Vertrautheit stellen hingegen Dinge, Menschen, Ideen, Wünsche, andere Affekte u. v. m. vor dem Horizont der Zugänglichkeit – zwischen Eigenem und Fremden – und der Umgänglichkeit – zwischen Vertrautem und Unvertrautem – vor. In der affektiv erlebten Fremdheit und Vertrautheit gliedert sich die gemeinsame Lebenswelt in graduell aufeinander bezogene Heim- und Fremdwelten handelnder Subjekte. Was und wer mir wie zugänglich oder umgänglich ist, zeigt sich noch vor jedem Urteil in der Erscheinungsweise seiner und ihrer Fremdheit und Vertrautheit. Es zeigt sich sowohl in der Nähe oder Ferne des Angegangen-Werdens, Aufdrängens und Sich-Entziehens der Fremdheit als auch in der Nähe und Ferne des Umgangs, der Zuhandenheit und der Handhabe der Vertrautheit. Wesentlich ist hier, dass beide affektive „Entfernungen“ nicht ohne den anderen Aspekt auszukommen scheinen. Was umgänglich ist, ist immer auch zugänglich und umgekehrt. Und beide fußen auf der leiblichen Verankerung in einer sozial gegliederten Welt:

„Dabei spielt sowohl die regionale Zergliederung des Lebensraums eine entscheidende Rolle wie auch die leibhaftige Verankerung in dem, was Husserl ‚Heimwelt‘ nennt und sich von der ‚Fremdwelt‘ abhebt. Doch ist nicht zu übersehen, wie sehr Vertrautheit und Fremdheit sich durchdringen. Dies ist dem Erleben geläufiger als einem Denken, das letzten Endes auf Aneignung und Wiederfinden aus ist.“ *Hervorh. im Original, Waldenfels 1985, S. 11*

Diesem intersubjektiven Handlungsraum wollen wir uns aus zwei sehr unterschiedlichen Richtungen annähern. Zum einen wird mit Alfred Schütz eine meta-soziologische Fundierung der Handlungstheorie Max Webers herangezogen,¹¹³ die sich maßgeblich auf Edmund Husserl und Franz Brentano stützt. Hierin erhalten wir die tradierte phänomenologische Position, welche die Erscheinungsweise auf die Zeitlichkeit des Erlebens, die Intentionalität und die synthetischen Vermögen hin abbildet. Insbesondere *die* Vermögen und Bewusstseinsleistungen sind aufgenommen, welche das Selbstverständliche sowie die unbefragten Horizonte unseres alltäglichen Lebens beschreiben und damit den handelnden Umgang in seiner Vertrautheit abbilden. Neben dem Sinn des sozialen Handelns werden auch die affektiven Evaluationen und deren Rahmenbedingungen der Erfüllungstendenz aus dieser Perspektive zugänglich. Diese *Phänomenologie der Vertrautheit* lässt sich mit Bernhard Waldenfels’ *Phänomenologie des Fremden* entgrenzen und bereichern. Was bei Schütz als Fremdes in der *problematischen Situation*¹¹⁴ nur auf seine Umwandlung in Vertrautes aufscheint, behält bei Waldenfels seine konstitutive Widerständigkeit. Darin bezeugt sich die Offenheit der sozialen Interaktionen und die nötige Flexibilität unsere Denk- und Handlungsordnungen. Das *Pathos* und die *Response*, als grundlegende Strukturierung der Analyse Waldenfels’, stellen eine alternative Erfahrungsstrukturierung zur Intentionalität und der Korrelation von *Noesis* und *Noema* dar. Hierin tritt die Ausgesetztheit und das

¹¹³Schütz 1993, S. 10 f.

¹¹⁴Siehe u. a. Schütz und Luckmann 2017, S. 169 ff., 257, 480–495, 500 f., 561.

Nicht-Eigene hervor, wodurch nicht zuletzt ein reichhaltiger Anschluss an die jüngere französische Phänomenologie ermöglicht wird.¹¹⁵ Die funktionalen und evaluativen Aspekte von Emotionen und Affekten, welche im jüngsten Schulterschluss der Phänomenologie mit der (Sozial-)Psychologie aufscheinen, können damit auf ihre existenzielle und appellative Ursprünglichkeit hin befragt werden.¹¹⁶ Die facettenreichen Analysen des Entzugs und der Fremdwelt bezeugen die *Grenzen der Normalisierung*, welche die letztendliche (Un-)Zugänglichkeit in der Konfrontation mit anderen sozialen Akteur:innen in der Beschreibung so ernst wie möglich nimmt.

Diese Gegenüberstellung phänomenologischer Traditionslinien macht deutlich, dass sich hinter unserer ersten naiven Gegenüberstellung von Fremdheit und Vertrautheit als Evaluation der *Umgänglichkeit* und *Zugänglichkeit* einiges mehr verbirgt als bloß eine weitere Facette sozialer Affekte. Die *sozialtopologische Epoché*¹¹⁷ ist unser Lösungsvorschlag, wie wir die beiden Traditionslinien in ihren konvergenten Bewegungen auf die Vergemeinschaftung hin abstecken. In dieser schlagen wir zwei Einklammerungen von Themenbereichen und Wissensbeständen vor, wobei hier nicht die Verträglichkeit der Traditionslinien federführend ist, sondern unser Motiv einer Analyse performativer Vergemeinschaftung. Doch vorab stellt sich die Frage, was wir mit *Epoché* eigentlich meinen.

Der phänomenologische *terminus technicus* Epoché ist so häufig kritisch befragt worden und wird so unterschiedlich verwendet, wie er voraussetzungsreich ist. Und wie so viele Grundbegriffe der Phänomenologie liefert eine Definition nur begrenzt Aufschluss über deren Inhalt. Nur die wiederholte Anwendung in der Analyse macht den Begriff evident, was uns jedoch nicht davon abhält, eine erste beschreibende Skizze der Epoché vorzuschlagen. In ihrem stoisch-skeptischen Ursprung kann sie als urteilsfreies In-der-Schwebe-Halten verstanden werden.¹¹⁸ In der Phänomenologie Husserls sind die zwei grundlegenden Operationen der Epoché folgende: Zum einen werden mitgebrachte Urteile über die Welt bei der Beschreibung ausgesetzt, zum anderen die Frage nach dem Sein und der Existenz der Dinge. So tritt das Bewusstsein in seinen Leistungen selbst hervor. Dadurch ist nicht mehr die vermeintliche Existenz die Grundlage der Wahrheit; das fragliche Verhältnis von *Sein* und *Wissen* wird in der Epoché befragbar. So kann die Phänomenologie als „Versuch der Selbstbegründung des menschlichen Wissens im Rückgang auf die Selbstgebung des

¹¹⁵Waldenfels hat mit seiner Arbeit und mit seinem Engagement in der akademischen Gemeinschaft den deutsch-französischen Austausch in der Phänomenologie wie kein Zweiter vorangetrieben.

¹¹⁶Wobei Bernhard Waldenfels nur ein möglicher Protagonist dieser Befragung ist. Auch Gerhard Thonhauser, dessen Taxonomie kollektiver Emotionen schon zu Wort kam, hat im selben Text mit Jean-Paul Sartre einen überzeugenden Gegenpunkt zum Intentionalitäts-Fokus für die Debatte geliefert, siehe Thonhauser 2022, S. 36.

¹¹⁷Wir haben uns für den Begriff der Topologie im Kontrast zu Bernhard Waldenfels' *Topographie des Fremden* entschieden, wobei dieser selbst das Argument für die begriffliche Unterscheidung bereitstellt, siehe Waldenfels 2015b, S. 76: „Was schließlich den Unterschied zwischen Topologie und Topographie angeht, so ziehe ich es vor, von ‚Topologie‘ zu sprechen, wenn der allgemeine theoretische Rahmen der Räumlichkeit gefragt ist, von ‚Topographie‘ dagegen, wenn die Vielfalt der Raumerfahrung im Vordergrund steht.“

¹¹⁸R. u. M. S. Kühn 2003, S. 13.

Seienden“ verstanden werden, wie Eugen Fink pointiert festhält.¹¹⁹ Die Radikalität des Aussetzens der Urteile hängt von dem ab, worauf in der phänomenologischen Analyse abgezielt wird. Dies stellt gerade für Untersuchungen wie unsere eine Herausforderung dar, welche in einen interdisziplinären Diskurs mit Gesellschaftswissenschaften und empirischen Geisteswissenschaften treten möchte. Wir bewegen uns mit der auch meta-soziologischen Frage nach performativer Vergemeinschaftung auf der Schwelle zu einer *applied phenomenology*, gegenüber der Dan Zahavi überzeugend argumentiert, dass eine Epoché hin auf die transzendentalen Voraussetzungen von Erfahrung getrost ignoriert werden kann.¹²⁰ An dessen Unterscheidung einer Epoché im Sinne einer transzendentalen Reduktion durch Phänomenolog:innen und einer pragmatischen Epoché, wie sie in therapeutischen Settings genutzt werden kann, orientieren sich die beiden Einklammerungen, welche wir in unserer sozialtopologischen Epoché vorschlagen.

Auch wenn Zahavis Beitrag an einen Diskurs anknüpft, welcher das Verhältnis von therapeutischer Psychologie zur phänomenologischen Methode zu klären versucht, erhellt seine Argumentation ebenso unsere sozialphänomenologische Fragestellung. Die Grundlage für die Radikalität der transzendentalen Reduktion aus der „rein“ philosophischen Perspektive liegt ihm zufolge darin begründet, dass es uns Phänomenolog:innen nicht nur auf das *Wie* des Erfahrens ankommt, sondern auf die Erklärung und Begründung dieses *Wie*. Hierin erklärt sich auch der Rückgang auf die „Selbstgebung des Seinenden“ bei Fink. Für eine „angewandte“ Epoché brauch es diesen Fundierungsanspruch jedoch nicht nur nicht, er kann sogar der erfolgreichen Anwendung im Wege stehen, wie Zahavi an einigen Beispielen verdeutlicht.¹²¹ Damit wir Erlebnisse in der natürlichen Einstellung beschreiben können, sei es im Rahmen einer therapeutischen Praxis oder einer deskriptiven Sozial- und Gesellschaftsanalyse, müssen wir nicht zu den Grenzbedingungen der Erfahrung fortschreiten, so wie sie im *transzendentalen Ego*¹²² oder dem *minimal self*¹²³ ausgelotet werden und die Grenzen des individuellen Bewusstseins ausweisen. Es ist einfach unvernünftig darauf zu bestehen, dass für die Anwendung von Phänomenologie der verstandes-unabhängige „objektive“ Seins-Status der Welt grundsätzlich und radikal ausgesetzt werden muss.¹²⁴ Die erfolgreiche Anwendung der phänomenologischen Methode misst sich an der Evidenz der phänomenologischen Beschreibung, welche einer Variation des untersuchten Phänomens standhalten muss. Die psychotherapeutische Epoché, welche bei der gelebten und pathologisch bestimmbaren Erfahrung des:der Patient:in stehenbleibt, ist hierfür paradigmatisch. Und auch bei Alfred Schütz findet sich eine derartige anwendungsorientierte Begrenzung für die Analyse von Sozialwissenschaftler:innen. Am offensichtlichsten ist dies in der Prämisse der intersubjektiven Homologie der Bewusstseinsvermögen und der ursprünglichen Teilhabe der Erfahrungsgegenstände:

¹¹⁹Fink 1966, S. 200.

¹²⁰Zahavi 2019.

¹²¹Ebd., S. 268.

¹²²U. a. Hua I, S. 76, 99 f., 107 f., 124–134.

¹²³Zahavi 2020.

¹²⁴Zahavi 2019, S. 267.

Ferner nehme ich als schlicht gegeben hin, daß in dieser meiner Welt auch andere Menschen existieren, und zwar nicht nur leiblich wie andere Gegenstände und unter anderen Gegenständen, sondern als mit einem Bewußtsein begabt, das im wesentlichen dem meinen gleich ist. So ist meine Lebenswelt von Anfang an nicht meine Privatwelt, sondern intersubjektiv; die Grundstruktur ihrer Wirklichkeit ist uns gemeinsam. *Schütz und Luckmann 2017, S. 30*

Schütz macht hier explizit, dass er auf „das phänomenologische Problem der Konstitution der Intersubjektivität“ selbst nicht eingeht.¹²⁵ Für unsere philosophische Arbeit zur performativen Vergemeinschaftung bleibt die Konstitution der Intersubjektivität jedoch weiterhin problematisch, wie an der vorangegangenen Analyse des *plural agent* schon deutlich wurde. Doch auch wir folgen dem Problem der Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte nur insoweit, insoweit sie das gemeinsame Handeln informieren wird. Bevor wir unsere eigene pragmatische Berufs-Epoché in Analogie zu Schütz ausformulieren, vor der wir uns der Vertrautheit annähern, müssen wir unser Verhältnis zur Intentionalität als phänomenologische Grundstruktur klären. Husserls hat diese mittels der transzendentalen Reduktion als grundlegendes Paradigma der phänomenologischen Analyse geborgen, jedoch zeigen sich in den Folgegenerationen phänomenologischer Forschung die Grenzen des intentionalen Erscheinens.

Für das nötige und mögliche Verständnis der *Intentionalität* bedarf es ähnlich wie bei der Epoché maßgeblich deren Anwendung, was uns jedoch ebenso wenig von einer kurzen Herleitung abhält. Nach Husserl ist die „Grundeigenschaft der Bewusstseinsweisen“, also wie sich uns als individuelles Ich das Sein selbst gibt, die *Intentionalität*.¹²⁶ Damit ist gemeint, dass wir nie das reine Bewusstsein selbst erfahren, sondern immer nur Bewusstsein *von* etwas, das selbst nicht *das* Bewusstsein ist. Eine Folge ist, dass zu jedem Sein des Bewusstseins, vom materiellen Stein über soziales Sein wie die Ehe bis hin zum Sein von Ideen oder Geistesblitzen auch die jeweiligen „Seinsmodi wie daseiend, vermutlich seiend, nichtig seiend, aber auch die Modi des Schein-seiend, gut-, wert-seiend usw.“¹²⁷ gehören. In der Intentionalität tritt die Abhängigkeit des intentional vergegenwärtigten Dings von der Weise des Bewusstwerdens hervor. Im Kapitel *Einfühlende Vergemeinschaftung* haben wir diese Einsicht für die Unterscheidung von Einfühlung, Phantasie und Erinnerung schon angewandt. Diese Unterscheidung kann mit den phänomenologischen Begriffen *Noema* und *Noesis* festgehalten werden, wobei ersterer den intentionalen Inhalt umfasst, zweiterer hingegen dessen „Bewußtseinsweisen z. B. der Wahrnehmung, der Wiedererinnerung, der Retention, mit den ihnen einwohnenden modalen Unterschieden, wie der Klarheit und Deutlichkeit.“¹²⁸ Was in unserer Vorüberlegung als „intentionale Einstellung“ noch als naives Gerichtet-sein verstanden wurde, wird hier zu einer Grundstruktur des Bewusstseins. Eine Grundstruktur, von der aus auch Schütz seine Analyse im Zusammenhang mit dem

¹²⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 31.

¹²⁶Hua I, S. 13.

¹²⁷Hua I, S. 13.

¹²⁸Hua I, S. 74 f.

Fremdverstehen¹²⁹, der Sinngebung, der Zeitlichkeit und des sozialen Verhaltens in den frühen Schriften begonnen hat.¹³⁰ In seinem Hauptwerk *Strukturen der Lebenswelt* sind diese Herleitung jedoch der Prämisse der sozialwissenschaftlichen Berufseinstellung zum Opfer gefallen. Auch wenn wir im Verlauf der Untersuchung an zahlreichen Stellen auf die intentionale Struktur der Erfahrung zurückkommen werden, stellen insbesondere die Fremdheit, die Ausgesetztheit und der Appell eine Herausforderung für diese dar, da sie sich nicht im bloßen *Erscheinen* erschöpfen.

Wir schließen hier an ein Argument Michel Henrys an, welcher kritisch befragt, ob die noetisch-noematische Korrelation des intentionalen Bewusstseins in erschöpfender Weise Rechenschaft über die Selbstgabe des Seins ablegt.¹³¹ Insbesondere das eigene Sein in seinem Leben und vor seinen existenziellen Möglichkeiten und Grenzen steht hier infrage wie auch das Sein anderer Akteur:innen, die im Verhältnis zum eigenen Leben stehen. Im kritischen Bezug steht Henry nicht allein, in der phänomenologischen Tradition finden sich zahlreiche kritische Abgrenzung gegenüber der transzendentalen Reduktion bei Husserl, besonders augenscheinlich in Heideggers Existenzphilosophie, in Maurice Merleau-Ponty Auseinandersetzungen mit Leiblichkeit oder Emmanuel Levinas' Bestimmung des Antlitz. Henrys Kritik an der Intentionalität als bloße „Äußerlichkeit“ oder Ekstase des reinen Bewusstseins, für das es nur Erscheinungen gibt, motiviert sich unter anderem aus dem Sein der Furcht, des Leidens und der Freude. Damit wir in diesen Formen affektiv und emotional ansprechbar sind, bedarf es mehr als das Sein im äußerlichen Erscheinen. Als „transzendente Affektivität“ wird das Selbst-Sein hier in der existenziellen Ausgesetztheit erfahrbar, welches sich als Leben in der fortwährenden Selbsterprobung erfährt.¹³² Ein wesentlicher Aspekt dieser Selbsterprobung ist der leiblich inkorporierte und handelnde Ausgriff in die Welt, welchen wir in seiner Fremdheit und Vertrautheit charakterisieren wollen. Mit dessen Hinweis auf diese Ur-Offenbarung des Lebens ist Henry jedoch nicht auf das Selbst-sein eingeschränkt, es drückt sich ihm zufolge auch in der Grundstruktur der Gesellschaft aus:

Es ist die Einwurzelung der Kraft in die Affektivität, das Hervorbrechen des Triebes unter dem Gewicht des *Affekts* bzw. die unendliche Wiederholung des Bedürfnisses und des Handelns im Leben, die jede Gesellschaft als eine Gesellschaft der Produktion und Konsumption bestimmt, und somit den Gehalt dieser Welt.

Henry 2003, S. 77

Auch wenn wir Henry nicht bis zu seiner Charakterisierung der Gesellschaft folgen, stellt er hier überzeugend heraus, dass im bloß intentionalen Erscheinen wesentliche Aspekte des sozialen Lebens unbeachtet bleiben. Die harte Gegenüberstellung der puren Ansprechbarkeit des reinen Bewusstseins und der *Immanenz des Lebens* in Werk von Henry stellt jedoch

¹²⁹Wobei die Konstitution des *alter ego* von ihm ausgespart wird, siehe Schütz 1993, S. 107.

¹³⁰Siehe ebd., u. a. 33 f., 44, 53 f., 106–111, 161–169.

¹³¹Henry 2003.

¹³²Ebd., S. 74 f.

der Originarität intentionaler Erfahrungen eine zweite Originarität zur Seite und entgegen. In dieser analogen Immanenz wird sich der Fremdheit und Ausgesetztheit wieder nur in zweiter Instanz angenähert. Diese Gegenüberstellung wird von Bernhard Waldenfels im *Widerfahrnis* in der gegenseitigen Abhängigkeit von Pathos und Response verbunden und „a limine unterlaufen.“¹³³ So teilt Waldenfels die Kritik an der Intentionalität des Erscheinens, wobei er deren Unzulänglichkeiten nicht nur aus der Spontanität des Lebens begründet. In der Ansprechbarkeit der eigenen Existenz wie auch im intentionalen Bewusstsein lässt sich die Zugänglichkeit nur vom positiv bestimmbareren Inhalt denken. Doch was sich nur in seinem Entzug offenbart, lässt sich nicht im eigenen Blick nachweisen¹³⁴ und noch weniger in der Immanenz des Lebens als eigene transzendierende Ordnung.¹³⁵ Die außerordentlichen Momente des Überschusses und der Störung, durch die sich auch zahlreiche Affekte und Emotionen auszeichnen, verlieren hier ihren konstitutiven Charakter. In der reinen Selbstaffektion Henrys verliert er die Fremdaffektion aus den Augen, welche insbesondere das soziale Miteinander in Spannung halten. Erst im Entzug des:der Anderen finden wir unseren Ort in der Welt, welcher im seinem:ihren Blick und im Antlitz aufscheint. Dieser Zugang zum Widerfahrnis, in dem sich Anspruch und Antwort in gegenseitiger Abhängigkeit trennen *und* konstituieren, hat Bernhard Waldenfels als *Diastase von Pathos und Response* beschrieben, welche er der Intentionalität nicht entgegen, sondern zur Seite stellt: „Die Intentionalität wird nicht verdrängt, doch wird das Intentionale kontrapunktiert durch das Affektive oder Pathische, das zwar Sinn provoziert, ihn aber nicht selbst produziert.“¹³⁶ Hier beginnen wir mit Waldenfels nicht bei einem genuin Eigenen, sondern in der äußeren Widerständigkeit und Ausgesetztheit, in den Ansprüchen, Eingriffen und Anforderungen, die sich aus dem Fakt heraus ergeben, dass andere Menschen nicht nur existieren und mit-intendieren, sondern mit uns die Welt bevölkern und auf diese mit-antworten.¹³⁷ An der doppelten Kritik gegenüber der Intentionalität und auch der Immanenz des Lebens, welche Fremdes immer nur vom Eigenen her erblicken lässt, zeigt sich die erste Klammer unserer sozialtopologischen Epoché. *Alle Aspekte, welche die Fremdheit in der Erfahrung auf Ordnungen des Eigenen hin reduziert, werden außer Geltung gesetzt.* Dies soll jedoch nicht heißen, dass das Fremde nicht in einem konstitutiven Verhältnis zum Eigenen steht. Wenn wir jedoch den gemeinsamen sozialen Ort als „Ziel“ unserer Analyse der performativen Vergemeinschaftung veranschlagen, können wir nicht schon bestehende Ordnungen voraussetzen, vor denen sich dieser Ort erst verstehen lässt. Für unser Problem der Genese von Gemeinschaft darf das spezifisch Gemeinsame nicht schon vorausgesetzt werden. Das Gemeinsam-Werden muss aus der trennenden Fremdheit evident werden. Ausgehend von Zwischenraum gemeinsamen Handelns, welcher sowohl den Zusammen-

¹³³ Waldenfels 2002, S. 180.

¹³⁴ Waldenfels 2012, S. 118.

¹³⁵ An der gleichen Stelle warnt Waldenfels vor einer Verabsolutierung dieses konstitutiven Fremden im *reinen Leben* bei Henrys oder dem *reinen Appell* bei Jean-Luc Marion, die sich nur als eigene metaphysische Ordnungen verstehen lassen.

¹³⁶ Waldenfels 2015a, S. 75.

¹³⁷ Arendt 2011, S. 14 f.

halt als auch den Konflikt verbürgt, weisen wir mithilfe der sozialtopologischen Epoché das konstitutive Potenzial der Fremdheit für die Gemeinschaft nach. Es braucht einen ursprünglichen Entzug im gemeinsamen Zugang zur Welt, von dem sich her die Zugänglichkeit zur Welt erst denken lässt. Was Waldenfels mit der Radikalität eines konstitutiven Fremden festhält, ist so auch für unsere Frage nach der Konstitution gemeinsamer Sinn- und Handlungsräume wesentlich. Dabei stellt die intersubjektive Begegnung den Prototyp einer radikalen Fremdheit dar: „Radikale Fremderfahrung setzt dann voraus, daß ich vom Fremden ausgehe, bevor ich auf ihn zugehe oder mich von ihm losreiße. Fremdheit bedeutet vorweg Ferne, Abwesenheit, Entzug, Unzugänglichkeit und nicht etwa Andersheit im Sinne der Verschiedenheit.“¹³⁸

Diese erste Klammer kann auch als kritische Bezugnahme zu Schütz verstanden werden, für den die Fremdheit mehr der Anlass als der Grund und die Begründung der Sinn- und Wissensgenese ist, auch wenn Schütz auf die Schwierigkeit des Bewusstseins vom Fremden in Husserls Zugang verweist.¹³⁹ An der gleichen Stelle konkretisiert er seinen eigenen Lösungsvorschlag, welchen wir in der Prämisse ursprünglicher Teilhabe der Wirkwelt schon angedeutet haben und der dem Problem der transzendentalen Intersubjektivität mit einer mundanen Intersubjektivität begegnet:

Es steht zu vermuten, daß Intersubjektivität nicht ein innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem der Konstitution, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt ist. Sie ist die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie. Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wirbeziehung alle anderen Kategorien des Menschseins. Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoche, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt ist auf der Urerfahrung der Wirbeziehung fundiert.

Schütz 1972a, S. 116

An diesen Vorschlag einer mundanen Intersubjektivität schließen wir mit unserer zweiten Klammer der sozialtopologischen Epoché an. Denn hier wird Schütz' Aufnahme der Intentionalität und der Umgang mit der nicht-originären Appräsentation fremder Bewusstseinsinhalte deutlich, die sich an der Aufgabe empirischer Geisteswissenschaften messen muss. Nicht die Sinninhalte in ihrer Gemeinsamkeit sind Ausgangspunkt seiner Untersu-

¹³⁸Waldenfels 2015a, S. 406.

¹³⁹Siehe Schütz 1972a, S. 94: „Eine besondere Schwierigkeit scheint mir aber gerade in der Unterscheidung zwischen unserem Bewußtsein von Fremdem und unserem Bewußtsein von sinnbestimmender oder -mitbestimmender fremder Subjektivität zu liegen, wobei anlässlich der Vollziehung der zweiten Epoché die möglichen und wirklichen Erlebnisse von Fremdem der Eigenheitssphäre, Leistungen der sinnbestimmenden, fremden Subjektivität aber der Fremdsphäre zugewiesen werden. Sind nicht viele, sind nicht vielleicht alle unsere Erlebnisse von Fremdem in der natürlichen Welt, die ja als intentionales Korrelat in der egologischen Sphäre erhalten bleibt, durch Leistungen fremder Subjektivität gestiftet (oder zum mindesten als so gestiftet von uns interpretiert) und erst dadurch als ‚Erlebnisse von Fremdem‘ sinnbestimmt?“

chung, sondern die *gemeinsam erlebte Zeit* in der sozialen Begegnung.¹⁴⁰ In dieser wird der gordische Knoten einer doppelten Intentionalität und der jeweiligen Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte als transzendentes Problem aber auch nicht durchschlagen. Jedoch weist Schütz in der Simultanität der Erfahrung eine alternative Verbindung zwischen den Lebenssträngen sozialer Akteur:innen auf. Sie offenbart sich als verbindendes *Phänomen des Zusammenalters*, in der der jeweilige Aktvollzug anderer Akteur:innen in den Blick kommt und der eigene Aktvollzug sich in seiner Sichtbarkeit für andere konstituiert.¹⁴¹ Hier kommt der phänomenologisch-deskriptive Zugang des empirischen Motivs von Schütz zum Tragen, in dem sich sowohl der originäre Vollzug als auch der Mitvollzug anderer Aktvollzüge einer Beschreibung öffnen kann.

Als besondere sozialphilosophischen Berufseinstellung besprechen wir das reflexive Vermögen nur insoweit, insoweit es sich im Aktvollzug des gemeinsamen Zusammenalters selbst offenbart. Hierin ist der Kerngedanke der *verstehenden Soziologie* Max Webers aufgenommen und radikalisiert, an der sich Alfred Schütz fundierend abarbeitet. Damit klammern wir das Verhältnis zwischen Sinninhalten und die Prozesse deren gegenseitigen Veränderung ein, welche sich in der einsamen Reflexion vollziehen. Denn diese bleiben einer Beschreibung sozialen Verhaltens unzugänglich. Unsere zweite Klammer der sozialtopologischen Epoché ist schon in einigen kritischen Bezügen vorbereitet, nicht zuletzt in der Abgrenzung von Fremdheit und Vertrautheit als Urteil. Denn im direkten Bezug zum Sinn, wie beim vertrauten Plattdeutsch oder den mir fremden bayrischen Sitten, bleiben andere Akteur:innen in abstrakter Ferne gefangen und nur hypothetisch. Erst in der Begegnung konstituiert sich Gemeinschaft. Hier wird auch gemeinschaftlicher Hass gegen Fremde und Abwesende geschürt. Nicht die Verteilung, das Verhältnis oder die Gemeinsamkeit des Wissens sind Ziel unserer Untersuchung, sondern die Positionen und Orientierungen sozialer Akteur:innen in der gemeinsamen Lebenswelt, welche ihr Handeln bestimmen. Um das Miterleben des Aktvollzugs nicht aus den Augen zu verlieren, in dem sich der gemeinsame Ort und die Orientierung fundamental begründet und betätigt, besprechen wir Sinngenese ausschließlich in ihrem Ausgangspunkt dieses handelnden Umgangs mit der Welt. An diesem können reflexive Vermögen durchaus beteiligt sein, das Verhalten lässt sich jedoch nicht auf die Reflexivität des isolierten Bewusstseins zurückführen. Zudem bietet diese Berufseinstellung ein Gegengewicht zum Wachhalten der konstitutiven Fremdheit. Eine Vertrautheit, welche sich von der mundanen Intersubjektivität denken lassen will, meint zum einen die affektive *Umgänglichkeit* von Dingen, zu denen sich auch

¹⁴⁰Siehe hierfür Alfred Schütz' Antwort auf einen Kommentar von Eugen Fink zu Schütz' Husserlkritik, welcher die transzendente Intersubjektivität bei Husserl mittels der Gleichursprünglichkeit der Objektivität der Lebenswelt zu retten versucht. Schütz weist berechtigterweise darauf hin, dass dies selbst in der transzendentalen Reduktion kaum aufzuweisen sein wird und konkretisiert demgegenüber seinen Vorschlag in Schütz 1972a, S. 123: „Das Problem der Simultaneität, nicht nur aufgefaßt als gemeinsames Jetzt in der objektiven Zeit, sondern als eine Gemeinsamkeit zweier innerer Zeitabläufe – ‚durée‘ im Sinne Bergsons – scheint mir in der Tat für das Problem der Intersubjektivität von höchster Bedeutung zu sein und zwar auch dann, wenn es sich nicht um transzendente, sondern um mundane Intersubjektivität handelt.“

¹⁴¹Schütz 1993, S. 113.

andere verhalten, zum anderen das Verhalten anderer mit den gemeinsamen Dingen der Welt. Wenn wir demgegenüber Gemeinschaft in der isolierten Reflexivität gründen zu lassen wiederholen wir die Sackgasse der Intentionalität, auf die wir mit Michel Henry und Bernhard Waldenfels hinwiesen. Nur diesmal nicht in der letztendlich-ausschließlichen „inneren“ Eigenheitssphäre des isolierten Erscheinens, sondern der letztendlich ausschließlichen „äußeren“ Eigenheitssphäre des isolierten Reflektierens. So wie das Sein der Furcht, des Leidens und der Freude eine existenzielle Ausgesetztheit und damit eine konstitutive Fremdheit bedarf, so sind wir im Zusammenaltern des leiblichen Aktvollzugs in handelnder Vertrautheit fundiert, „(s)olange Menschen von Müttern [sic!] geboren werden“.¹⁴² In den zwei Grenzsteinen bleibt die verbindende und die trennende Wirkung der Lebenswelt in Spannung, immer schon umgänglich involviert in der geteilten Lebenswelt werden doch Einbrüche, Ansprüche und Appelle nie auf die Ordnungen des Eigenen reduzierbar. Fremdheit und Vertrautheit werden durch die sozialtopologische Epoché in einem kontingenten, aber bestimmbaren Verhältnis gehalten, das der Vielfalt sozialen Verhaltens gerecht werden kann und ein „Abtauchen“ in transzendente Abstraktionsgebäude verhindert.

Die sozialtopologische Epoché

... ist eine *pragmatische* Reduktion, um das konstitutive Potenzial sozialen Verhaltens für Gemeinschaftszugehörigkeit freizulegen. In der ersten Reduktion werden all die Dinge außer Geltung gesetzt, welche affektive Fremdheit in Denk- und Handlungsordnungen des ausschließlich Eigenen *begründen*. In der zweiten Reduktion werden die reflexiven Kapazitäten sozialer Akteur:innen nur verfolgt, insoweit sie in direkter Abhängigkeit vom sozialen Verhalten abgebildet werden können. Gemeinsamer Sinn lässt sich dadurch ausschließlich aus dem *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* begründen.

Gerade im Kontext von politischer Radikalisierung sowie Gruppenbildung ist dieses generativ-genetische Verständnis von gemeinschaftlichem Sinn wesentlich. Gemeinschaften verstehen sich meist in Opposition zu einem gesellschaftlichen Status Quo, nehmen auf zeitnahe gesellschaftliche Ereignisse Bezug und thematisieren Inhalte in ihrer besonderen gesellschaftlichen Relevanz. Es geht um die Einbrüche und Grenzgänge dessen, was als politisch gelten darf und soll und darin Sichtbarkeit einfordert. Und dies ist, zumindest wenn der Erfolg von Vergemeinschaftung eine Rolle spielt, nicht auf die „reine“ Vermittlung von Wissen, sondern auf die performative Vereinnahmung von Denk- und Handlungsräumen und die Bedingungen der Sichtbarkeit angewiesen.¹⁴³ Wer Gesellschaftskrisen als „crisis of knowledge“ verstehen will, der muss sein Frühstücksei auch mit seinem Wissen zur Thermodynamik kochen.

Im metaphorischen wie sprichwörtlichen Zusammen-Stehen werden sich soziale Akteur:innen der spezifischen Gemeinsamkeit der Welt bewusst. Ähnliches gilt, wenn wir stärker auf

¹⁴²Schütz 1972a, S. 116.

¹⁴³Butler 2018.

religiöse Versammlungen blicken, in ihrem gemeinsamen Verhältnis zum Transzendenten, sei es eine sinnstiftende Göttin, das Jenseits oder die existenzielle Herkunft in den unzähligen Schöpfungs- und Herkunftsmythen. Und auch hier übertrifft die Gemeinsamkeit des performativ gestifteten Verhältnisses die reflexive Deckungsgleichheit der Inhalte. Dabei kann die Einklammerung des individuellen Verhältnisses zum Sinn und die besondere Rolle des Verhaltens besonders gut am politischen und religiösen Symbol verdeutlicht werden. Eine noch sehr allgemeine und grobe Unterscheidung von vertikaler und lateraler Gemeinschaftlichkeit lässt uns den Effekt der sozialtopologischen Epoché schon einmal vorzeichnen, auch wenn wir die eigentlich *begründenden* Prozesse der Bewältigung und Bewährung noch unbeachtet lassen.

In vielen intensiven gemeinschaftlichen Erfahrungen haben Symbole eine nicht zu unterschätzende Omnipräsenz, sei es in Demonstrationen, während religiöser Rituale oder auf politischen Großveranstaltungen. Neben der eigentlichen Omnipräsenz, welche selbst schon die Wichtigkeit des jeweiligen Symbols fundiert, können wir unterschiedliche verhaltende Verhältnisse der Akteur:innen nachzeichnen, welche durch die Intensität der Erfahrung einen besonderen Einfluss haben. Die Eindrücke zeigen sich meist affektiv und werden nur selten reflexiv nachbereitet. Zum Beispiel kann das Symbol in Übergröße die Gruppe von allen Seiten einrahmen oder hinter dem jeweiligen Fokus der Aufmerksamkeit über diesen und über der Gruppe hinausragen. Dies legt ein hierarchisierendes Verhältnis oder eine vertikale Abhängigkeit unter den Anwesenden nahe: Ich – und mit mir die anderen – sind durch das Symbol zusammengehalten oder unter beziehungsweise vor dem Symbol vereint. Unterstützt wird dieser hierarchische Kontext noch, wenn ein Aufblicken notwendig ist, um es wirklich in den Blick zu bekommen, sei es aufgrund der eigentlichen Größe und Positionierung des Symbols oder der eigenen Körperposition, wie bei abgesenktem Blick oder der vorgebeugten Haltung. Wenn zudem rhythmisch wiederkehrend und gleichzeitig eingeübte Handlungen vollzogen werden, welche auf ein auditives Signal reagieren und nicht selten das Symbol selbst zum Ziel haben, spiegelt sich der:die einzelne Akteur:in in seinem:ihrer Verhalten in der Phänomenfülle des Leibes und Antlitzes der anderen. In der Synchronisation des Verhaltens synchronisieren sich unsere Bewusstseinsströme¹⁴⁴, im gemeinsamen Altern finden wir – unter dem Symbol – zusammen. Christliche Rituale und politische Großveranstaltungen totalitärer Regime sind hier paradigmatisch. Vergemeinschaftung hat hier eine andere Form der Verknüpfung mit dem Symbol als wir es beispielsweise bei Demonstrationen beobachten können.

Hier kann unter anderem das Symbol auf der Kleidung oder den Transparenten und Schildern eines Großteils der Partizipierenden zu finden sein, nicht unähnlich einer institutionellen Uniformierung. Auch Modemarken können zu solchen symbolischen Trägern werden. Diese vergemeinschaften nicht (nur) durch die vermeintliche Homogenität, sondern

¹⁴⁴Diese explizite Synchronisation hat Alfred Schütz ausführlich in Schütz 1972d besprochen, wobei er sich auf das gemeinsame Musizieren konzentrierte. Hier verwundert es wenig, dass auch in politischen und religiösen Zusammenkünften und Versammlungen das gemeinsame Singen und Musizieren eine wesentliche Rolle einnimmt.

durch die persönliche Entscheidung zur Identifikation mit dem jeweiligen Symbol, die auch den anderen Akteur:innen unkritisch zugesprochen wird. Das Symbol, der symbolische Slogan oder der Leitbegriff offenbart die Gemeinschaft in der Demonstration in einem gemeinsamen, sich lateral ausbreitenden Handlungsentwurf, ohne dass ein kritischer Diskurs zu dessen Inhalt eintritt. Eine laterale Vergemeinschaftung in der Mitwesenheit ist die Folge.

Diese Zusammenhänge sind unabhängig vom vermittelten Inhalt, lassen sich jedoch gut anhand der Veränderung der Fremdheit und Vertrautheit im gemeinsamen Handeln nachzeichnen. Das Symbol erfüllt hier die Rolle, die Thorsten Bonacker als *deutungsoffenen Signifikanten* beschreibt. Es handelt sich hierbei um Sinneinheiten symbolischer Deutung, die „*unterschiedslos gegenüber Unterschiedlichem*“ sind.¹⁴⁵ Neben den beispielhaft angeführten Symbolen und Slogans zählen auch Ideen oder Ideologien wie die Menschenrechte dazu. Doch meint Deutungsoffenheit nicht Deutungsfreiheit, die symbolische Repräsentation muss insofern signifikant bleiben, als dass darin die Teilhabe mancher Akteur:innen ausgeschlossen ist, so wie die Menschenrechte auch nichtmenschliche Tiere ausschließen. Die Prozesse, in denen sich die Grenzen der Deutung verstehen lassen und in denen auch willkürliche Aspekte signifikant werden können, werden wir an späterer Stelle anhand der Prozesse der Typisierung bei Schütz nachzeichnen.¹⁴⁶ In der performativen Stiftung innerhalb der Zusammenkunft und Versammlung kann „aus unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Gründen (zu diesen) Bezug genommen“¹⁴⁷ werden. Bonackers Erläuterung des Handlungsbegriffs von Hannah Arendt, welche in unserer Untersuchung der politischen Vergemeinschaftung eine Schlüsselposition einnimmt, unterstreicht die Zielstellung, auf die wir mit der sozialtopologischen Epoché hinauswollen:

Vielmehr liegt die Pointe ihres Handlungsbegriffs darin, daß das Handeln die Gemeinschaft in dem Maße hervorbringt, wie es sich auf das Gleiche bezieht, das den kommunikativen Raum der Handelnden erst eröffnet. Der Bezug ist also entscheidend, nicht der von allen geteilte Bedeutungsinhalt dessen, was die Gemeinschaft ihren Wesen nach ist. *Bonacker 2003, S. 140*

Der gemeinsame *Bezug*, in dem Bonacker das Wesen der Gruppe identifiziert, wird von uns in der gemeinsamen *Zugänglichkeit* und *Umgänglichkeit* des Verhaltens gegenüber der Welt nachgewiesen. Das Resultat ist eine Schwerpunktsetzung auf Fremdheit und Vertrautheit, welche maßgeblich auf Selbst- und Fremdverortung sowie auf die Konstitution von Handlungsräumen abzielt. Dabei gestehen wir gerne zu, dass nicht alle Sinninhalte im Zusammenhang mit der Vergemeinschaftung durch die Funktion deutungsoffener Signifikanten gekennzeichnet. Gerade in Bezug auf unsere sozialtopologische Epoché ist es daher wichtig darauf hinzuweisen, dass die deskriptive Genauigkeit die Kehrseite hat, dass sich darin nicht mehr eine allumfassende Theorie der Vergemeinschaftung ausdrücken lässt.

¹⁴⁵Bonacker und Brodacz 2001, S. 201.

¹⁴⁶Siehe Kapitel *Typik* in Schütz und Luckmann 2017, S. 313–328.

¹⁴⁷Bonacker 2003, S. 138.

So können beispielsweise Strategien zum Erhalt und zur Kontrolle gemeinschaftlichen Handelns in der Norm-Vermittlung nachgezeichnet werden, die maßgeblich in einsamer Reflexivität vollzogen wird und sich unserem methodischen Zugang entziehen. Doch der Modus der Einklammerung meint nur, dass wir diese Zusammenhänge unberücksichtigt lassen und außer Geltung setzen und gerade nicht, dass wir diese Zusammenhänge ablehnen. Da wir den direkten Bezug zu spezifischen Erfahrungsinhalten „nur“ einklammern, uns aber als arbeitsteilig arbeitende Wissenschaftler:innen selbstverständlich deren Existenz bewusst sind, legitimieren wir sogar andere methodische Herangehensweisen, welche sich diesem Forschungsschwerpunkt widmen. Die sozialtopologische Epoché, welche die Schwerpunktsetzung auf affektiv-habituelle Selbst- und Fremdverortung setzt, sichert so in ihrer Eingrenzung einen interdisziplinären Anschluss.¹⁴⁸ Inhaltsabhängige und inhaltsfundierte Zusammenhänge der Vergemeinschaftung können widerstandsfrei eingearbeitet werden, auch, da Fremdheit und Vertrautheit für problematische Situationen – und damit für die Frage nach der Genese von gemeinsamen Sinn – wesentlich sind.

Einer der prominentesten Anschlüsse ist im Titel der Arbeit schon vorbereitet, in der begrifflichen Anlehnung an Judith Butlers Konzept der *Performativität*, welches in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* entworfen wurde. Ausgehend von der Sprechakttheorie hat der Begriff der *Performativität von Geschlecht* den größten Einfluss auf den philosophischen, gesellschaftswissenschaftlichen und politischen Diskurs ausgeübt. Butler ist in dieser frühen Anwendung maßgeblich an einer gesellschafts-überspannenden und diskursanalytischen Perspektive interessiert, worin die Frage der (Re)Produktion von Geschlechtsidentitäten im Zentrum steht.¹⁴⁹ Hier besteht eine spürbare Nähe zu Schütz' späterem Motiv gesellschaftlicher Wissensverteilung. Nur wenige Jahre später weist Butler in *Bodies that Matter* ausführlicher auf die Konstruktionsprozesse hin, in denen sich unterschiedliche Identitäts- und Subjektformierungen überlagern. Diese Überschneidungen werden in den aktuellen Debatten – meist im Kontext von Unterdrückung und Diskriminierung – unter dem Schlüsselbegriff der *Intersektionalität* verhandelt.¹⁵⁰ Die Vielfalt der Zugehörigkeiten, welche hier in ihren gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen abgebildet werden, stellt auch für die Vergemeinschaftung eine Herausforderung dar, welche wir zum Ende des Kapitels unter dem Stichwort der *Kontextsensitivität von Zugehörigkeit* erneut ansprechen werden. Für unseren Anschluss an Butlers Konzept der Performativität bleiben wir vorerst beim Verhältnis zur einzelnen Gemeinschaft und zur Identität. Was an der kurzen Herkunftsgeschichte des Begriffs schon deutlich wird, ist, dass Butler ein stärkeres philosophisch-politisches Motiv verfolgt und andere methodische Ausgangspunkte

¹⁴⁸ Hier zeigt sich einer der wesentlichen Gründe, warum der bescheidene Autor gegenüber systemphilosophischen Ansätzen so skeptisch ist. In deren methodischen Appell des „ganz oder gar nicht“ bleibt deren gesellschaftliche Relevanz entweder aus oder es reproduziert sich ein methodischer *Status quo*, wie im physikalischen Naturalismus oder naiven Realismus naturwissenschaftlicher Provenienz.

¹⁴⁹ In dem Vorwort von 1999, knapp 10 Jahre nach der Veröffentlichung, bezieht sie sich auf die Verbindung zur Performativität von *race*. Dabei möchte Butler maßgeblich die Prozesse der Konstruktion der jeweiligen Identitäten differenziert betrachtet wissen, siehe Butler 1999, S. xvi.

¹⁵⁰ Für eine Einführung in die methodischen Weichenstellungen, die es für einen derartig interdisziplinärer Kontext wie der Intersektionalität bedarf, siehe McCall 2005.

wählt. Nichtsdestotrotz wird in der Performativität maßgeblich die performative *Genese* von Sinn besprochen, wobei die affektiven Aspekte der Fremdheit und Vertrautheit in der Stabilisierung und Destabilisierung von Identität wesentlich sind, auch wenn sie selbst nicht von Butler eigens philosophisch problematisiert werden.

Zwei jüngere Entwicklungen im Denken Butlers erleichtern uns den Anschluss. Zum einen hat sie sich im Rahmen prekärer Lebensverhältnisse in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* mit Versammlungen und Zusammenkünften beschäftigt. Hierin scheiden sich zwar immer noch unsere Motive, jedoch teilen wir das phänomenologische Arbeitsmaterial. Besonders spannend ist das kompensierend-bewältigende Verhältnis von außeralltäglichen Versammlungen und Zusammenkünften zu den öffentlichen Orten, die den sonst dort stattfindenden Alltag thematisieren: „*Perhaps we can still call ‚performative‘ both this exercise of gender and the embodied political claim to equality, the protection from violence, and the ability to move with and within this social category in public space.*“¹⁵¹ Hier öffnet sich sowohl ein allgemeinerer Begründungsanspruch sozialer Zugehörigkeit in der Performativität als auch der Ausgangspunkt von Bewährung und Bewältigung in der natürlichen Einstellung der alltäglichen Lebenswelt, in der sich in der Öffentlichkeit bewegt wird. Zum anderen spielen Phänomenolog:innen eine immer wichtigere Rolle in Butlers Texten und Vorträgen, wie etwa Emmanuel Levinas im gerade genannten. Aber auch Max Scheler¹⁵² und Edith Stein¹⁵³ lassen sich in jüngeren Beiträgen finden. Die Nähe zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit Affekten und dem ethischen Appell, welcher seine Wirkung in der Fremdheit des Antlitzes begründet, verweist auf eine mögliche Verbindungslinie zu Bernhard Waldenfels. Doch stärker noch zeigen sich die Auswirkungen der Entstehung der *Critical Phenomenology*. Unter diesem jungen phänomenologischen Forschungsinteresse werden insbesondere die gelebte Diskriminierungserfahrung in ihren affektiv-emotionalen Dimensionen abgebildet und die begleitenden Erzählungen und deren Erzählbarkeit kritisch aufgearbeitet. Der methodische Diskurs wird in dieser jungen Phänomenologie nur insoweit ausgebreitet, insoweit es für die Beschreibung vor den gesellschaftskritischen Motiven nötig ist, was den interdisziplinären Anschluss an kritische Gesellschaftswissenschaften merklich fördert.¹⁵⁴ Die *critical phenomenology* wird in unserem Vorhaben maßgeblich im Kontext der politischen Vergemeinschaftung im Kapitel *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung* zu Wort kommen. Der Einfluss dieser auf Butlers jüngstes Werk wird jedoch schon hier spürbar.

Drei Aspekte lassen sich herausstellen, welche die Verträglichkeit von Butlers Konzept der Performativität mit unserem Versuch einer performativen Vergemeinschaftung un-

¹⁵¹Butler 2018, S. 52.

¹⁵²Butler 2022.

¹⁵³Butler ist auf Stein in ihrem Vortrag *The Aspirational We: Rethinking the Politics of the Imaginary* am 30.11.2023 im Rahmen der Pariser Konferenz *Phénoménologie(s) et critique(s) du „nous“* eingegangen.

¹⁵⁴Auch hier können wir mit Zahavi eine Rechtfertigung für das Einklammern transzendentaler Problemstellungen anbringen. Ob dieser jedoch zugestehen würde, dass die Probleme und Inhalte der *critical phenomenology* sich von der *phenomenology „proper“* in der gleichen Weise unterscheiden, wie die der Phänomenologie und Psychotherapie, bleibt fraglich.

terstreichen und zukünftige Überlegungen des Vorhabens vorbereiten. Und dies nicht trotz, sondern gerade wegen der sozialtopologischen Epoché. Ein naives Missverständnis und Vorurteil sei vorab aus dem Weg geräumt. Denn Performativität unterscheidet sich deutlich von der *performance* als Aufführung. Es handelt sich gerade nicht um einen Ausdrucksakt, in dem sich die „Wahrheit“ des Geschlechts, der Sexualität oder anderer Identitäten realisiert. Performativität ist kein willentliches Herstellen oder freie Willkür sozialer Akteur:innen.¹⁵⁵ Ihr gehen immer Normen und Vorstellungen voraus, welche den:die Akteur:in einschränken und über ihn:sie hinausgehen. Es ist kein Sagen, sondern ein Antworten. In der performativen „Wiederholung“ wird nicht nur ein „positiver“ Sinn aktualisiert, neu kontextualisiert oder kritisiert. Auch das Unzugängliche und Andere wird bewältigend verborgen, worin sich die Funktion des konstitutiven Fremden erhält: „(W)hat is ‚performed‘ works to conceal, if not to disavow, what remains opaque, unconscious, unperformable.“¹⁵⁶

(1) Performativität wird demnach maßgeblich von Fremdheit und dem Vorgängigen her gedacht. Die Autorität gewinnt sie aus dem Verhältnis zum vorangegangenen Verhalten, das sich in den gemeinsamen Handlungsraum eingeschrieben hat, und gerade nicht durch die erfolgreiche Akterfüllung intentionaler Erlebnisse.¹⁵⁷ Butler stellt historisch-gesellschaftliche Elemente stärker in den Fokus, wohingegen wir das Widerfahrnis und den sozialen Erlebnishorizont ins Zentrum rücken. Doch das Verhältnis zum Ergebnis ist dasselbe. Die Identität wie auch die Gemeinschaftszugehörigkeit bleiben immer nur provisorisch und in Berührung mit und Abhängigkeit von dem, was im Verhalten ausgeschlossen, abgelehnt und vermeintlich überwunden wird. Es handelt sich um einen anti-idealistischen Zugang, welcher den Versuch einer transzendentalen Begründung durch ein gemeinsames Wesen und die naive Reproduktion von Machtverhältnisse zu verunmöglichen versucht, ohne dabei das Fremde zu verabsolutieren.¹⁵⁸ Performativität realisiert sich im widerständigen Erleben im Hier und Jetzt. In der Vorgegebenheit der Lebenswelt sind die Ressourcen dieses Prozesses unweigerlich „*impure*“, denen in harter Arbeit eine gemeinsame Zukunft und Welt abgerungen werden muss.¹⁵⁹ Im fortwährenden Prozess bleiben die Ergebnisse immer nur ein Provisorium im besten Sinne, da sie auch für das Andere und Fremde referenzierbar bleiben, wie sie es selbst in eigener Referenz halten. Unsere erste Klammer der Epoché, in der alle Aspekte außer Geltung gesetzt werden, welche die Fremdheit in der Erfahrung auf Ordnungen des Eigenen hin reduzieren, findet hier ihr kritisches Gegenstück.

(2) Diese Offenheit ist von dem Diskurs-Raum unterstützt, den Butler der Performativität

¹⁵⁵ Butler 1993, S. 234.

¹⁵⁶ Ebd., S. 234.

¹⁵⁷ Ebd., S. 226 f.

¹⁵⁸ Auch wenn Bernhard Waldenfels differenziert und facettenreich das Fremde thematisiert, lässt uns die Kernstellung des Fremden in seinem Werk eine implizite Totalisierung des Fremden zumindest nicht ausschließen. So macht es im Überblick seines Schreibens den Eindruck, dass alles (un)denkbare, alles (un)mögliche und (un)erfahrbare sich ausschließlich aus dem Fremden erklären lässt. Hier stellt Butlers Begriff der Performativität die gegenwärtigen und zeitgenössischen Beziehungen in den Mittelpunkt, vor denen her sich das Fremde einmischt und einprägt.

¹⁵⁹ Butler 1993, S. 241.

unterlegt und der die Reaktionen als konstitutives Element in den Prozess mitaufnimmt. In der Sichtbarkeit und dem Sichtbarmachen prekärer Verhältnisse werden die Grenzen der Zugehörigkeit erst aufgrund der Anteilnahme und des „gesellschaftlichen“ Antwortens aufzeigbar, paradigmatisch am Störfaktor der Versammlungen von *undocumented workers*¹⁶⁰ oder den Inszenierungen in *cross-dressing, drag balls, street walking, butch-femme spectacles, (...) die-ins by ACT UP, kiss-ins by Queer Nation*¹⁶¹. Diese Offenheit des Anschlusses weist eine doppelte Spannung zum Antwortverhalten auf. Denn neben der akuten Sichtbarkeit verweist Identität in ihrer gesellschaftlichen und historischen Veränderung auf die Möglichkeiten und Grenzen der generationsübergreifenden Teilhabe. Am Beispiel der identitätsstiftenden Selbstbezeichnung *queer* verdeutlicht Butler, dass es sich hier um keine Wesensbestimmung handelt, sondern einen „term of affiliation“¹⁶², der nur in der generationsübergreifenden – und damit auch inhaltlich reaktualisierenden – Wiederholung seinen Sinn erhält. Analog dazu betrachten wir die Teilhabe und das Antwortverhalten im gemeinsamen Handlungsraum und innerhalb von Versammlungen und Zusammenkünften. Auch hier repräsentieren die Begriffe und Symbole – wir erinnern an die *deutungsoffenen Signifikanten*¹⁶³ Bonackers – maßgeblich die gegenseitige performative Annäherung als *affiliation*. So macht Butler von Beginn an deutlich, dass der Sichtbarkeit und dem Zusammenkommen in seiner leiblichen Ausgesetztheit ein inhärenter Sinn für ein lebenswertes Leben mitgegeben ist.¹⁶⁴ Wir werden dies als eine gemeinsame Orientierung und Ausrichtung als Ergebnis und Erfüllung der Bewährungs- und Bewältigungsakte beschreiben, die wir in ihren vielen Facetten im Zuge dieser Arbeit zu fassen versuchen. Dabei hat die Offenheit der gemeinschaftlichen wie auch gesellschaftlichen Performativität zur Voraussetzung, dass dem Prozess kein *Wir* und kein *kollektives Subjekt* vorausgeht. Das „Wir“ wird im Zusammenkommen von handlungsbefähigten Körpern selbst erst *enacted*.¹⁶⁵ Dies ist mit Bennet W. Helms Konzeption des *plural agent*¹⁶⁶ durchaus verträglich, vor deren Hintergrund wir die Teilhabe von Fremdheit und Vertrautheit im Anschluss an die Einfühlung im letzten Kapitel besprochen haben. Butlers stärkere Bindung an die Öffentlichkeit und der hervorgehobene diskursive Charakter weist uns demgegenüber auf die Funktion des Zwischenraums hin, welcher uns gleichzeitig trennt und vereint:

No one body establishes the space of appearance, but this action, this performative exercise, happens only „between“ bodies, in a space that constitutes the gap between my own body and another's. In this way, my body does not act alone when it acts politically. Indeed, the action emerges from the „between“, a spatial figure for a relation that both binds and differentiates. *Butler 2018, S. 77*

¹⁶⁰Butler 2018, S. 40–51, 152 f.

¹⁶¹Butler 1993, S. 233.

¹⁶²Ebd., S. 230.

¹⁶³Bonacker und Brodocz 2001; Bonacker 2003.

¹⁶⁴Butler 2018, S. 11.

¹⁶⁵Ebd., S. 59.

¹⁶⁶Helm 2008.

(3) Aus dieser doppelten konstitutiven Abhängigkeit des „Wir“ von der „unreinen“ und vorgängigen Lebenswelt und dem gegenseitigen diskursiven Verhalten lässt sich eine butler-sche Variante der sozialtopologischen Epoché skizzieren. Auch wenn Sinn in seiner Referenz und Wiederholung, im offenen Entwurf und dem Antwortverhalten eine wesentliche(re) Rolle spielt, spiegelt sich hier unsere Skepsis gegenüber dem einsamen reflexiven Vermögen wieder. Deutlich wird dies an Butlers Absage an einen Diskurs, in dem maßgeblich von einzelnen Subjekten als Rechteinhaber:innen die Rede ist. Die Funktion der Performativität geht nach Butler auf ein *chiastisches Verhältnis* von Körper und versprachlichtem Sinn zurück, im gegenseitig bedingten und bedingenden Erschließen im öffentlichen Raum, aus dem sich überhaupt erst politische Ansprüche begründen können.¹⁶⁷ In dieser begrifflichen Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty erhält soziales Handeln seinen Sinn ausschließlich in seiner Verkörperung. Ganz d'accord bringen wir den Sinn in der Eingrenzung auf die Miterfahrung noch näher an das Widerfahrnis selbst heran. Es bleibt bei uns wie bei Butler ein *Wagnis* der Akteur:innen, welches nicht auf eine technische Anwendung reduziert werden kann, sondern sich erst im Aktvollzug in das lebendige Handeln *und* Denken verwandelt.¹⁶⁸ Nur der Raum, in dem wir dieses Wagnis zu betrachten versuchen, unterscheidet sich. Butler zieht die Grenzen ihrer Betrachtung um den gesellschaftlichen Diskursraum, wir hingegen um die alltägliche Lebenswelt in ihrer sozialen Ausdehnung, in ihrer *potenziellen Reichweite* und den entstehenden Wirkzonen sozialen Handelns.¹⁶⁹

Nun zeichnen sich beide Grenzziehungen dadurch aus, dass sie zwar von einzelnen Gemeinschaften oder Identitäten dominiert werden können, sich jedoch erst aus den Überschneidungen und Konflikten unterschiedlicher Gruppen und Zugehörigkeiten verstehen lassen. Was im kritisch-politischen Diskurs mit der *Intersektionalität* als Kreuzungsstelle von Macht und Diskriminierung besprechbar wird, stellt sich für uns vorab als eine nicht ganz unproblematische Prämisse heraus. Unabhängig davon, ob die Rollen, Identitäten und Zugehörigkeiten frei gewählt, zugeteilt oder aufgezwungen sind, sind Akteur:innen immer Teil unterschiedlicher Gemeinschaften. Die Zugehörigkeit offenbart sich im sozialen Handeln abhängig vom Kontext, in dem sich der:die soziale Akteur:in befindet. Diese *Kontextsensitivität von Vergemeinschaftung* ist von der Situationseinschätzung abhängig und kann zu Rollenkonflikten innerhalb des:der sozialen Akteur:in führen.

Für unser Konzept performativer Vergemeinschaftung, welche sich in der sozialtopologischen Epoché von expliziten Sinninhalten abwendet, scheint die Kontextsensitivität kaum einzuholen. Ein:e soziale:r Akteur:in hat Anteil an unterschiedlichsten Gruppen und Gemeinschaften, welche abhängig von der Situation Zugehörigkeit evozieren. Sowohl die Situationen als auch die möglichen Gemeinschaften nehmen in dem immer mehr ökonomisch, kulturell und gesellschaftlich differenzierten und pluralen Miteinander unserer Zeit sogar noch zu. Dies bildet sich auch in den Debatten um politische Konflikte wie Migration, Minderheitenschutz sowie Meinungs- und Handlungsfreiheit ab. Zudem nehmen

¹⁶⁷ Butler 2018, S. 137.

¹⁶⁸ Ebd., S. 205.

¹⁶⁹ Schütz und Luckmann 2017, S. 72–81.

die Zugehörigkeiten – aus sich heraus – gegenseitig auf das Selbstverständnis Einfluss,¹⁷⁰ eine in Ostdeutschland sozialisierte Mutter bringt ein anderes Selbstverständnis mit als eine in Bayern sozialisierte, ganz zu schweigen von den Unterschieden zwischen sozialen Schichten, rassifizierten Fremdeinschätzung sowie danach, ob eine Person als Frau oder Mann gelesen wird. Der jeweilige Sinn spielt für die Konstitution – und im Kontext der Ethik auch die Legitimität – dieser Selbst- und Fremdverortungen eine wesentliche Rolle. Um dieser Kontextsensitivität von Vergemeinschaftung im Paradigma von Fremdheit und Vertrautheit zu begegnen, ohne jede mögliche Gruppe ins Verhältnis zu anderen Gruppen und ihren Inhalten zu stellen und die soziale Konfiguration nachzuzeichnen, greifen wir im Folgenden auf Alfred Schütz' Konzept der Sinnprovinzen zurück. Für unser philosophisches Interesse öffnet es einen Anschluss an empirisch arbeitende Geisteswissenschaften, ohne selbst Feldforschung betreiben zu müssen, solange wir den Leser:innen die Entstehungsbedingungen von Sinnprovinzen evident machen können. Für ein gesellschaftskritisches Motiv wie das der *Critical Phenomenology* ist eine direkte Auseinandersetzung mit spezifischen Überzeugungen und Gruppendynamiken unumgänglich. In unserem Grundlegungsversuch vertrösten wir uns damit, dass wir in den *Anwendungsfällen* der performativen Vergemeinschaftung in den Kapiteln *Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung* und *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung* ausführlich spezifische Kontexte einholen werden. Mit der Vorbereitung pluraler und kontextsensitiver Zugehörigkeit in Sinnprovinzen schlagen wir zudem eine „kulturanthropologische“ Funktion der Kontextsensitivität vor, die uns die Prozesse der Konstitution und des Erhalts politischer und religiöser Gruppen in der Folge besser nachvollziehen lässt. Mit den Sinnprovinzen lassen sich Konflikte, Widersprüche und Abhängigkeiten von Vergemeinschaftung mit Bezug zum:zur einzelnen Akteur:in nachzeichnen. Wie lässt es sich erklären, dass für viele soziale Akteur:innen neoliberale Politik und christlicher Glaube recht reibungslos vereinbar ist, die Ideologien totalitärer Regime jüngster Vergangenheit mit unterschiedlichsten Glaubensvorstellungen jedoch sehr ausgeprägte Strategien erforderten, um nebeneinander zu bestehen? Zum anderen lässt eine funktionale Bestimmung der Sinnprovinz zu, mögliche Konflikte zwischen Gruppen zu antizipieren. Wieso steht eine szientistische Selbstverortung mit fundamentalen politischen und religiösen Gemeinschaften im Konflikt, mit moderaten Gruppen der gleichen Überzeugungen hingegen nicht? Drittens – und für unser Interesse an der Vergemeinschaftung in Zusammenkünften wesentlich – wird es möglich, gemeinsame und geteilte Stile der Erfahrungsweisen, welche Schütz mit dem Terminus des *Erkenntnisstils* festhält, unterschiedlichen „funktionalen“ Sinnprovinzen zuzuordnen. Wir schlagen vor, dass Sinnprovinzen sich um Fragen und Probleme herum entwickeln, welche eine Gruppe von Menschen auf Grundlage ihrer Gemeinsamkeiten angeht. Meine Teilhabe an den Gemeinschaften der Philosophiedoktorant:innen, Punkrock- oder J-Pop-Fans, Arbeitgeber:innenkinder oder Ostdeutschen ist in meinem alltäglichen Verfolgen von Plänen zwar wirksam, jedoch selbst nicht thematisch. Erst wenn eine ent-

¹⁷⁰Yuval-Davis 2006, S. 200.

worfene Handlung ins Stocken gerät, selbstverständliche Zusammenhänge infrage gestellt werden oder ich eine nichtalltägliche Fremdzuschreibung erfahre – unabhängig, ob sie mehr oder weniger „zutrifft“ – brechen vergangene Vergemeinschaftungen und Selbstverortungen als Thema in den Alltag ein. Daraufhin ändere ich mein *mindset*. Mein Blick auf andere, die Welt und auch mich in der Situation verändert sich. Diese Verschiebung der *mindsets* lässt sich auch an Zusammenkünften nachzeichnen.

2.2 Kontextsensitive Vergemeinschaftung

Was ist jedoch gemeint, wenn das Religiöse und Politische als Sinnprovinz¹⁷¹ verstanden werden soll? Wir hatten schon darauf hingewiesen, dass Schütz' Motive sowohl die philosophisch-phänomenologische Fundierung der Handlungstheorie als auch die gesellschaftliche Verteilung von Wissen umfasst. Unsere Anpassung seines Methodenapparates, um die performative Vergemeinschaftung adäquat erfassen zu können, geschieht in zwei größeren Schritten. In den nächsten beiden Unterkapiteln wird „schütz-intern“ eine Interpretation der Sinnprovinzen entworfen, welche die Genese von Wissen auf der Grundlage des sozialen Handelns in den Fokus rückt. Anschließend werden wir in dem Kapitel *Methodische Grenzgänge* Bernhard Waldenfels als zweiten philosophischen Protagonisten hinzuholen, um dem Widerfahrnischarakter von gemeinschaftsstiftenden Erfahrungen gerecht werden zu können.

Der erste Schritt von der Soziologie zur Phänomenologie impliziert einen vermeintlich radikalen Perspektivwechsel: Nicht die Vogelperspektive auf die Konstitution und den Erhalt von geteilten Sinnsystemen ist unsere Position, sondern eine Dritte-Person-Perspektive, in der wir den sozialen Akteur:innen bei ihrer Orientierung in der Welt über die Schulter schauen. Mit der wissensoziologischen Weiterentwicklung, maßgeblich vorangetrieben durch Thomas Luckmann und Peter L. Berger, ist das Werk von Alfred Schütz schon eindrucksvoll „nach oben“ ausgebaut. Wir wollen hingegen an der gegenüberliegenden Seite an der gelebten Erfahrung im Alltag anschließen, als methodischer Anbau an einer anderen Baustelle, welcher nichtsdestotrotz die Infrastruktur teilt. Dafür stellt der Sinnzusammenhang das wesentliche Bindeglied:

Ein Sinnzusammenhang ist Schütz zufolge das Ergebnis eines polythetischen Aktes – also einer ablaufenden Erfahrung – und einer rückblickenden Sinngebung.¹⁷² Dabei kann die Erfahrung monothetisch erfasst werden, was in abgeschlossenen Einheiten von Sinn mündet, wie bei begrifflich gefasstem Wissen. Der Sinn kann jedoch auch – wie bei einem Musikstück – polythetisch erfasst werden. Dies meint, dass er in der Reaktualisierung erst wieder Schritt für Schritt „mitgegangen“ werden muss, um dessen Sinnstruktur nachvollzie-

¹⁷¹In *Strukturen der Lebenswelt* spricht Schütz anstatt von Sinnprovinzen von *Wirklichkeitsbereichen geschlossener Sinnstruktur*, siehe Schütz und Luckmann 2017, insb. die Kapitel *Realitätsbereiche geschlossener Sinnstrukturen* (S. 54-68) und *Der Wissenserwerb* (S. 173-192). Wir rekurrieren demgegenüber auf den akademischen Diskurs, der sich um das Essay *On Multiple Realities* gebildet hat, siehe Schütz 1945.

¹⁷²Schütz 1993, S. 49, 101 f.; Schütz und Luckmann 2017, S. 91 f., 180.

hen zu können. Der inhaltliche Sinn eines christlichen Chorals oder eines Rechtsrock-Songs ist monothetisch, der Sinn poetischer Verbindungen und melodischer Verstärkung und Assoziativität hingegen polythetisch. Wir können an der naiven Feststellung festhalten, dass die sich so gegenseitig konstituierenden, unterschiedlichen Sinnzusammenhänge zueinander in Beziehung stehen und in Netzwerken eingegliedert sind. Es gibt eigene Ausdrucks-, Repräsentations- und Symbolsysteme, um die Liebe zu Gott, zur Familie oder zur Nation auszudrücken. Doch der Liebesbegriff *meint* hier etwas anderes. Die Bedeutungsfacetten der Liebe umschreiben eigene Bereiche der Wirklichkeit, Wirklichkeitsbereichen geschlossener Sinnstruktur, *finite provinces of meaning* oder kurz Sinnprovinzen. Die alltägliche Lebenswelt nimmt als eigene Sinnprovinz eine Sonderstellung ein. Sie fungiert als Fundament für andere Wirklichkeitsbereiche wie beispielsweise für die wissenschaftliche Einstellung oder den Traum, aber auch – wie wir zeigen werden – für das Politische und das Religiöse. Diese Sonderrolle der alltäglichen Lebenswelt ist so grundlegend für das Denken von Schütz, dass sie den Einstieg in sein Hauptwerk *Strukturen der Lebenswelt* liefert.¹⁷³ Wenn sich bewanderte Leser:innen hier an Husserls *Krisis*-Schrift¹⁷⁴ oder das Konzept multipler Realitäten von William James¹⁷⁵ erinnert fühlen, tun sie es berechtigterweise. Wir werden später noch eingehend untersuchen, inwieweit diese beiden Autoren im Werk von Schütz aufgenommen wurden. Nicht zuletzt, um unsere Abweichungen von Schütz zu verdeutlichen. An dieser Stelle können wir unseren Vorschlag zur Funktion der Sinnprovinz in einer provisorischen Definition festhalten:

Sinnprovinz

Die Gesamtheit aller Sinnsetzungen und Sinndeutungen in gegenseitiger Abhängigkeit, die um gemeinsame Erfahrungen und Problemräume entstanden sind, welche nicht in alltäglicher Einstellung bewältigt werden konnten.

Sinnprovinzen *transzendieren den Alltag* in ihrem Inhalt, sind aber durch ihre Genese an den Alltag zurückgebunden. Das Unvermögen alltäglicher Bewältigung und Bewährung ist ihre Entstehungs- und Erhaltungsgrundlage. Hieran wollen wir mit Bernhard Waldenfels, der das konstitutive Potenzial der Fremdheit einklagt, einhaken. Und auch der Schütz-Spezialist Ilja Srubar sieht dieses Potenzial im Werk von Waldenfels:

Entweder generiert das Soziale selbst eine Fremdheit, die es für den Aufbau seiner Ordnungen braucht, oder es gibt in der Lebenswelt unverfügbare Momente des Fremden, die erlebbar sind und zur Genese sozialer Ordnung führen. In der Theorielandschaft der Gegenwart scheint etwa Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme die erste Variante zu präferieren, während die zweite offensichtlich der responsiven Phänomenologie mehr entspricht. *Srubar 2018, S. 28*

¹⁷³Schütz und Luckmann 2017, S. 29 f.

¹⁷⁴Hua VI.

¹⁷⁵James 1910, S. 283–324.

Erst wenn die Genese des Sinns nachvollziehbar ist, lässt sich die Zugänglichkeit und Umgänglichkeit von Dingen der sozialen Welt bestimmen. So sind Inhalte der Sinnprovinzen nicht gleich zugänglich und deutlich, da der „Klarheits- und Bestimmtheitsgrad eines Wissenslements entscheidend von der Möglichkeit beeinflusst ist, die polythetischen Schritte, in denen sich die betreffende Erfahrung im Wissensvorrat sedimentiert hat, zu rekonstruieren.“¹⁷⁶ Ekstatische religiöse Rituale, andächtig-meditative Bittgebete, aufgepeitschte Demonstrationen oder politische Großkundgebungen erschweren durch die Immersion und Anteilnahme den nachgelagerten Nachvollzug des polythetischen Aktes, in dem sich ein monothetischer Sinn bilden könnte. Daraus erklärt sich auch der in vielen philosophischen Auseinandersetzungen vorherrschende Irrationalitätsvorwurf gegenüber den Sinnprovinzen, welche weniger durch den Erkenntnisstil einer reflexiven Kontemplation bestimmt sind. Doch wenn auch die einzelnen Sinnelemente nicht aus der reflexiven Kontemplation entstanden sind, kann ihre Genese und Funktion für den:die soziale Akteur:in „rational“ in dem Sinne sein, das sie sich verständlich nachvollziehen lässt. Es stellt sich die Frage, wie der Sinn als Ergebnis eines polythetischen Akt nachvollzogen werden kann, wenn er dem:der Akteur:in nicht begrifflich zur Hand ist. Hier können wir an die Rolle von *deutungsoffenen Signifikanten* für die Vergemeinschaftung anknüpfen. Gerade die Einstellungen gegenüber und Typisierungen von *in-group*, *out-group* und das Verhältnis zu Symbolen und Ausdrucksgesten ist für soziale Akteur:innen wichtig und höchst vertraut, wenn auch meist in einem verhältnismäßig geringen „Klarheits- und Bestimmtheitsgrad“. Daher wollen wir im Kontext des Religiösen und Politischen für eine *funktional-kompensatorische Bestimmung der Sinnprovinzen* argumentieren, die sich aus der Rolle für den Alltag erklärt. Zum anderen können wir einige Anhaltspunkte zu der geringen Klarheit des Sinns aufklären, indem wir das notwendige *mindset* bzw. den Erkenntnisstil näher beschreiben, in dem der jeweilige „provinzielle Sinn“ erscheint.

2.2.1 Funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen

Gehen wir von der alltäglichen Einstellung aus, auf deren Grundlage sich die Sinnprovinzen entfalten. Die alltägliche Lebenswelt ist von Schütz handlungsorientiert bestimmt worden, was wesentlich für die Art des Transzendierens der Inhalte und die Form der Erfahrung einer Sinnprovinz ist. Die natürliche Einstellung des Menschen, Schütz' funktional-pragmatistischer Interpretation folgend, ist an der Umsetzung pragmatischer Motive durch Handeln orientiert. Der reflexive Abstand zu den eigenen Motivationen und die expliziten Relevanz-Zuschreibungen – also was einem warum wichtig ist – ist zwar zugänglich, aber dem sozialen Verhalten nachgelagert.¹⁷⁷ Sinnprovinzen zeichnen sich dadurch aus, dass sie eine spezifische Modifikation unserer Sicht auf die soziale Welt darstellen. In ihrer Gesamtheit sind sie perspektivische Realitätsaufschichtung, welche auf der alltäglichen Welt gründen. Zudem werden sie durch Reden, Handeln und Artefakte intersubjektiv

¹⁷⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 174.

¹⁷⁷Ebd., S. 33, 48, 169 ff.

vermittelt, sie sind demnach – wenn wir von gemeinsamen und geteilten Sinnprovinzen reden – institutionalisierte appräsentative Systeme.¹⁷⁸ Appräsentativ meint hier eine *Mit-anwesenheit*, welche Objekte als relevant erscheinen lässt und Eigenschaften hervorhebt. Wenn wir in die politische oder religiöse Einstellung wechseln, wird alltäglicher Sinn nicht ausgetauscht. Es kommt „nur“ eine weitere Ebene an Sinnzusammenhängen hinzu, welche neue und möglicherweise drängende Relevanzen und Motive vorstellt. Dies lässt sich leicht an einem „klassischen“ phänomenologischen Beispiel verdeutlichen:

Appräsentation ist grundlegend in unsere Erfahrung eingeschrieben. So ist neben der gegebenen Vorderseite der Straßenbahn ihre Rückseite, aber auch ihr Innenleben mit ihrer Einrichtung in der Erfahrung appräsentativ mitgegeben, da ich keine direkten „Sinnesdaten“ von eben diesen habe. Jedoch bleibt es nicht bei der Ausbreitung im Raum als Bereich der Appräsentation. Im Alltag sind – Schütz folgend – genau die Erfahrungsmomente der Straßenbahn appräsentiert, die mein Handeln in der Wirkwelt betreffen. Für uns als Fahrgäste sind dies die Zusammenhänge und die Möglichkeit der Fortbewegung. Trotz des möglichen Wissens oder Interesses kommen in der alltäglichen Einstellung das Antriebssystem, die Form der Energieübertragung oder die ästhetischen Merkmale der Straßenbahn nicht in den Blick. Dies geschähe nur dann, wenn wir kurz innehalten und eine andere Einstellung gegenüber der Straßenbahn einnehmen, in der die Inhalte der wissenschaftlichen oder ästhetischen Sinnprovinz appräsentiert werden. Dieser Einstellungswechsel, welcher bei Husserl „nur“ als eine Berufseinstellung mit eigener „Berufszeit“ dargestellt wurde,¹⁷⁹ hat durch Schütz einen systematisierten Unterbau erhalten. Dadurch lassen sich kulturelle, gesellschaftliche und anthropologische Gemeinsamkeiten zwischen unterschiedlichen Akteur:innen aufweisen. So ist es den Sinnprovinzen als Appräsentationssystemen möglich, transzendente Bereiche des alltäglichen menschlichen Handelns zugänglich zu machen und in die alltägliche Lebenswelt zu integrieren.¹⁸⁰ Sie überlappen und überdecken die Sinnzuschreibungen des alltäglichen Handelns und lassen sie in neuen Zusammenhängen erscheinen.

Zudem nehmen sie eine wichtige Rolle innerhalb der alltäglichen Einstellung ein. Die Sinnprovinzen stellen *sinngebende Schlussinstanzen*¹⁸¹ dar, auf die der:die soziale Akteur:in im Alltag zurückgreifen kann. Wenn eine Erfahrung im Alltag als religiös oder politisch relevant erscheint, muss ich nicht in ein religiöses oder politisches *mindset* wechseln, nicht die spezifischen Zusammenhänge und Schlussformen des religiösen oder politischen Denkens anwenden, um mit dem jeweiligen Erfahrungsinhalt umzugehen. Ich kann vielmehr auf die Ergebnisse sinnprovinzieller Sinnsetzung zurückgreifen, mit denen ich in der vergangenen religiösen oder politischen Erfahrung *vertraut geworden bin*, um die Situation in alltäglicher Einstellung einzuschätzen und mich dementsprechend zu verhalten. So kann ein im Alltag erfahrenes Verhalten diskriminierend oder sündhaft erscheinen, ohne dass wir in eine

¹⁷⁸Schütz 1945, S. 554; Srubar 1988, S. 230 f.

¹⁷⁹Hua VI, S. 138 ff.

¹⁸⁰Srubar 1988, S. 270.

¹⁸¹Ebd., S. 247.

Einstellung wechseln *müssen*, welche mit einer Situation politischer Meinungsfindung, einer Demonstration, dem einsamen Bittgebet oder einem Kirchenbesuch vergleichbar wäre. Der religiöse oder politische Sinn kann auch dann wirksam werden, wenn wir uns nicht in dem jeweiligen Erkenntnisstil befinden. Schütz beschreibt diese Situation, in der Sinnzusammenhänge aus einer anderen Sinnprovinz wirksam werden, mit dem Begriff der *Enklave*.¹⁸² Diesen Begriff wollen wir ausschließlich für diese spezifische Rückwirkung reservieren, in der Schlussinstanzen für ganze Themenbereiche in anderen Sinnprovinzen hinterlassen werden. Denn diese Rückwirkung ist nicht auf den Alltag beschränkt. So können auch in der wissenschaftlichen Einstellung moralische oder politische Schlussinstanzen wirksam werden.

Die Anzahl und die Verhältnisse zwischen den Sinnprovinzen untereinander wurden von Schütz nicht abschließend ausformuliert. Dies geht maßgeblich auf Schütz' vornehmliches Interesse an der Wissensverteilung in der alltäglichen Lebenswelt zurück. Er hat sich zwar beispielhaft mit anderen Sinnprovinzen beschäftigt, maßgeblich mit der wissenschaftlichen Sinnprovinz in *On Multiple Realities*¹⁸³, aber auch mit der Musik in *Gemeinsam Musizieren*¹⁸⁴ und *Mozart und die Philosophie*¹⁸⁵. Nach einer Bestandsaufnahme von Sinnprovinzen oder klaren Voraussetzungen suchen wir bei Schütz jedoch vergebens, da er sich als Soziologe mit der spezifischen Anwendung des Konzepts befasste. Gerade im Kontext kultureller Varianz ist eine Eingrenzung als Schlussinstanz im Alltag wohl gesunder Vorsicht geschuldet.¹⁸⁶ Als Basis und Fundament hat Schütz jedoch die alltägliche Lebenswelt ausgewiesen, eine Einschätzung, der wir mit unserer kompensatorisch-funktionalen Eingrenzung folgen: „Die Lebenswelt des Alltags ist folglich die vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen.“¹⁸⁷

Die relativ freien Kontexte der Sinnprovinzen untereinander erlauben uns jedoch eine Hypothese, welche über Schütz hinausgeht: Interferenzen und Überlappungen der Sinnprovinzen sind trotz oder gerade aufgrund des gemeinsamen Fundaments der Lebenswelt möglich und abbildbar. Viele Anwendungsbereiche weisen einen Grad der Komplexität auf, bei dem nicht mehr zwischen Enklave und inhärenter Sinnkonstitution unterschieden werden kann. Die Ausbreitung eines „ökonomisierten Blickes“ bis tief in unsere sozialen Umgangsformen ist hier paradigmatisch. Aber auch die ausgefransten Ränder zwischen politischen, religiösen und ästhetisch-subkulturellen Bestimmung machen dies deutlich. Daneben muss für die Analyse von Zusammenkünften ein weitere „Entgrenzung“ vorgenommen werden. Denn

¹⁸²Schütz und Luckmann 2017, S. 182 f.

¹⁸³Schütz 1945.

¹⁸⁴Schütz 1972d.

¹⁸⁵Schütz 1972e.

¹⁸⁶Dies ermöglicht jedoch eine Übernahme durch unterschiedliche Denker:innen in sehr spezifischen Kontexten, welche kaum noch in der soziologisch-handlungstheoretischen Ausrichtung von Schütz aufgefangen werden können. Wenn auch unabhängig von dem uns nicht immer zugänglichen Mehrwert, seien hier die Sinnprovinz der Kriminalität in Schmidt-Semisch und Hess 2014, die Sinnprovinz des Sportes in Meyer und Wedelstaedt 2018 und sogar unterschiedliche „theoretische“ Sinnprovinzen der Personalwissenschaft in Matiaske und Nienhüser 2004 vorgeschlagen.

¹⁸⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 29.

neben der Rolle als Schlussinstanz sind es nicht nur Sinninhalte, welche den Inhalt einer Sinnprovinz ausmachen. Auch Affekte und Emotionen sedimentieren sich innerhalb von sinnprovinziellen Erfahrungen, welche im Alltag wirksam werden und das Handeln des:der sozialen Akteur:in maßgeblich bestimmen. So entfalten religiöser Eifer und politische Wut ihre Wirkung im Alltag im Auffallen oder Einbrechen des Alltags-Fremden, auch ohne als dieser spezifische Eifer, Wut aufzutreten oder in einen Wechsel der Sinnprovinz zu münden.

Die hierin „kritisierte“¹⁸⁸ Eingrenzung von Sinnprovinzen auf Sinninhalte kann bis zu jenem Autor zurückverfolgt werden, der Schütz' Konzept der Sinnprovinzen maßgeblich beeinflusst hat. Als „Subuniversa mit eigenem Realitätssinn“ hat er das Konzept maßgeblich in Auseinandersetzung mit William James' *The Principles of Psychology*¹⁸⁹ entwickelt.¹⁹⁰ Dieser hat neben dem Themenbereich des Handelns auch Emotionen, Leid und Lust in ihrem Anspruch und Einfluss auf Realitätszuschreibung untersucht.¹⁹¹ Das pragmatische Moment von Schütz orientiert sich weniger an dem damals noch jungen philosophischen Pragmatismus, sondern an der Handlungstheorie. Das eigentliche Handeln wird in der Welt als Ursprung aller Sinngebung und Sinndeutung ausgewiesen und Emotionen, Leid und Lust an Handlungsmotivationen und Relevanzen – Gewissermaßen 'um die Ecke – an die Handlung zurückgebunden. So beschreibt er beispielsweise das Moment der Furcht vor Schlangen als „Syndrom“. Dieses

(...) enthält einmal typische Erwartungen hinsichtlich hypothetischer Ereignisse, die mehr oder minder „lebenswichtig“ erscheinen („Sie wird mich beißen – ich werde sterben“). Die Erwartungen sind also mit typischen „Gemütszuständen“ verbunden, deren Intensität von den Grenzen der lebensweltlichen Situation (Endlichkeit, first things first usw.) und der biographisch bedingten Planhierarchie der Lebensführung bestimmt ist. *Schütz und Luckmann 2017, S. 297*

Dass diese Engführung der Affektivität auf *habituellen Wissensbesitz* den Einflüssen und Wirkungen von politischen und religiösen Zusammenkünften kaum gerecht werden kann, lässt sich an unseren Vorüberlegungen nachvollziehen.

Doch wie lässt sich eine funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen inklusive von Emotionen und Affekten denken, wenn wir nicht in einen naiven Biologismus zurückverfallen wollen? Da die alltägliche Lebenswelt das Fundament der Sinnprovinzen liefert, können wir von Funktionszusammenhängen in dieser ausgehen, die sich auch affektiv abbilden lassen. In einer frühen Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift¹⁹² hat Schütz bereits einen zentralen Anknüpfungspunkt für unseren Versuch einer funktionalen Entgrenzung geliefert:

¹⁸⁸Wir meinen hierin die philosophische Kritik im Sinne eines erweiternden und bestimmenden Diskurs.

¹⁸⁹James 1910.

¹⁹⁰Schütz 1945, S. 551.

¹⁹¹James 1910, S. 311.

¹⁹²Hua VI.

Die Typik (der Objekte und Vorgänge in der Lebenswelt) ihrerseits ist aber durch die Erfordernisse der vormaligen thematischen Situation bestimmt, die es zu definieren galt, um „mit ihr fertig zu werden“. Dieselben Erfordernisse bestimmten auch den Vertrautheitsgrad der Wissenselemente, die durch die vollzogene Lösung des thematischen Problems in habituelle Erwerbe überführt wurden. Nun hat dieses erworbene Wissen von der Typik der Lebenswelt in jedem Vertrautheitsgrad seinen eigenen Stil. Alle Typisierung ist problemrelativ, es gibt somit keinen Typus schlechweg, sondern nur Typen, die einen problemverweisenden „Index“ mit sich führen. *Schütz 1972f, S. 165*

Hier bringt er in konziser Form mehrere größere Konzepte seiner Wissenssoziologie zusammen. Zum einen handelt es sich bei neuer Sinnstiftung um eine Bewältigungsstrategie, dem eine *problematische Situation*¹⁹³ vorausging. Zum anderen stellt sich diese Bewältigung als *Typisierung* heraus: nur das wird festgehalten, was konsistent, wiederholbar und für die Lösung relevant erscheint.¹⁹⁴ Diese Typisierung ist eng mit der *Vertrautheit* gegenüber den Wissenselementen verbunden,¹⁹⁵ hat maßgeblichen Einfluss auf das „Wie des Erscheinens“ zwischen Vertrautheit und Fremdheit. Dabei ist Vertrautheit nicht universal, sondern bleibt an den Erkenntnisstil zurückgebunden, aufgrund dessen das Wissenselement in seiner problem-relativen Vertrautheit oder Fremdheit erscheint.

Schütz hat in sehr verkürzter Form eine mögliche Erklärung für das grundlegende Problem der Lebenswelt gegeben, indem er einen gemeinsamen Problemindex aller Wissenselemente vorschlug. Auf dieser Bewältigung müssten alle Relevanzen und Motive innerhalb der Lebenswelt ruhen. Er argumentiert hierfür, dass es eine grundlegende Erfahrung gäbe, welche jeder von uns hat: Ich weiß, dass ich sterben werde und ich fürchte mich vor dem Sterben.¹⁹⁶ Diese *fundamental anxiety*, die grundlegende Sorge des kommenden Todes, scheint gerade für kontinental trainierte Philosoph:innen besonders ansprechend, welche von Angst, Furcht und dem Tod geradezu magisch angezogen werden. Diesem Sog halb selbst erliegend, wollen wir dennoch der Versuchung widerstehen, Todesangst zur Prämisse zu machen. Die Motivation der *world mastery*, welche Schütz aus der paradigmatischen Erfahrung eigener Sterblichkeit herleitet, kann aus unserer Sicht auf unterschiedlichste Gründe zurückgehen oder sogar reine Zufälligkeit sein. Eine *echte* Begründung, welche nicht nur Phänomenolog:innen zufriedenstellt, würde kaum ohne ontologische Ansprüche auskommen, die sich in der existenziellen Schlagseite offenbaren. Eine inner-phänomenologische Begründung hingegen, welche den Quelle aller Relevanzen ausweisen könnte, übersteigt nicht nur den hier zur Verfügung stehenden Platz, sondern auch die Fähigkeiten des bescheidenen Autors. Besonders bei dem Variantenreichtum, durch den sich die lebensweltliche *world mastery* zwischen Personen und Gemeinschaften auszeichnet. Das Pragma der pragmatischen Lebenswelt scheint uns nicht nur als anschlussfähig, sondern wird in

¹⁹³Siehe Kapitel *Das fraglos Gegebene und das Problematische* in Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

¹⁹⁴Siehe Kapitel *Typik* in ebd., S. 313–328.

¹⁹⁵Siehe Kapitel *Vertrautheit und Typik* ebd., S. 203–208.

¹⁹⁶Schütz 1945, S. 550.

den vielen Beschreibungen Schütz' so evident, dass wir daran anschließen. Wir adaptieren jedoch das Argument, welches Schütz für die Grundlegung angeführt hat. Er nahm dafür eine „basic experience of each of us“¹⁹⁷ an, eine Erfahrung, welche jede:r von uns schon einmal gemacht hat. Diese Erfahrung liefert als *problematische* Erfahrung den Index, den Wissenselemente teilen und der den Stil der Vertrautheit (und Fremdheit) bestimmt. Für die Begründung von Sinnprovinzen wollen wir uns auf die Suche nach der spezifischen *basic experience* begeben, welche im Vorhaben als *paradigmatische Erfahrung* begrifflich gefasst ist.

Diese Argumentation wollen wir für unsere funktional-kompensatorische Bestimmung der Sinnprovinzen übernehmen und paradigmatische Erfahrungen des Alltags ausweisen, die in der alltäglichen Einstellung nicht bewältigt werden können. *Funktional* meint, dass die Bewältigung eine Funktion für das alltägliche Leben und die alltägliche Einstellung haben muss, indem Dinge handhabbar werden, denen in dieser nicht begegnet werden kann. Schütz benennt dies am Wissensvorrat explizit, dieser ist „sowohl genetisch als auch strukturell als auch funktional auf die Situation bzw. die situationsgebundene Erfahrung bezogen.“¹⁹⁸ Hier handelt es sich um das Aufscheinen paradigmatischer Erfahrungen, welche sich dem fundierenden Pragma der pragmatischen Lebenswelt widersetzen.

Die erfolgreiche – und wiederholte – Bewältigung mündet auch im Kontext von Sinnprovinzen in eine regelhafte Anwendung. Damit ist die *Funktion für den Alltag* ein wesentlicher Grund für den *vertrauten Umgang* mit Dingen. Doch dem:der sozialen Akteur:in ist diese Funktion nur selten direkt zugänglich, da im Moment der erfolgreichen Anwendung keine weitere Auseinandersetzung provoziert wird.¹⁹⁹ Mit Max Scheler können wir dieses Funktionalisieren in der Anwendung sogar unabhängig von den Sinnprovinzen an jeder Erscheinungsweise nachvollziehen. Dabei stellt dieser nicht den Alltag als Ausgangspunkt vor, sondern eine initiale Wesensschau des Dinges:

Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen „Anwendung“ des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt „nach“ Wesenszusammenhängen „bestimmt“ auffaßt, zerlegt, anschaut, beurteilt. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen; was Liebesobjekt war, wird Liebesform, in der nun eine unbegrenzte Zahl von Objekten geliebt werden können; was Willensgegenstand war, wird Wollensform usw. Wo immer wir z. B. schließen nach einem Schlußgesetz, ohne „aus“ ihm zu schließen, einer ästhetischen Regel gehorchen (wie der schaffende Künstler), ohne auch nur im entferntesten diese Regel selbst in der Weise eines formulierten Satzes im Geiste zu haben, treten Wesenseinsichten „in Funktion“ – ohne daß sie selbst dabei explicite dem Geiste vor Augen ständen.

Scheler 1921, S. 445 f.

¹⁹⁷Schütz 1945, S. 550.

¹⁹⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 149.

¹⁹⁹Dies wird an Schütz' Beschreibung des *Gewohnheitswissens* besonders anschaulich, siehe ebd., S. 157 ff.

Die Gemeinsamkeit von Erscheinungsformen – welche auch unsere funktionalen Sinnprovinzen betrifft – wird von Scheler durch eine transzendental-phänomenologische Argumentation begründet. Auch wenn wir die Möglichkeit einer solchen Begründung nicht ausschließen wollen, können wir sie an dieser Stelle nicht weiterverfolgen. Aufschlussreich ist jedoch, dass er im Anschluss an das Zitat darauf hinweist, dass das Gesetz genau dann zutage tritt, wenn wir dessen Unrichtigkeit oder eine Abweichung davon erleben. Hier ließe sich mit der Rolle der Fremdheit und der problematischen Erfahrung produktiv anschließen. Zudem wird deutlich, dass es sich in unserer funktionalen Bestimmung nicht um eine unphänomenologische „Import“ aus den empirischen Gesellschaftswissenschaften handelt. Wir benennen hier nicht die Funktion für die Gesellschaft, sondern für das lebensweltlich verortete Subjekt im handelnden Umgang mit der Welt.

Neben dem Rückbezug auf die Lebenswelt zeigt sich hier auch eine interdisziplinäre Anschlussfähigkeit, der eine transzendental-phänomenologische Begründung eher im Wege stehen würde. Versammlungen und Zusammenkünfte sind ein wichtiger Teil dessen, was in der Soziologie und der soziologischen Systemtheorie als funktionale Differenzierung einer Gesellschaft verstanden wird.²⁰⁰ Sie sind eine institutionalisierte Form gemeinsamer Praxis. Wesentlich ist, dass sie sich aufgrund der funktionalen Differenzierung durch eine inhärente Reduktion von Komplexität auszeichnen. Der Übergang zwischen soziale:r Akteur:in und Gesellschaft ist hier fließend. Hierin sind wir auf eine eigene sinnprovinzielle Epoché verwiesen, analog zu unserer Berufseinstellung als *sozialtopologische Epoché*, welche wir im hierauf folgenden Kapitel als Aspekt des Erkenntnisstils vorstellen werden.

Kompensatorisch nehmen wir die soziale, historische und kulturelle Situation ernst, in der sich eine Sinnprovinz etabliert. Es bedarf eines gemeinsamen Etwas in der Lebenswelt, das eine problematische Erfahrung zum *Paradigma* der Sinnprovinz erhebt. Dieses Etwas ist von den materiellen Bedingungen, den bestehenden Wissenshorizonten und den Machtstrukturen einer Gesellschaft abhängig. Es handelt sich immer „nur“ um eine Kompensation, da sich die problematischen Erfahrungen aufgrund der Bewältigung in der Sinnprovinz oder aufgrund anderer Einflüsse verändern können oder selbst nicht „gelöst“ werden. Die Gemeinsamkeit fußt hier im *Bedarf nach Kompensation*, die eigentliche Weise der Bewältigung ist ein differenzierter sozialer Prozess, der sich innerhalb der Sinnprovinz abspielt, deren Inhalt verbürgt und nicht auf eine Überwindung abzielt, sondern eine Umgänglichkeit, welche die Erfahrung nicht mehr als *problematische Situation* ausweist. Besonders anschaulich wird dies an der Religion, die das erste Denksystem darstellt, das „(...) sich der Mensch von der Welt und sich selbst gemacht hat.“²⁰¹ Diese hat auch die problematischen Erfahrungen kompensiert, die heute von den Wissenschaften und der Philosophie abgedeckt werden und nach Émile Durkheim als Bildungsprozess sogar deren Grundbegriffe und Kategorien zur Verfügung gestellt, von der Zeit(-Rechnung) über Qualität und Quantität bis hin zur Tätigkeit, dem Leiden und Befinden.²⁰² Als differenzierte

²⁰⁰ Durkheim 1960; Luhmann 1982; Simmel 1890.

²⁰¹ Durkheim 1981, S. 27.

²⁰² Ebd., S. 27 ff.

Kompensation bleiben auch Philosophie und Wissenschaft Produkte des kollektiven Denkens und auf das soziale Leben bezogen, dessen natürliche Einstellung dem einbrechenden Fremden ausgesetzt bleibt. Hierin erklärt sich auch, warum Schütz die unterschiedlichen Momente des Schocks in ihrem kompensatorischen Sinnprovinz-Wechsel vorschlägt, um die Vielzahl an Sinnprovinzen in ihrer Abhängigkeit vom Alltag zu verdeutlichen: „*There are as many kinds of different experiences of shocks as there are different finite provinces of meaning upon which I may bestow the accent of reality.*“²⁰³

Die kompensatorische Ein- bzw. Entgrenzung der Sinnprovinzen scheint für unser Problemfeld der Vergemeinschaftung das Netz doch recht weit auszuwerfen. Unsere philosophischen Karten auf den Tisch legend, ist diese Bestimmung auch methodisch-strategischer Natur. Wir öffnen uns damit einer Vielzahl möglicher Begründungen, auch denen, welche unvereinbar mit einer fundamentalen Angst vor dem Sterben sind. Damit kommen wir dem *interdisziplinären* und besonders dem *interkulturellen Anschluss* entgegen. Wir halten sie jedoch insoweit belastbar und kritisierbar, insoweit sie sich als *dem kulturellen, sozialen und gesellschaftlich verortenden Menschen betreffend* ausweisen müssen. Damit werden immer auch die Grenzen der Teilhabe von Sinnprovinzen mit ausgewiesen und in der Folge die Grenzen der Vergemeinschaftung in diesen. Wir müssen nicht „das Wesen“ des Politischen oder Religiösen klären, um von sinn(-)vollen Sinnprovinzen zu sprechen. Wir benötigen „nur“ eine gemeinsame und problematische Situation, welche in alltäglicher Einstellung unbewältigt bleibt und in der etablierten Sinnprovinz bewältigt wird.

Hier zeigt sich ein deutlicher Vorteil gegenüber Sophie Loidolts wesensverwandtem Vorschlag von *spaces of meaning*, welchen sie in Rückgriff auf Hannah Arendts wohl einflussreichstes philosophisches Werk, *Vita activa*, entwickelt. Wir werden im Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* im Rahmen politischer Vergemeinschaftung noch ausführlich auf Sophie Loidolts Lesart Arendts eingehen, doch lässt sich hier eine eigene *Funktionalität* darstellen, welche näher an dem responsiven Vermögen von Akteur:innen angesiedelt ist, als unser Vorschlag pathisch-problematischer Ausgesetztheit. Wie der Titel Arendts es schon nahelegt, werden Loidolts Sinnräume nicht durch die problematische Situation, sondern die Art der Aktivität gestaffelt, die sich in der Sozialität finden. Eine besondere Rolle nehmen das *Arbeiten*, das *Herstellen* und das *Sprechen und Handeln* als Aktivitäten des Lebens ein, die in quasi-transzendente Sinnräume münden.²⁰⁴

In spürbarer Nähe zu Schütz ist hier ein Fundament in der durch Handeln bestimmten Lebenswelt gegossen. Doch auch Sucht, Indifferenz und Religiosität nennt Loidolt als mögliche kontingente Sinnräume. Der Vorteil gegenüber unserem Vorschlag ist deutlich in der möglichst konkreten Beschreibung und Ableitung vom Verhalten selbst gegeben, welche uns fehlt. Jedoch hat dies zufolge, dass Loidolt nur eine sehr allgemeine Funktion für *spaces of meaning* festhält: In der Transformation des Sinns strukturieren sie die Welt und ermöglichen Orientierung.²⁰⁵ Dadurch ist die Vergleichbarkeit von Sinnräumen nur in

²⁰³Schütz 1996, S. 37.

²⁰⁴Loidolt 2018, S. 128.

²⁰⁵Ebd., S. 126.

expliziter Gegenüberstellung möglich. Wenn die Überlappungen und Abhängigkeiten von Umgangsformen und beteiligtem Sinn kleinteiliger abgebildet werden, ist ihrem Vorschlag kein Strukturierungsangebot eingeschrieben, durch das klar wird, wie sich unterschiedliche Umgangsformen auf den selben Sinn beziehen. Denn selbst an ihrem Beispiel kontingenter Sinnräume zwischen Sucht und Religiosität ließ sich mit dem familiären Trauma eine problematische Erfahrung finden, der unterschiedliche Akteur:innen so oder so begegnen. So wird mit unserem Vorschlag einer funktional-*kompensatorischen* Bestimmung der Sinnprovinzen die Rolle von alternativen Verhalten, inneren und äußeren Konflikte und der Stabilität der Sinnprovinzen in Abhängigkeit von der Lebenswelt besprechbar, welche für unsere Frage nach Vergemeinschaftung wesentlich sind. Wir büßen dadurch im Vergleich zu Loidolts Vorschlag einiges an deskriptiver Genauigkeit und Adäquanz ein.

Mit dieser Begründungsstrategie bleiben die Sinnprovinzen selbst wandelbar, abhängig von unserem empirisch geborgenen Wissen zum Menschen und widersetzen sich gleichsam dem Anspruch einer Essentialisierung oder die Einordnung in eine Systemphilosophie. Wir bleiben offen gegenüber möglichen Versuchen, eine Sinnprovinz beispielsweise auf Basis psychologischer Erkenntnisse herzuleiten. Diese müssen sich jedoch in einer sozialphänomenologischen „Parallelaktion“ bewähren, in der grundlegende Kontexte des jeweiligen menschlichen Lebens in der Lebenswelt zum Ausgangspunkt genommen werden. Für dieses Vorhaben werden wir uns maßgeblich an ethnologische, kulturhistorische, politiktheoretische und soziologische Begründungsversuche halten. Egal welche Basis für die Begründung der Sinnprovinzen veranschlagt wird, sie wird durch den Rückbezug auf „empirische Geisteswissenschaften“ nie ihren Versuchscharakter verlieren können, den wir schon der Sinnprovinz zugeschrieben haben. *Funktional-kompensatorisch* meint für das Vorhaben keine inhaltliche Einschränkung, sondern einen belastbaren Vorschlag zu Begründungsversuchen von Sinnprovinzen. Hierin werden wir auch einer Kritik Michael Staudigls an funktionalen Theorien der Religion – welche von Émile Durkheim bis Thomas Luckmann reichen – gerecht.²⁰⁶ Er kritisiert, dass Religion häufig auf ihre Funktion für die Gesellschaft reduziert wird, wohingegen wir auf die Funktion für den:die in der konkreten Lebenswelt verortete:n Akteur:in fokussieren und seinem Fingerzeig zum eigentlichen Phänomen des Religiösen folgen. Mit der Rückführung auf paradigmatische Erfahrungen orientieren wir uns, trotz unserer Kritik, beispielhaft an Schütz' eigenen vorsichtigen Begründungsversuch mittels einer *fundamental anxiety*, jedoch ohne die Fundamentalität zu übernehmen.

Zudem unterscheidet sich unsere „Quellenangabe“ der Sinnprovinzen von dem anthropologischen Hintergrund, welcher Ilja Srubar schon im Untertitel von *Kosmion* der Genese der pragmatischen Lebenswelt unterlegt.²⁰⁷ Das anthropologische Moment sieht er in der philosophischen Grundlegung, also in der Art und Weise, wie Schütz seine Variante der Lebenswelt gegenüber Husserl begründet. Ähnlich zu unserer Herangehensweise hat dieser in der Übernahme und Einarbeitung fremder Positionen – zu nennen sind hier die von Scheler, Leibniz, Heidegger und Kierkegaard – die ontologischen Momente und Prämissen

²⁰⁶Staudigl 2017, S. 492.

²⁰⁷Srubar 1988.

ausgespart und „ihr Denken im philosophisch-anthropologischen Sinne als Untersuchung zur *conditio humana*“²⁰⁸ aufgenommen. Besonders aber steht für Srubar die Formulierung *Kosmion* durch Voegelin im Zentrum, auf die Schütz an einigen – zugegebener Maßen wenigen – Stellen eingeht, um die philosophische Anthropologie auf der Frage gründen zu lassen, wie sich der Mensch zu *seinem* Kosmos verhält.²⁰⁹ Dieser kleine Abriss macht schon deutlich, dass es hier nicht um die kleinen Brötchen der Genese von spezifischen Sinnprovinzen geht, sondern um die ganze Bäckerei und ihre Hervorbringungsgeschichte. Da wir uns für unser Vorhaben auf die handwerkliche Anwendung beschränken, lässt sich folgende Definition vorschlagen:

Funktional-kompensatorische Sinnprovinz

Methodische Eingrenzung, nach der sich die Konstitution einer Sinnprovinz aus ihrer Funktion herleitet, einer paradigmatischen Erfahrung innerhalb der Lebenswelt zu begegnen, welche in der natürlichen Einstellung des Alltags nicht bewältigt werden kann. Paradigmatisch sind Erfahrungen dann, wenn ihre Allgemeinheit und Wiederholbarkeit auf *den Menschen grundsätzlich betreffende* Probleme zurückgeführt werden können. Die Grundsätzlichkeit ist sozial, kulturell und historisch eingerahmt.

Damit sichern wir uns gegen Willkür und reine Kontingenz ebenso ab, wie gegen teleologische oder essentialisierende Grundlegungsversuche. Auch wenn wir diesen systematisierenden Vorschlag maßgeblich in Anschluss an Ilja Srubar entwickelten, bleibt er verträglich mit Schütz' Vorschlag, Sinnprovinzen von der empirischen Geisteswissenschaft ausgehend aufzuarbeiten:

In other words a typology of the different finite provinces of meaning could start from an analysis of those factors of the world of daily life from which the accent of reality has been withdrawn because they do not stand any longer within the focus of our attentional interest in life. *Schütz 1945, S. 554*

Hier schlägt er vor, den „unwirklichsten“ Faktoren des alltäglichen Lebens nachzuforschen, um Sinnprovinzen zu entbergen. Die Unwirklichkeit ist darauf zurückzuführen, dass es sich um Sinnzusammenhänge handelt, welche sich in einer nichtalltäglichen Einstellung konstituierten. Mit unserem funktional-kompensatorischen Vorschlag zielen wir auf den gleichen Schwerpunkt, auch wir begründen die Konstitution von Sinnprovinzen aufgrund subjektiver Vermögen und der Erscheinungsweise innerhalb der alltäglichen Einstellung. Denn der Grad der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit kann schwerlich in der Außenwelt oder an den Dingen selbst ausgemacht werden. Damit werden auch mögliche Variationen an materiellen, sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Umständen im Vermögen des Menschen gebündelt. Ein kurzes Beispiel bietet sich zur Verdeutlichung an:

Ob es ein schwelender Vulkan, regelmäßige Fluten, Unwetter, Dürren oder Tier-Plagen sind,

²⁰⁸Srubar 1988, S. 189.

²⁰⁹Ebd., S. 248 ff.

allen wurden in der Vergangenheit göttliche Einflussnahme zugesprochen. Die Unausweichlichkeit, die Spontanität und die Unerklärbarkeit dieser existenziellen Bedrohung legte nahe, dass hier etwas tätig ist, dass vergleichbar zur Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte anderer ist. Nur die Einflussmöglichkeiten übersteigen das menschliche Vermögen. Und in dieser Bedrohungslage ist das gesamte alltägliche Leben bedroht, was die „Problematik“ der Situation verdeutlicht. Und hier schließt Schütz mit seiner Bestimmung der Unwirklichkeit an. Denn das heißt nicht, dass die Gött:innen den gleichen Realitätsakzenten wie die Tatsachen des Alltags aufweisen. Eine Erklärung alltäglicher Selbstverständlichkeit durch „waltende Gött:innen“ wird den Menschen in der Antike genauso unwirklich vorgekommen sein, wie es gläubigen Menschen heute erscheint, wenn die Straßenbahn direkt auf Gott zurückgeführt würde. Es braucht schon eine Begründung, um einen göttlichen und geplanten Kosmos in seiner Unausweichlichkeit, Spontanität und Unerklärbarkeit, um diese Verbindung herzustellen. Hier wird der Sinninhalt auf die paradigmatische Erfahrung existenzieller Ausgesetztheit zurückgeführt.

Auf der anderen Seite können die Inhalte als unwirklich erscheinen, wenn sie zwar das gleiche Ding besprechen, jedoch aufgrund anderer problematischer Erfahrungen entstanden sind. Unser elaboriertes naturwissenschaftliches Wissen aus der Geologie, Meteorologie oder Biologie erscheint in der akuten Bedrohungssituation von Leib und Leben während einer Naturkatastrophe unwirklich. Für das Problem des grundsätzlichen Leidens auf der Welt, wie bei einer Katastrophe in anderen Ländern, scheinen naturwissenschaftliche Erklärungen jedoch auszureichen. Beide sinnprovinziellen Ausformungen sind dort wirklich und entfalten eine Wirkung, wo sie die Situation handhabbar und umgänglich machen. Darin wird die mögliche Unvorhersehbarkeit zwar selbst nicht überwunden, jedoch symbolisch vertreten, wodurch eine mögliche Einflussnahme in Aussicht gestellt ist. Ein Stoßgebet gen Himmel ermöglicht auch in einer akuten Bedrohungssituation einen handelnden Umgang, wohingegen naturwissenschaftliche Erkenntnis nur langfristige Kompensation in Aussicht stellt, wie beispielsweise Frühwarnsysteme. Die paradigmatische Erfahrung der modernen wissenschaftlichen Einstellung zielt im Falle von Naturkatastrophen deutlich auf ein anderes Problem als die religiöse Einstellung, auch wenn sie das gleiche „Ding“ besprechen. Wenn wir der Unwirklichkeit in unterschiedlichen Situationen und Einstellung nachforschen würden, wie von Schütz vorgeschlagen, würden diese Unterschiede schnell zum Vorschein kommen.

Eine weitere Folge der sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Bezogenheit von Sinnprovinzen ist es, dass diese nur in den seltensten Fällen allen Menschen zugänglich sein müssen. So gibt es beispielsweise Sinnprovinzen, die aufgrund von klassizistischer Diskriminierung, von Rassismus oder Sexismus hochgradig selektiv Wissensbereiche ausbilden. Schütz hat dies für die problematische Situation selbst auch hervorgehoben: „Wie immer die Unterschiede zwischen Mann und Frau, Jung und Alt, stark und schwach usw. sozial ausgeprägt sein mögen, wir können nicht annehmen, daß ihnen alle Probleme gleich aufer-

legt sind, noch daß sich ihnen die ‚gleichen‘ Probleme in identischer Weise darstellen.“²¹⁰ Sie bleiben in der Begründung von Sinnprovinzen *diesen Menschen grundlegend betreffend*, da sie als paradigmatische Erfahrungen „typische“ soziale Akteur:innen betreffen. Und es gibt Sinnprovinzen, in denen dieser diskriminierende Sinn ausgebildet wird, um andere Erfahrungen bewältigbar und umgänglich zu machen, wie die ungleiche Verteilung von Gütern und Möglichkeiten. Auch wenn die Unterschiede im Rassismus und Sexismus „auf ‚vor-soziale‘ Differenzierungen irgendwelcher Art fundiert sind“, so Schütz, lassen sie sich nicht auf die Unterschiede reduzieren.²¹¹ Hier wird besonders gut deutlich, dass „funktional“ und „den Menschen grundlegend betreffend“ keine ethische Begründung der Sinnprovinz erlaubt. So können wir auch das Verhalten beschreiben, welches wir als in der Welt engagierte Menschen ablehnen, ohne dass damit aus der philosophischen Position diesem Sinnlosigkeit, eine Pathologie oder Primitivität unterstellt wird. Und die ungleiche Verteilung von Wissen sowie Strategien der Legitimierung und Delegitimierung sind selbst Teil von Machtkonflikten und der Frage nach dem Deutungsmonopol.²¹²

Auf eine nicht unwesentliche Vereinfachung in der Darstellung müssen wir jedoch unter Bezug auf gesellschaftliche Machtkonflikte hinweisen. Denn historisch gewachsene Sinnprovinzen sind nicht notwendig auf eine einzige Funktion begrenzt und können sich um eine Vielzahl von paradigmatischen Erfahrungen herum entwickeln, neue Funktionen annehmen und alte verlieren. In manchen Fällen ist eine funktionale Transgression sogar selbst Funktion der Sinnprovinz, wie bei den Verschwörungserzählungen und Esoterik, die alles zu begründen scheinen. Auch wenn diese Viel-Funktionalität ein reiches Forschungsfeld für die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten von Sinnprovinzen eine Rolle spielt, werden wir dies nur insoweit verfolgen, insoweit es spezifische Beispiele der Vergemeinschaftung betrifft. Nur im Falle gemeinschafts-konstitutiver Sinn-Konflikte kommen diese zur Sprache. Wenn wir von der Sinnprovinz des Religiösen oder des Politischen sprechen, handelt es sich im strengen Sinne nicht um wirkliche Sinnprovinzen, welche in einer derartigen „Reinheit“ existieren können und alle expliziten und historischen Sinnprovinzen vereinen. Es handelt sich um eine eigene Typologie, welche sich an ähnlichen Funktionen für problematische Situationen innerhalb der Lebenswelt orientiert. So versuchen wir thematische Eingrenzungen zu finden, in denen spezifische Sinnprovinz des Religiösen und des Politischen mit aufgenommen sind, jedoch gehen sie in unserer Bestimmung nicht auf oder lassen sich darauf reduzieren. Eines können wir jedoch schon hier festhalten: *In der gleichen oder ähnlichen Funktion von Sinnprovinzen für die alltägliche Bewältigung sozialer Akteur:innen realisiert sich sowohl die Vergleichbarkeit als auch das mögliche Konfliktpotenzial zwischen Sinnprovinzen.*

Diese Feststellung ist nicht auf intersubjektive Konflikte beschränkt; auch Rollenkonflikte innerhalb des:der einzelnen sozialen Akteur:in zeigen deutlich, dass die funktionale Übergriffigkeit spezifischen Sinnprovinzen auch intrasubjektiv wirksam werden kann. Ein kurzer

²¹⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 413.

²¹¹Ebd., S. 415.

²¹²Ebd., S. 423.

Überblick der religiösen und politischen Sinnprovinz soll hier andeuten, was wir von einer funktional-kompensatorischen Bestimmung erwarten können:

Religiöse Erfahrungen thematisieren die existenzielle Verortung des Selbst in der Welt und seinen Bezug zu ihr. Diese Kontextualisierung lässt sich deutlich an phänomenologischen Untersuchungen des Religiösen nachzeichnen. So wurde religiöse Erfahrung in ihrer Vertikalität beschrieben, in der Gegebenheit des Selbst (*self-givenness*) und dem Verhältnis zum Transzendenten, welche mit einer Berufung (*vocation*) einhergeht.²¹³ Oder sie zeichnet sich durch einen perspektivischen Wechsel zum Transzendenten oder radikal Anderen aus, welcher die fundamentale Angst vor dem Sterben abmildert, indem damit dem Handeln in der Wirkwelt – vielsagend im Englischen *working life* genannt – darin Sinn gegeben werden kann.²¹⁴ Sei es die Gegebenheit in der Welt mit einer Berufung oder die Angst vor dem Tode: Aus dem spezifischen existenziellen Verhältnis von Selbst und Welt wird dem Handeln im Alltag über das eigentliche praktische Ziel hinaus Sinn gegeben. Paradigmatisch sind problematische Erfahrungen, welche die existenzielle Herkunft, Zukunft und den existenziellen Sinn der Gegenwart betreffen. Schöpfungs- und Herkunftsmythen, Theorien dazu, was auf den Tod folgt, und Anhaltspunkte zur richtigen Lebensweise, sowie rituelle, habituelle und affektive Formen des Umgangs mit diesen problematischen Erfahrungen bezeugen, dass eine wesentliche Funktion des Religiösen die existenzielle Selbstverortung darstellt.²¹⁵ So legitimieren die mit der Sinnsetzung in den Alltag zurückwirkenden Affekten die Berufung und den Lebenssinn als „habituellen Wissensbesitz“. Zudem spielen die Affekte und Umgangsformen in der religiösen Erfahrung eine ebenso wichtige Rolle. Durch diese ist die Erfahrung von so geringem reflexiven Abstand, dass der „transzendente Andere“ nicht selten nur in Form affektiver Erhabenheit oder Furcht zutage tritt, so wie eindrücklich von Rudolf Otto in *Das Heilige* beschrieben.²¹⁶ In der gemeinsamen Teilhabe und Synchronizität dieser Erfahrung und der tiefgreifenden Bedeutung, welche der Bewältigung von existenzieller Ausgesetztheit eingeschrieben ist, entsteht eine enge und resiliente Gemeinschaft.

Politische Erfahrungen thematisieren die Grenzen und Möglichkeiten des Zusammenlebens selbst, wie wir uns zueinander verhalten, uns aufeinander beziehen und welche Strukturen und Netzwerke daran beteiligt sind. Das politische Widerfahrnis betrifft so immer jenes, was Hannah Arendt das *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*²¹⁷ nennt. In der *Politik* als Staatsführung werden die äußeren juridischen Grenzen und Verantwortungen dieses Gewebes eingezogen, wohingegen das *Politische* aus innerer Motivation eine Veränderung des Zusammenlebens antizipiert. Es offenbart sich in der affektiven Teilhabe von Widerständigkeit, in dem das alltäglichen Selbstverständnis des eigenen sowie des fremden „Ich kann“ problematisch wird.²¹⁸ Diese Widerständigkeit wirkt erst dann *veränderbar*, wenn sie nicht

²¹³Steinbock 2009, S. 16 ff., 195–199.

²¹⁴Barber 2017, S. 113.

²¹⁵Vgl. Durkheim 1981, S. 180.

²¹⁶Otto 1991.

²¹⁷Arendt 2011, S. 171–180.

²¹⁸Staudigl 2015, S. 163.

eine bloße Verletzung aufgrund einer Zufälligkeit oder Unausweichlichkeit darstellt, sondern in ihrer Abhängigkeit vom nachlässigen oder böswilligen menschlichen Verhalten als Gewalt erscheint.²¹⁹ Als fundierende Sinnprovinz motiviert sich *das Politische* aus der Teilhabe an Gewalt, die in das Bezugsgewebe eingewoben ist. Indem wir in gegenseitiger Sichtbarkeit uns aus unserer freien Entscheidung heraus zueinander und miteinander auf den Riss im Bezugsgewebe hin verhalten, begegnen wir ihm im koordinierten Engagement. Dabei stellen konservative wie progressive politische Bewegungen eine koordinierte Anpassung des Bezugsgewebes hin auf einen gewaltfreieren Zustand vor. Das besondere Nebeneinander von unterschiedlichen Emotionen und Affekten innerhalb von politischen Zusammenkünften, welche Angst, Verzweiflung, Lethargie, Wut und Empörung zusammenbringen, verdeutlicht die jeweils persönlichen Ausgangspunkte, von denen sich die gewaltsame Widerständigkeit in ihrer Gemeinsamkeit offenbart. In der Koordination, welche Rollenverteilungen, Zuständigkeiten und unterschiedliche Herangehensweisen offenlässt, reproduziert sich ein vergleichbares Verhältnis zum Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, in dem das alltägliche Miteinander sowohl Thema ist als auch performative Referenz dafür liefert, wie sich in der politischen Zusammenkunft zueinander und miteinander verhalten wird. Von der Strukturierung der Zusammenkünfte und Versammlungen und den leitenden affektiven und reflexiven Vermögen lassen sich Rückschlüsse auf die Art der politischen Gemeinschaft als Ergebnis dieser performativen Vergemeinschaftung ziehen. Den Lebensraum selbst bestimmend konstituieren sich stabile Gemeinschaften, die sich im gegenseitigen Verhältnis des Bezugsgewebes einrichten.

Selbstverständlich haben nicht alle Akteur:innen einer Zusammenkunft so intensive Erfahrungen wie hier beschrieben. Nichtsdestotrotz werden Sinneinheiten wie bestimmte Symbole oder Praktiken der Sinnprovinz zugeordnet, Merkmale von *in-group* und *out-group* werden religiös oder politisch aufgeladen, auch ohne als einzigartiges Erlebnis ausgewiesen zu werden. Die als „einzigartig“ erfahrenen Erlebnisse bieten sich jedoch besonders an, um Zusammenhänge aufzuzeigen, die in wiederholtem und routiniertem Umgang innerhalb sinnprovinzieller Einstellungen „im Kleinen“ wirksam werden.

Diese funktionale Bestimmung der beiden Sinnprovinzen ermöglicht es unabhängig von spezifischen Traditionen und Themensetzungen Gemeinsamkeiten für den Alltag auszuweisen. Dies liegt maßgeblich an der paradigmatisch-problematischen Erfahrung, welche soziale Akteur:innen generell im Alltag haben können und die aufgrund der Generalität zur Folge hat, dass sich Sinnprovinzen um diese problematischen Erfahrungen herum als Schlussinstanzen formieren. Die Suche nach diesen Erfahrungen muss vom gesellschaftlichen Wissen ausgehen, was die Hinzunahme von Religionswissenschaften, Ethnologie und politischer Theorie erklärt. Diese verlieren jedoch erst dann ihre phänomenologische Erklärungsbedürftigkeit, wenn sie aus der Beschreibung des Alltags und der Zusammenkünfte evident gemacht werden können. In diesem Aufbau haben wir eine wesentliche Aufgabe für das Vorhaben identifiziert. Indem wir auf den Erkenntnissen aus den empirischen Geistes-

²¹⁹Shklar 1990, S. 66; Delhom 2019, S. 40.

wissenschaften aufbauen, können Anhaltspunkte zur Funktion von Sinnprovinzen gefunden werden. Mit diesen kann mittels einer sozialphänomenologischen Beschreibung des Alltags und der Zusammenkunft gezeigt werden, dass eine problematische Situation im Alltag *paradigmatisch* ist und dass die Erfahrungen in der sinnprovinziellen Zusammenkunft die problematische Fremdheit bewältigen. Zudem bewähren sich im Miteinander Affekte, Umgangsformen und Vorstellungen. Wir erleben gegenseitig mit, wie uns die Welt in einem spezifischen Kontext gleich umgänglich und zugänglich wird, was eine kontextsensitive Gemeinschaftlichkeit zur Folge hat. Hier zeigt sich die Umstrukturierung des Alltags als notwendige Folge sinnprovinzieller Einflussnahme. Dabei ist durchaus vielsagend, dass der marxistische Autor Karel Kosík, auf den uns Bernhard Waldenfels aufmerksam gemacht hat,²²⁰ neben der politisch *revolutionären Veränderung* auch die bei uns religiös gefasste *existenzielle Modifikation* und die *künstlerische Verfremdung* anführt. Wenn auch Letztere hier nicht als Sinnprovinz bestimmt wird, sind die ästhetisch-künstlerischen Aspekte von Zusammenkünften und Versammlungen reichhaltiges Arbeitsmaterial.

Die zweite Folge dieser funktionalen Interpretation ist es, dass nur unter besonderen Voraussetzungen von einer Erfahrung ausschließlich in der religiösen oder politischen Sinnprovinz gesprochen werden kann. Politische Veranstaltungen oder familiäre Feste können Momente existenzieller Sinnsetzung aufweisen und in Gottesdiensten kann sich auf die Bewältigung von Gewalt innerhalb des Bezugsgewebes konzentriert werden. Hier stellt sich nicht die Frage, wie man Religiöses und Profanes oder das Private und Politische voneinander trennt, sondern inwieweit religiöse und politische Momente als mit-anwesend und überlappend erfahrbar sind. Diese mögliche Überlappung zeigt sich nicht nur in der Forderung nach Säkularität oder Gottesstaaten, sondern wird auch an unterschiedlichen individuellen Bezügen zu Gemeinschaften deutlich. Dabei ist wesentlich, dass *die Interferenzen und Überlappungen zwischen Sinnprovinzen ebenso kontextsensitiv sind, wie ihre Genese*. So können wir mit dem Vorschlag einer funktional-kompensatorischen Bestimmung von Sinnprovinzen auch eine Beschreibung für die Vergemeinschaftung anbieten, welche das gesellschaftliche Phänomen der Intersektionalität ernst nimmt. Da die „Probleme des Alltags“ das Fundament der Sinnprovinzen liefern, kann deutlich gemacht werden, warum sich das Selbstverständnis abhängig von Sexismus, Rassifizierung oder Klassendiskriminierung deutlich unterscheidet und darin gewünschte oder vermeintlich selbstverständliche Vergemeinschaftung ausbleibt. Aber auch unerwartete Gemeinschaftlichkeit kann in der Funktionsüberlappung erklärt werden, wie beispielsweise die Koalition von Rassist:innen und Esoteriker:innen in der Querdenker-Bewegung deutlich wird.

Auch wenn Religion und Politik für unterschiedliche Menschen Unterschiedliches *bedeuten*, sind sie in ihrer Performativität gemeinsam. Es wird „in sie gemeinsam eingetreten“, um eine problematische Situation in alltäglicher Einstellung zu bewältigen. Wir verhalten uns in ihr genau dann zueinander und miteinander, wenn *gemeinsame* Voraussetzungen und Umstände die Situation als eine problematische Situation erscheinen lassen, explizit in der

²²⁰Waldenfels 1985, S. 166 ff.

gemeinsamen existenziellen Ausgesetztheit oder der Teilhabe an der Gewalt aus dem Bezugsgewebe. Hierin ist der Kern einer performativen Vergemeinschaftung getroffen, welche auf einer funktional-kompensatorischen Interpretation der Sinnprovinzen aufbaut. Wenn sich auch die Bedeutung und die Gründe unter den sozialen Akteur:innen unterscheiden, so lässt sich ein gemeinsamer Stil der Erfahrung nachzeichnen, sobald die Sinnprovinz betreten wird. Diese Weichenstellung wollen wir im Folgenden nachzeichnen.

2.2.2 Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen

Mit der Sinnprovinz haben wir einen abgegrenzten Raum an Sinninhalten, dessen Zustandekommen aus Sicht der Gesellschaft und im Rückbezug auf die Umstände des Alltags deutlich ist. Wie jedoch der:die einzelne Akteur:in in seiner:ihrer Erfahrung daraufhin eingestellt ist und wie sich die sinnspezifische Vergemeinschaftung realisieren lässt, ist darin nicht geklärt. In welchem Verhältnis steht das Wissen der Sinnprovinzen zur Erfahrung von der Welt, die sich ja im Alltäglichen, im Religiösen und Politischen deutlich unterscheidet? Die einfachste, aber gleichzeitig auch unbefriedigendste Antwort lautet, dass auch die Erfahrungsweise „nur“ Inhalt der gesellschaftlich vermittelten Sinnräume ist, welche im Verlauf des Lebens gelernt und übernommen werden. Und wenn es um kulturelle und gesellschaftliche Varianz geht, ist eine Argumentation über deren Vermittlungsgeschichte, die Rolle des Status quo sowie deren Einfluss auf Selbst- und Fremdzuschreibungen leicht evident zu machen. Ob wir beim Zählen an der Hand mit dem Daumen oder Zeigefinger beginnen, ob wir rechts oder links auf der Straße fahren, welche Partei oder welches Adelsgeschlecht sich mit welcher Farbe und welchem Symbol schmückt und ob wir vor dem Gottesdienst ins Weihbecken greifen oder nicht, all diese Umgangs- und Handlungsformen folgen einer reichen historischen Entwicklung. Doch diese Herkunftsgeschichten sind uns in den jeweiligen Handlungen nicht bewusst, viele sind für immer verschollen und können selbst von Philosoph:innen nicht entborgen werden.

Dies heißt aber nicht, dass als Konsequenz die spezifischen Formen und Ausprägungen sozialen Umgangs in reiner Kontingenz bleiben, so wie es radikale Kulturrelativist:innen vertreten. Denn in der funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinzen zeigen sich Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit, welche auf ähnliche Probleme und Erfahrungsweisen zurückgeführt werden können und mit den Sinnprovinzen umgänglich werden. Besondere Geisteszustände, unterschiedliche *mindsets* und Stimmungen scheinen kultur- und gesellschaftsübergreifend mit funktional bestimmten Sinnprovinzen einherzugehen. Es fühlt sich deutlich anders an, wenn wir uns gemeinsam im Gotteshaus oder auf der Demonstration die Hände reichen. Und auch wenn wir nicht mit einer Handlungsweise vertraut sind, können wir eine Vorstellung davon entwickeln, ob es sich um eine politische, religiöse oder alltägliche Handlung handelt, indem wir uns den Gemütszustand des:der Akteur:in vergegenwärtigen. Dessen:deren Umgang „fühlt sich“ sakral, politisch oder alltäglich an, auch ohne kulturhistorisches oder anthropologisches Vorwissen dazu.

Die Haltung, die Anspannung, die Bedachtheit des Umgangs, all dies kann uns in gewisser Weise vertraut erscheinen, ohne dass wir in sozialwissenschaftlicher Beobachtung auf den jeweiligen Sinnraum und dessen Inhalte selbst schließen. Natürlich ist dies, wie alle Aspekte der *Einführung*, auch von Missverständnissen und nötiger Korrektur nicht gefeit.²²¹ Wir bleiben im Sinne Husserls schlussendlich der Eigenheitssphäre behaftet: „Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist *Fremdes*.“²²² Dieses *konsequente Bewähren*, welches die Fremdeinstellung *indiziert*, wird durch die leibliche Orientierung und Handlungsweise des:der Anderen möglich. Ein wenig anwendungsorientierter formuliert es Schütz in der Begegnung mit dem Körper des:der Anderen erscheint uns dieser als ein auslegbares Ausdrucksfeld.²²³

Eines der eindrucklichsten Beispiele dafür ist der sozialistische Bruderkuss. Die meisten Lesenden dieses Textes werden im Alltag recht vertraut mit der Situation sein, dass zwei Männer sich aufgrund sexueller oder romantischer Zuneigung küssen. Viele Menschen fühlen sich jedoch durch sich zwei einander küssende Männer in einer Weise angesprochen, welche diskriminierendes und sanktionierendes Verhalten als notwendig erscheinen lässt. Die Gründe dafür sind so vielfältig, wie sie jeder Rechtfertigung entbehren. Und nicht wenige gehen darauf zurück, dass der Themenkomplex der Sexualität bei Menschen entweder in der religiösen Sinnprovinz verortet ist, die Sichtbarkeit küssender Männer als Ergebnis einer politischen Agenda erscheint oder das kulturell-alltägliche Verständnis der eigenen Männlichkeit darin bröckelt. Doch auch den Menschen, welche den Akt als politisch oder religiös bewerten, erscheint er als Ausdruck der Liebe und Zuneigung und nicht als eine religiöse oder politische Ausdrucksgeste. Weil die Homophobie auf religiöses und politisches Selbstverständnis beruht, „fällt“ die problematische Erfahrung in die jeweilige Sinnprovinz, in der der Horizont der Vertrautheit gestiftet wurde, vor dem der Kuss als etwas Fremdes erscheint.

Der sozialistische Bruderkuss ist hingegen deutlich als politische Geste erkennbar. Von seiner ritualisierten Form innerhalb der Sowjetunion bis hin zur künstlerischen Aufarbeitung durch Dmitri Wladimirowitsch Wrubel im Werk „Mein Gott, hilf mir, diese tödliche Liebe zu überleben“ ist die Zuordnung in die politische Sinnprovinz als Einstellung der Akteur:innen deutlich. Und wenn letzteres an der Berliner Mauer sicherlich auch durch die politische Relevanz der gewählten (Lein-)Wand informiert ist, werden die meisten die Geste als politische identifizieren können, wenn er:sie dieser beiwohnen würden, auch ohne dieses Wissen. Sei es zwischen dem Generalsekretär der SED und dem der KPdSU, welche vielfach medial aufbereitet wurde, oder bei unzähligen anderen Begegnungen von Genossen in der Geschichte der Sowjetunion. „Der Leib ist“, um es mit Merleau-Ponty zu sagen, „das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich

²²¹Vgl. Stein 1917, S. 96.

²²²Hervor. im Original, Hua I, S. 144.

²²³Schütz 1993, S. 31 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

Abbildung 2.1: *Mein Gott, hilf mir, diese tödliche Liebe zu überleben*, Dmitri Wladimirowitsch Wrubel, 1990



einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.“²²⁴ Dieses Engagement bleibt auch uns nicht verborgen, auch ohne kulturhistorischen Hintergrund bildet der Leib eine Vielfalt an Impressionen, an denen eine korrigierende Einfühlung möglich wird. Das Zur-Welt-sein geht nicht den Umweg der Reflexion und Einschätzung, sondern ist appräsentiert, ist in der Situation für uns mit-anwesend und von den bestehenden Horizonten abhängig. Auch wenn in der progressiven DDR die Homosexualität seit 1968 straffrei war, fast 30 Jahre bevor sich die BRD in der Nachwendezeit dazu durchringen konnte, wäre offen gelebte Homosexualität in der Parteispitze auch damals kaum denkbar gewesen. *Wenn die „äußeren“ Umstände die Situation auch mitinformieren, ist die einführende Appräsentation fremder Erfahrungsweisen grundlegender.* Wir hinterfragen nicht die Angst oder Freude aufgrund der Umstände einer Erfahrung, sondern suchen in den Umständen nach dem Grund für die eingefühlte Angst oder Freude. Schütz hat diese Symptomfülle und unseren Zugang zu dieser als Aspekt des Zusammenalters²²⁵ wie folgt charakterisiert:

In der Begegnung ist mir das Bewußtseinsleben des Anderen durch ein Maximum an Symptomfülle zugänglich. Da er mir leiblich gegenübersteht, kann ich die Vorgänge in seinem Bewußtsein nicht nur durch das, was er mir vorsätzlich mitteilt, erfassen, sondern auch noch durch Beobachtung und Auslegung seiner

²²⁴Merleau-Ponty 1974, S. 106.

²²⁵Schütz 1993, S. 113.

Bewegung, seines Gesichtsausdrucks, seiner Gesten, des Rhythmus und der Intonation seiner Rede usw. Jede Phase meiner inneren Dauer ist mit einer Phase des Bewußtseinslebens des Anderen koordiniert.

Schütz und Luckmann 2017, S. 106

Sei es bei Honecker die politische Nähe oder die romantische oder sexuelle Nähe, in der aktuellen oder vorstellenden Einfühlung aufgrund der koordinierten „Phasen innerer Dauer“ konstituiert sich der Sinn aus der eingefühlten Einstellung. Das Widerfahrnis als politisches oder sexuelles Widerfahrnis geht dem Urteil voraus. Auch wenn die mediale Aufarbeitung und Reproduktion in diesem Fall sicherlich eine wesentliche Rolle spielt, bleibt das grundlegende Merkmal die Synchronisation und Koordinierung der inneren Dauer. Dieser einführende Zugang ist neben den vermittelten Inhalten und den Umgangsformen ebenso von typischen Merkmalen der sozialen Akteur:innen informiert. Der sozialistische Bruderkuß bekäme kräftig Schlagseite, hätten Honecker und Gorbatschow Reizwäsche anstelle von Anzüge an. Auch hier kann es natürlich, die originäre Unzugänglichkeit des:der Anderen während, zu einer Fehlzuordnung kommen, unzählige religiöse und politische Konflikte bürgen dafür.

Dass es aber in unserem erfahrenen Zugang eben der Fall ist, dass sich etwas sakral, politisch oder ästhetisch anfühlt und aufweist, dass es sich um eine nichttriviale und gleichzeitig vorreflexive Verbindung zu den Sinnprovinzen handelt, sollte an dem Beispiel klar geworden sein. Nach unserer Bestimmung der sozialen und gesellschaftlichen Inhaltskonstitution von Sinnprovinzen als funktional-kompensatorisch widmen wir uns hier der Erlebniskonstitution in der lebendigen Erfahrung des:der Anderen.

Was im Einzelnen noch als individuelles *mindset* gelten kann, wird in der gesellschaftlichen Gemeinsamkeit und der Korrelation mit Sinnprovinzen von Schütz *Erkenntnisstil* genannt. Jede Sinnprovinz zeichnet sich durch einen Erkenntnisstil der Sinnsetzung und Sinndeutung aus, welcher unseren Umgang in der Welt leitet und jene in einem gewissen Licht oder aus einer bestimmten Perspektive erscheinen lässt. Dies mündet in einen überaus „weiten“ Begriff der Sinnprovinz als bloße „Menge an Erfahrungen“ (*set of experiences*), welche in Bezug auf den Erkenntnisstil mit sich konsistent und miteinander kompatibel sind.²²⁶ Doch handelt es sich nicht um eine pure Begründung aus dem Bewusstseinszustand. Bestimmte Erlebnisinhalte können in ihrer pathischen Fremdheit einen Wechsel in einen anderen Stil motivieren oder einen Interpretationsraum auferlegen. Auch hier bietet sich ein Beispiel an. Das Bildnis der Mutter Jesu kann mit einem „religiösen Blick“ die existenzielle Geborgenheit in der Welt evozieren, aber sie kann auch im alltäglichen Schaffen der Kirchenhausmeisterin als schwierig abzustaubender Gegenstand auftreten oder unter kunsthistorischer Betrachtung auf ihre Stilmittel des sehr ausdrucksstarken Gesichtsausdrucks, der Körperhaltung und der Komposition des Altars hin erfasst werden. Und nicht zuletzt kann es als politisches Symbol der Unterdrückung der Frau bis hin zur theologisch-feministischen Befreiungsfigur betrachtet werden. Als Sozialphänomeno-

²²⁶Schütz 1945, S. 551 f.

log:innen ist keiner dieser Zugänge als richtig oder falsch ausweisbar, sondern stellt uns vor die Aufgabe, wie etwas *als* politisches, *als* religiöses oder *als* ästhetisches Etwas vom Erkenntnisstil abhängt. Bei jeder dieser Einstellungen zum Bildnis der Mutter Jesu unterscheiden sich nicht nur die vorgestellten Inhalte, sondern auch besondere Qualitäten der Erfahrbarkeit. Die Madonna zeigt sich in anderer Gestalt.²²⁷ Sei es, wie man sich selbst in ihrem Blick wahrnimmt, was an ihr als wichtig erscheint, oder wie man auf das eigene Handeln, das aufnehmende Wahrnehmen, das Verhältnis zur Welt und vieles mehr gerichtet ist. So wie mir die Madonna im Alltag erscheint, so erscheinen mir auch die anderen Gegenstände meiner Umgebung. Und so wie sie in der religiösen Einstellung erscheint, so können auch Zentren für reproduktive Selbstbestimmung in ihrer (Un)Heiligkeit erscheinen. Die Erfahrungsweisen haben eine Stilhaftigkeit.

Der *Stilhaftigkeit* alltäglicher Erkenntnis hat Schütz die meiste Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei lässt sich diese bis zur natürlichen Einstellung in Husserls *Krisen*-Schrift zurückverfolgen, welche explizit in der Rolle der Gesellschaft eingefasst ist:

Menschen leben selbstverständlich aus generativen Gründen immer in Gemeinschaften, in Familie, Stamm, Nation, diese wieder in sich selbst reicher oder ärmer gegliedert in Sondersozialitäten. Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist. Thematisch ist, worauf man gerichtet ist. Waches Leben ist immer auf dies oder jenes Gerichtetsein, gerichtet darauf als auf Zweck oder Mittel, als Relevantes oder Irrelevantes, auf Interessantes oder Gleichgültiges, auf Privates oder Öffentliches, auf das alltäglich Erforderliche oder auf ein einbrechendes Neues.

Hua VI, S. 327

Neben den vielen Begriffen im Auszug, die bei Schütz eine wesentliche Rolle spielen, wird im letzten Begriffspaar der funktionelle Charakter der alltäglichen Einstellung deutlich angesprochen. Das Pragma der Lebenswelt zeigt sich an dem, was als *das alltäglich Erforderliche* hervortritt. Zudem wird dem Fremden Rechnung getragen, welches sich als pathische Qualität des *einbrechenden Neuen* realisiert und die *problematische Situation* darstellt, um die sich neue Sinnprovinzen kompensatorisch formieren. In Gegenüberstellung zu diesem Erkenntnisstil des Alltags als Ausgangspunkt wollen wir beispielhaft Aspekte des religiösen und politischen Erkenntnisstils vorstellen, um den Zusammenhang zur provinziellen Sinnsetzung und Sinndeutung nachzuvollziehen.

Mit Michael Barbers *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*²²⁸ liegt eine ausführliche Analyse des religiösen Erkenntnisstils bereits vor. Für eine Ausformulierung des politischen Erkenntnisstils haben wir nicht das gleiche Glück, daher wollen wir hier auf Thesen vorgreifen, die erst im Verlauf dieses Textes erwiesen werden können. Wir

²²⁷ Hier sei auf die parallele Entwicklung von Gestalttheorie und Phänomenologie verweisend, welche nicht wenige Wegkreuzungen und Gabelungen aufweisen.

²²⁸ Barber 2017.

wollen uns vorerst auf drei Merkmale des Erkenntnisstils beschränken, um den Unterschied in der Stiftung von Sinneinheiten zu verdeutlichen: die *spezifische Bewusstseinsspannung*, die *Selbstwahrnehmung* sowie die Ein- und Ausklammerung von bestimmten relevanten Kontexten, die wir mit Schütz als *Epoché der Sinnprovinz* beschreiben können. Diese Aspekte des Erkenntnisstil können vereinfacht in ihrer Rolle zur „Aufmerksamkeitslenkung“ verstanden werden.²²⁹

Der schützische Begriff der *Bewusstseinsspannung* geht auf dessen Auseinandersetzung mit Bergsons Überlegungen zur Zeitlichkeit von Erfahrung zurück,²³⁰ einer der maßgeblichen Impulsgeber für Schütz' sozialphänomenologische Untersuchungen, welcher bis spät in sein Werk nachwirkt. Die alltägliche Bewusstseinsspannung ist durch die pragmatische Umsetzung von Projekten mit einem Höchstmaß an Aufmerksamkeit geprägt, in „heller Wachheit“.²³¹ Die religiöse Erfahrung lässt hier einen weitaus größeren Spielraum zu. Der Fokus auf Planerfüllung, so wie wir ihn beim alltäglichen Sprint zur Straßenbahn beobachten können, ist weder bei ekstatischer Lobpreisung noch beim meditativen Bittgebet gegeben. Die Aufmerksamkeit ist auf einen Bereich ausgeweitet, innerhalb dessen freie Assoziationen zwischen Dingen, Menschen und Konzepten möglich werden. Nichtsdestotrotz ist die Konzentration auf die Assoziationen sehr hoch, wodurch sich die assoziativen Verhältnisse sedimentieren.²³² Wir brechen hier mit der Charakterisierung der Bewusstseinsspannung bei Schütz und Barber und orientieren uns an einen Versuch Gregor Schiemanns, welcher ermöglicht, Erkenntnisstile gleichberechtigt ohne Rangfolge der Aufmerksamkeit zu verhandeln.²³³ Daran anschließend lässt sich das Spannungsverhältnis des Politischen in der „orientierten“ Bewältigung teilhabender Widerständigkeit näher am Plan-Erfüllenden des Alltags ansiedeln. Die für die Koordination nötige breite Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Positionen und Verhaltensweisen und die zeitliche Spanne politischer Projekte steht dem Religiösen näher. In der Abhängigkeit von den Blicken und der Aufmerksamkeit der Mitmenschen zeichnet sich die Bewusstseinsspannung des Politischen als notwendig intersubjektiv aus. In eigener Sichtbarkeit und der Teilhabe der Widerständigkeit ist die Miterfahrung kein hinzukommender Aspekt, sondern Ausgangspunkt der Spannung selbst. Im Alltag und Religiösen bleibt der Inhalt auch einsam hellwach vor den Augen, im Politischen ist die Miterfahrung in der Ausgesetztheit wie in der koordinierten Reaktion konstitutiv.

Auch die *Selbstwahrnehmung* erfährt innerhalb des idealen religiösen und politischen Erkenntnisstils eine Modifikation. Im alltäglichen Schaffen erfahren sich Akteur:innen als Nullpunkt der Erfahrung, als Urheber der antizipierten Veränderungen in der Welt und

²²⁹Schütz 1945, S. 550 f.

²³⁰Schütz 1981, S. 79 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 57–61.

²³¹Schütz und Luckmann 2017, S. 58.

²³²Hier greifen wir einer kritischen Aufnahme von Barber vor, auf welche wir in unserer Bestimmung der religiösen Sinnprovinz im Kapitel *Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung* genauer eingehen werden.

²³³Schiemann 2021, S. 12 ff.

mit offenen Antizipationen gegenüber Anpassungen und Planänderungen.²³⁴ Innerhalb der religiösen Erfahrung nimmt der:die Akteur:in jedoch eine übergreifende Perspektive ein, welche Barber an der Auseinandersetzung mit dem Transzendenten verdeutlicht,²³⁵ und die von einem *self-surrender* begleitet ist. Diese Selbstaufgabe kann auch als Totalisierung der Perspektive beschrieben werden.²³⁶ Eine übergeordnete und übergreifende Perspektive wird eingenommen, das erfahrene Selbst ist aus der Welt herausgenommen und blickt auf sich und seine eigenen Taten im Alltag sowie auf die eines anderen. Auch wenn „private“ Eindrücke oder Erinnerungen thematisch werden, werden sie in einen Gesamtzusammenhang eingegliedert, welcher die Perspektive des:der einzelnen Akteur:in übersteigt. Im Politischen ist das Selbst in seiner Teilhabe am Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten erfahrbare. Zwar sind mir meine persönlichen Motive zur Hand, sie schimmern jedoch vor der Teilhabe am Bezugsgewebe in ihrer Verortung gegenüber anderen und erscheinen nicht in ihrem Ursprung einer privaten Historie. Im politischen Erkenntnisstil bricht die Spontanität des Verhaltens vor der Teilhabe hervor, wir sprechen und handeln nicht als Vertreter:innen, sondern ein Selbst spricht und handelt, durch das *unsere* Motive als gemeinsame Sorge um das Bezugsgewebe zur Sprache kommen. Paradigmatisch sind hier Losungen und das Verhalten auf Demonstrationen sowie bei Aufständen, was Sartre am Sturm auf die Bastille mithilfe eines performativ-„regulativen Dritten“ anstelle eines Gruppensubjekts verdeutlicht:

Sie (die Losung) ist nichts anderes als die gemeinsame Praxis, die in einem Dritten bei mir und allen Dritten von selbst regulativ wird in der Bewegung einer Totalisierung, die mich mit allen totalisiert. Diese totalisierende Regulierung kann ich als solche nur in dem Maße erkennen, wie meine Aktion bei dem totalisierenden Dritten die gleiche ist. Sartre 1978, S. 406

Wo wir im Religiösen von einer *Perspektivtotalisierung* zum Transzendenten sprechen können, zeigt sich im Politischen eine Totalisierung des Engagements hin auf die Teilhabende Widerständigkeit, die uns zu „Dritten“ macht.

Das letzte Unterscheidungsmerkmal ist die Einklammerung von spezifischen Relevanzstrukturen, welche Schütz in Anlehnung an die phänomenologische Methode als *Epoché der Sinnprovinz* beschreibt.²³⁷ Innerhalb des Alltags ist der Zweifel an der Existenz der Dinge, mit denen wir beim Wirken in der Welt interagieren, eingeklammert. Die wirkungsorientierte Einstellung des Alltags unterliegt dem Dringlichkeitskredo des *first things first* und lässt so Relevanzen höherer Ebene, wie langfristige Lebenspläne, selten in den Blick kommen.²³⁸ Im religiösen Erkenntnisstil werden demgegenüber die pragmatischen Motivationsrelevanzen der niedrigeren Ebenen ausgeklammert: Ich betrachte meinen harschen Umgang mit der Kartenkontrolleurin in der Straßenbahn rückblickend nicht mehr im

²³⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 89–94.

²³⁵Barber 2017, S. 87 ff.

²³⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 60.

²³⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 59; Schütz 1945, S. 554.

²³⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 84 f.

Kontext möglichen *akuten* Zuspätkommens und den Folgen eines schlechten Eindrucks bei der Arbeitgeberin, sondern inwieweit diese Interaktion mit dem *ewigen* religiösen Prinzip in Einklang zu bringen ist. Dabei stehen die Aufgaben und Verpflichtungen des:der Akteur:in im Mittelpunkt, die aus dessen:deren Setzung in der Welt resultieren, der:die Gläubige wird mit dem Transzendenten ins Verhältnis gesetzt.²³⁹ In der politischen Einstellung werden Sinninhalte nur im Anspruch an der Teilhabe vorgestellt und inwieweit sie teilhabende Widerständigkeit und gemeinsame Bewältigung informieren. In der Versammlung zeigt sich dies am „expressiven Akt“ des Auftretens selbst, dem ein inhärenter Anspruch auf ein lebenswertes Leben in der Form der Kohabitation eingeschrieben ist,²⁴⁰ als Akt der politischen Bewältigung. Nur die Aspekte bleiben Teil des Sinnhorizonts, welche sich vor der Teilhabe und dem gewaltsamen Widerstand abzeichnen.

Wo in der funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinzen selbst eine paradigmatisch-problematische Situation wesentlich war, zeigt sich im Erkenntnisstil eine paradigmatische Einstellung sozialer Akteur:innen, welcher mit den Inhalten der Sinnprovinz und dem „Problem“ nicht nur verträglich ist, sondern die Verbindung dieser herstellt. Sie liefern in ihrer Stilhaftigkeit eine wichtige Orientierung auf die eingenommenen Einstellung in Bezug zu dem jeweiligen Inhalt, können jedoch keinen kausalen Zusammenhang von Einstellung und Inhalt herstellen. Sie sind in gewisser Weise „parallele“ Beschreibungen von Einstellungen, welche mit den Situationen der Sinnsetzung und Sinndeutung korrelieren. Wenn die Teilhabe von Wissen Thema ist, dann können geteilte Einstellungen als Voraussetzung für die Konstitution in der Teilhabe veranschlagt werden. Auch die Frage nach der Evidenz einer derartigen Stilhaftigkeit solcher Einstellungen stellt sich kaum, sie lässt sich an unzähligen persönlichen Erfahrungen in ihrer Konsistenz nachzeichnen wie auch an den Beschreibungen von synchronisierenden Kollektiverfahrungen aufzeigen. Doch auch hier holt uns die letztendliche Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte ein. Der nur paradigmatische Charakter der Einstellung lässt nicht auf das Verstehen von anderen sozialen Akteur:innen in der Versammlung übertragen. Die Abhängigkeit der eigenen Erfahrungsweise von der Einstellung anderer ist grundlegender und feingliedriger, als es der Erkenntnisstil abbilden könnte.

Um die Rolle der Einstellung anderer sozialer Akteur:innen besprechbar zu machen, und zwar nicht nur im Ergebnis der Vergemeinschaftung, sondern auch in deren Prozess, können wir es nicht beim Erkenntnisstil als Paradigma dieser Untersuchung belassen. In unserer Auseinandersetzung mit Vergemeinschaftungsprozessen werfen wir weder Sinnprovinzen noch Erkenntnisstil völlig über Bord, vielmehr verändert sich mit der Verschiebung unserer Fragestellung auch die Weise, wie wir Sinnräume qualifizieren und woran wir die Stilhaftigkeit des eigenen Zugangs wie des Zugangs der anderen bestimmen.

²³⁹Barber 2017, S. 92 f., 124 ff.

²⁴⁰Butler 2018, S. 25.

2.3 Methodische Grenzgänge

Ziel dieses Kapitels ist es, Schütz' Grundkonzept der Sinnsetzung und Sinndeutung, mit deren Hilfe wir der Kontextsensitivität von Vergemeinschaftung begegnen, mit Bernhard Waldenfels auf das intersubjektive Widerfahrnis in Versammlungen und Zusammenkünften hin zu entgrenzen. Anders als es für die empirische Soziologie nötig wäre, erscheinen unsere philosophischen „Sinnräume“ dadurch kleiner, dass wir nicht „von oben“ die gesamtgesellschaftliche Verteilung von Wissen nachzeichnen, sondern „von unten“ vergesellschaftende Erlebnisse in ihrer Ausschnitthaftigkeit umreißen. Die alltägliche Lebenswelt, „als unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung“²⁴¹, ist auch in dieser Perspektive „von unten“ die „ausgezeichnete Wirklichkeit“²⁴² und der Referenzrahmen, von dem aus Zusammenkünfte und Versammlungen ihr Wirkungspotenzial entfalten. Der Großteil unseres wachen Lebens ist von einem alltäglichen Erkenntnisstil geprägt und der Übergang in andere Einstellungen geht von diesem aus. Hier finden wir uns ganz bei Schütz wieder. Wie sich diese Übergänge und Ausflüge jedoch darstellen, wenn wir auf Vergemeinschaftung sowie auf Fremdheit und Vertrautheit abzielen, soll im folgenden Exkurs geklärt werden. Die drei darauffolgenden Kapitel stellen die systematische Annäherung von Schütz und Waldenfels dar. Von den schon vorgestellten und modifizierten Sinnprovinzen zeichnen wir zuerst Übergänge und Grenzverschiebungen zu Waldenfels' Ordnungsgeschehen nach. Im darauffolgenden Kapitel finden wir von den Ordnungen ausgehend Anschluss an den Erkenntnisstil und überbrücken so einen recht weiten Sprung in der Schütz'schen Konzeption. Das Problem der Paradigmatizität zwar nicht vollends klärend, eröffnet sich anschließend eine Erweiterung des Erkenntnisstils mithilfe des Herzstückes der responsiven Phänomenologie Waldenfels', der gegenseitigen Bezogenheit von *Pathos* und *Response*. Dies ermöglicht es uns, der gemeinsamen Transformation von Fremdheit und Vertrautheit in der Bewältigung und Bewährung nachzuforschen, wobei letztere die Grundpfeiler unserer Theorie performativer Vergemeinschaftung darstellen. In dieser alteritätsphänomenologischen Kritik an der Soziologie folgen wir einer Einschätzung Ilja Srubars, auch wenn dieser sicherlich nicht eine Kritik an der soziologischen Konzeption von Alfred Schütz im Sinn hatte:

So schärft die phänomenologische Perspektive einerseits den soziologischen Blick, indem sie theoretische, normative, moralische und ideologische Vorgaben einklammert und von der Vorgängigkeit des Phänomens ausgeht. In diesem Sinne zeigt sie uns, dass Sozialität keineswegs mit Solidarität zu verwechseln ist. Sie zeigt aber auch, dass so, wie die Ethik allein nicht die Wissenschaft von der Moral sein dürfte, auch die Soziologie nicht den Anspruch erheben kann, die alleinige Wissenschaft vom Sozialen zu sein. *Srubar 2018, S. 31*

²⁴¹Schütz und Luckmann 2017, S. 29.

²⁴²Ebd., S. 32.

2.3.1 Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders

Schütz hat sich – so wie der Titel seines Hauptwerkes *Strukturen der Lebenswelt* es schon ankündigt – hauptsächlich mit den Strukturen der Lebenswelt auseinandergesetzt. In diesem Kontext macht der Begriff des Erkenntnisstils an einigen Stellen eher den Eindruck einer psychologisch abbildbaren Disposition des:der Akteur:in, wie an der Phantasie- und der Traumwelt deutlich wird.²⁴³ Wenn auch diese Phänomene durch eine andere Schlüssigkeit und eine andere Erfahrungsweise ausgezeichnet sein mögen, lässt sich hier doch schwer von Sinnprovinzen als *Zusammenhänge aller Sinnsetzungen und Sinndeutungen* sprechen, welche *um gemeinsame Erfahrungen und Problemräume entstanden sind*, so wie wir es in der vorläufigen Definition *Kontextsensitive Vergemeinschaftung* festhielten.

Es handelt sich jedoch ebenso wenig um die Bestimmung der Noesen „träumend“ oder „phantasierend“, die sich auf einen Inhalt beziehen und im Prozess den Eintritt in die Sinnprovinz öffnen. Die „eigentlichen“ Sinnprovinzen verbleiben auf der Ebene idealisierter Netzwerke von Wissenselementen und Sinnzuschreibungen, die sich als subjektiver und gesellschaftlicher Wissensvorrat nachzeichnen lassen. Zum Abschluss von Schütz' Untersuchungen zur Struktur des Wissensvorrats bedient er sich unter der vielsagenden Überschrift „Die Konturen des Selbstverständlichen“²⁴⁴ der Analogie einer Landkarte, an der wir für diesen Exkurs anknüpfen wollen. Denn hieran zeigt sich, dass der für die Suche nach Sinnprovinzen vorgeschlagene *Schock*²⁴⁵ in der Erfahrungsweise nicht grundsätzlich auf alle Sinnprovinzwechsel zutrifft. Dies lässt sich, in guter kontinentaler Tradition, an einem sehr naheliegenden Beispiel evident machen, frisch aus dem philosophischen Leben gegriffen: Wenn ich beim Schreiben dieses Textes als Akteur zwischen wirkungsorientiertem Handeln, Reflexion und Tagträumen in unterschiedlichen Graden hin und her wechsele, stellt sich das gesamte Erlebnis weitestgehend als bruchlose Erfahrung heraus. Zwischen handelndem Schreiben, reflexiver Überprüfung meiner Eingaben und lethargisch-träumenden Starren aus dem Fenster strecke ich meine Glieder, gähne und reibe meine müden Augen. Mein Blick schwenkt durch den Lesesaal und wandert über die Gesichter der anderen Schreibenden und Lesenden, immer darauf bedacht, im Falle eines Aufblickens auf direktem Wege zu diesen Zeilen zurückzukehren und die Etikette des semi-anonymen Miteinanders zu wahren. Mit dem Schreiben konstituiert sich Wissen und Sinn für mich.²⁴⁶ Meine momentanen Ziele können jedoch von einer bestimmten Seitenzahl über das Beeindrucken der Mitanwesenden mit meiner Arbeitsdisziplin bis hin zur Flucht und Ablenkung vor Existenzangst und Liebeskummer reichen. Meine Motive, die Einstellung und die Funktion der Sinnprovinz sind nicht deckungsgleich. Der Erkenntnisstil stellt sich anders als die Sinnprovinzen als graduell und verhältnismäßig variabel heraus. Die Übergänge *können* sicherlich auch schockhaft sein, wenn beispielsweise eine Tür zuschlägt oder mein heimlicher

²⁴³Schütz und Luckmann 2017, S. 61–68.

²⁴⁴Ebd., S. 246–251.

²⁴⁵Schütz 1996, S. 37.

²⁴⁶Und mit ein wenig Glück wird dies in der Zukunft mit Anderen geteilt und so innerhalb der sozialphilosophisch-phänomenologischen Sinnprovinz institutionalisiert.

Schwarm den Raum betritt und mein Herz mir bis zum Halse schlägt. In den meisten Fällen jedoch verschieben sich die Merkmale des Erkenntnisstils ohne harte Sprünge. Der Begriff der Sinnprovinz ist demnach mit den jeweiligen Erfahrungsweisen nicht deckungsgleich, sondern umreißt die Gesamtheit an Wissen, Sinnsetzung und Sinndeutung, für die spezifische Erkenntnisstile und Bewusstseinszustände paradigmatisch und konstitutiv sind. Und auch um das Zusammenspiel von Einstellung und Inhalt nachzuvollziehen, lohnt sich ein Blick auf die alltägliche Erfahrung. Wir haben schon beschrieben, dass die natürliche Einstellung des Menschen an der Umsetzung pragmatischer Motive in seinem Handeln orientiert ist. Mit der hier vorgeschlagenen relativen Ungebundenheit des Erkenntnisstils stehen wir vor der Herausforderung, dass zwischen unterschiedlichen sozialen Akteur:innen das alltägliche Appräsentationssystem und die bestehenden sinnprovinziellen Appräsentation stark variieren. Für eine funktionierende Gesellschaft können wir von einem Grundstock gemeinsamen Wissens ausgehen, welches bereits der Kommunikation, in den Zeichen und in der Sprache eingeschrieben ist.²⁴⁷ Was über das alltägliche Handeln und Wollen sich von Person zu Person unterscheidet, hängt hingegen maßgeblich von dem biografischen Werdegang des:der sozialen Akteur:in ab. Die unterschiedlichen Inhalte und deren variable Abfolge hat jedoch „ganzheitlichen, systematischen Charakter insofern, als sich Erfahrungseinheiten in der Perspektive des Lebenslaufs in weitgespannte Sinnzusammenhänge einfügen.“²⁴⁸ In der Abhängigkeit dieser Zusammenhänge von den Mitmenschen und der Gesellschaft erklärt sich die Homogenisierungstendenz des gesellschaftlichen Wissens.

Das Wissen in seiner Rolle für die Orientierung ist darin zwar auch übernommen, aber maßgeblich biografisch motiviert, was Schütz in einer Landkarten-Analogie expliziert:

Von wo stammen nun diese Landkarten? Viele mußten mühsam selber gezeichnet werden. Sie enthalten viele Details und viele rein „private“ Vermerke, die für Andere unverständlich wären. Andere Karten sind zwar von Anderen übernommen worden, konnten aber inzwischen auf ihre Zuverlässigkeit überprüft werden. Wieder andere hat man einfach auf Treu und Glauben übernommen.

Schütz und Luckmann 2017, S. 250

Die weitläufigen Flächen unter zentraler Verwaltung, welche das Wort Provinz seit dem Römischen Reich evoziert, gehen an unserer Fragestellung vorbei. Ohne den eigentlichen Begriff aufgeben zu wollen, kann mithilfe einer anderen Metapher der Perspektivwechsel anschaulich gemacht werden. Dafür wollen wir die mittelalterliche Stadt vorschlagen. Anders als beim verwalteten Themengebiet der (Sinn-)Provinz fragen wir uns mit Bernhard Waldenfels, wie etwas thematisch hervortritt, warum etwas hervortritt, anderes hingegen nicht:

²⁴⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 375–386.

²⁴⁸Ebd., S. 249.

„Das Thema gleicht weniger einem Grundstein als einem Ort in der Landschaft, von dem aus sich Wege der Entdeckung und Erschließung öffnen. Die Regelung der Zusammenhänge besteht dann darin, dass bestimmte Verknüpfungs- und Fortführungsmöglichkeiten bevorzugt, andere zurückgedrängt werden. Auf dieser Weise reduziert sich die Mehrwertigkeit und Vieldeutigkeit der Ereignisse.“

Waldenfels 1987, S. 62

Anders als die verwaltete Provinz stellt die *mittelalterliche Stadt* mit ihrer historischen Entstehung um das Tagwerk der Bewohner:innen gut die Vermittlung von funktionalen Sinnprovinzen und alltäglicher Erfahrung dar. Nicht die Machthaberin, sondern die Reisende und Bürgerin ist unser Vorbild, zwar um Orientierung bemüht, doch freudig offen für Neues und Fremdes.

Struktur und Orientierung für die Bewohner:innen werden in europäischen Städten des Mittelalters durch Straßenzügen und Stadtviertel ermöglicht. Deren funktionale Raumaufteilung ist bis heute an Bezeichnungen wie der Gerberstraße, der Fleischervorstadt oder dem jüdischen Viertel nachvollziehbar. In diesen wurden entweder spezifische Gewerbe verrichtet, es haben sich ethnische oder religiöse Gemeinschaft angesiedelt oder soziale Stände und spezifische Infrastrukturen etablierten sich in räumlicher Nähe und gegenseitiger Abhängigkeit. Zur Orientierung ist es weitestgehend irrelevant, ob diese in gegenseitiger Abhängigkeit, autopoietisch oder am Reißbrett entstanden sind. Wenn sich die Bürgerin oder Reisende zwischen diesen Stadtvierteln und Bezirken bewegt, erfährt sie den Raum nicht in Form eines korrelierenden Bewusstseinszustandes, sie ist nicht jüdisch im jüdischen Viertel oder Gerberin in der Gerberstraße. Es sind Räume und Abstände der Ermöglichung von Handlungen, des Erkenntnisgewinns und der Interaktion. So wie die Stadt vor dem Leben der Bürgerin schon Strukturen ausgebildet hat, so werden wir in eine Welt mit kulturell, sozial und historisch gewachsenen Sinnprovinzen geboren. Das Leben der Bürgerin ist in ihrem Selbstverständnis in und ihrem Zugang zu den Vierteln und Bezirken maßgeblich beeinflusst. Affektiv zeigt sich dies an der Fremdheit und Vertrautheit, welche auf die materiellen Umstände und die vergangene Orientierung der Bürgerin zurückgehen. So wie die Straßen, Mauern und Grenzen die Überschneidungen, Überlappungen und Übergänge der Viertel organisieren, bewegt sich die soziale Akteurin auf den gewohnten Pfaden zwischen den Sinnprovinzen, welche auf individuelle Lebens-Weg-Findung zurückgehen. Die Sackgassen, Abkürzungen bis hin zu den Prachtstraßen oder Marktplätzen, die der Bürgerin in ihrem Arbeits- und Vergnügungswegen durch die Stadt begegnen, verweisen nicht nur auf eine belebte Vorwelt, sondern sind maßgeblich durch andere Zeitgenoss:innen geprägt, mit denen sich gemeinsam in der Stadt orientiert wird.

Die alltägliche Lebenswelt ist in dieser Analogie kein eigenes Stadtviertel. Die Lebenswelt der Bürgerin als Gerberin, Fleischerin oder Jüdin unterscheidet sich deutlich, sie kennt andere Wege und erstreckt sich über andere Viertel. *Die alltägliche Lebenswelt ist in dieser Metapher die Gesamtheit der Gassen, Straßen und Plätze sowie der Gebäude und Orte, in denen sich die Bürgerin selbstverständlich, unkritisch und auf die wirkungsorientierte*

Umsetzung von Projekten konzentrierend bewegt. Sie ist die innere, selbstverständliche und vorreflexiv zuhandene Stadtkarte, von der neue Sinnsetzung und Sinndeutung ausgeht und anhand der sie sich für neue Ausflüge orientiert. In dieser fundierenden Orientierung realisiert die Lebenswelt ihre Rolle als ausgezeichnete Wirklichkeit und Bezugspunkt aller anderen Sinnprovinzen.

Abbildung 2.2: Rhodos in *Beschreibung der Reise von Konstanz nach Jerusalem* – Blatt 20v-21r, Conrad Grünenberg, 1487



Mit unserem Interesse an politischen und religiösen Zusammenkünften sind wir überraschend nah an unserer Analogie der mittelalterlichen Stadt. Es finden sich überregionale Pilgerorte und regionale Festplätze und Festwiesen, die den Rahmen für kirchliche und profane Veranstaltungen liefern. Dazu gehören die Institutionalisierung im Folterkeller, dem Friedhof, dem Rathaus, dem Hinrichtungs- und dem Turnierplatz wie auch dem Schlachtfeld oder dem Gerichtssaal. Zusammenkünfte an diesen institutionalisierten Orten zeichnen sich durch ihren Ausbruch aus dem Alltag aus, dem Schutz mit dem BEgriff des Schocks zu fassen versuchte. Sie stellen gemeinschaftliche und *nicht*alltägliche Erfahrungen dar. Mit unserem Fokus auf Zusammenkunft beschreiben wir – anders als es bei Sinnprovinzen der Fall ist – nicht idealisierte Räume der Sinnsetzung und Sinndeutung, sondern idealisierte Räume gemeinsamen Verhaltens. Hier sind spezifische Erkenntnisstile und Bewusstseinszustände zwar paradigmatisch und konstitutiv, sie lassen sich selbst jedoch nicht in der Erfahrung deskriptiv ausweisen und laufen Gefahr, den sozialen Akteur:innen übergestülpt zu werden oder zwischen „richtiger“ und „falscher“ Erfahrungsweise unter-

scheiden zu wollen.²⁴⁹ Die kontextsensitive Identität sozialer Akteur:innen als Ergebnis ist zwar sinnprovinz-spezifisch, der eigentliche Prozess der Konstitution zeigt sich an einem Widerfahrnis, dem wir nur *post hoc* eine provinzielle Sinngenese zuschreiben können. Ein Erdbeben verwandelt den familiären Skiurlaub oder die geplante Parteikonferenz schnell in eine gemeinsame existenziell bedrohliche Erfahrung, wobei der Kontext die Erfahrung beeinflusst, jedoch nicht bestimmt. Wir benötigen ein Verfahren, welches die Übergänge zwischen gemeinsamer Situationsbeschreibung und sinnprovinziellen Konstitutionsprozess öffnet und von dort aus die Ergebnisse der Selbstverortung wieder in die Beschreibung zurückführen kann. Ausgangspunkt dieses beschreibenden Zugangs muss jedoch die Grenze zum und der Ausbruch aus dem Alltag sein, damit wir die paradigmatischen Erkenntnisstile produktiv in unsere Überlegungen aufnehmen können. Dies wird uns mit der responsiv-phänomenologischen Methode von Bernhard Waldenfels sowie seinem Konzept der Ordnungen ermöglicht, welches wir im Folgenden betrachten.

Abbildung 2.3: Sinnprovinzen für Wissens Elemente

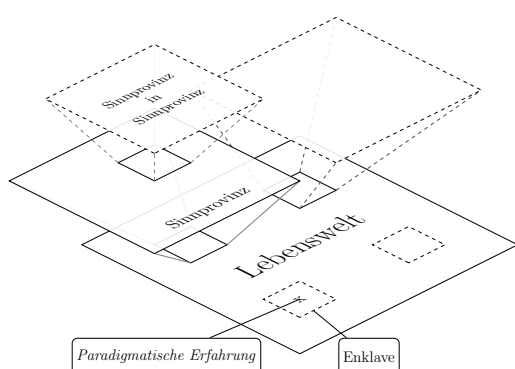
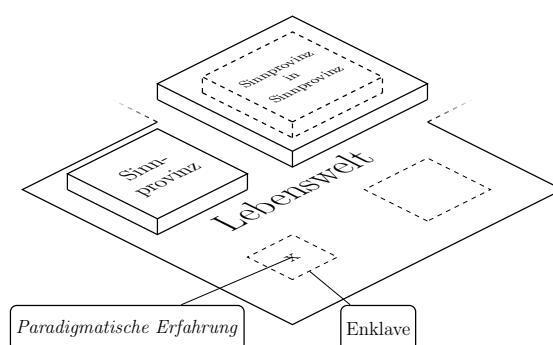


Abbildung 2.4: Sinnprovinzen zur Orientierung



2.3.2 Relevanzstruktur – Ordnung – Erkenntnisstil

Wie an unserem Exkurs deutlich wurde, stellt die Idealität der Sinnprovinzen für unseren Versuch einer Situationsbeschreibung eine ernsthafte Herausforderung dar. Die Bestimmung von *paradigmatischen* Einstellungen im Erkenntnisstil wird den Widerfahrnissen in der alltäglichen Orientierung nur in grober Verallgemeinerung gerecht, die komplexen Hintergründe gemeinsamer religiöser und politischer Zusammenkünfte fallen vollends aus dem Blick. Und dies trotz Schütz' richtiger Einsicht, dass sie in Sinneinheiten und Selbstzuschreibungen münden, welche sich deutlich den einzelnen Sinnprovinzen zuordnen lassen. Folgendes Problem erwächst aus der Gegenüberstellung: *Die Typisierung von Sinninhalten ist sinnprovinz-spezifisch, der Erkenntnisstil, welcher den Akt der Typisierung zu*

²⁴⁹ Es finden sich nicht wenige Versuche der Legitimierung sowie Delegitimierung von Erfahrungsweisen in der politischen Phänomenologie, der Religionsphänomenologie sowie der *critical phenomenology*. Aus dem eigenen Anspruch gesellschaftlicher Einflussnahme ist dies sicherlich valide, für unser Motiv einer maßgeblich deskriptiven sozialphänomenologischen Analyse müssen wir diese Nebenschauplätze jedoch auslassen.

beschreiben versucht, jedoch nur paradigmatisch. Für eine phänomenologische Begründung der Handlungstheorie lässt sich dieses Spannungsverhältnis sicherlich aushalten, da die Verallgemeinerbarkeit auf die ganze Gesellschaft hin abzielt und notgedrungen eine gröbere Körnung aufweist. Richten wir unseren Fokus jedoch auf Versammlungen als Erfahrungen der Vergemeinschaftung, dann gehen hier wesentliche Zusammenhänge verloren.

An dieser Stelle stehen zwei mögliche Lösungen zur Wahl. Wir könnten uns zum einen an einer *Gewichtung* unterschiedlicher paradigmatischer Erkenntnisstile einer Erfahrung versuchen. Beispielsweise könnte ein dominanter Erkenntnisstil innerhalb des Lesesaals veranschlagt werden, welche den Großteil der Sinngenese bestimmt. Nur in Sonderfällen müssten sekundäre Erkenntnisstile angeführt werden, um den Sinn von tagträumerischen oder verliebten Inhalten konstitutiv nachzuvollziehen und das „Eindringen“ dieser in die Dissertationsschrift abzubilden. Damit könnten sich gegenseitig überlappende Konstitutionsprozesse einer genaueren Bestimmung öffnen, ohne dass das sinnprovinz-spezifische Ergebnis, das eigene Rollenverständnis oder die typischen Verhaltensweisen in Gefahr geraten.

Bei großen, gesellschaftlich ausgebreiteten Gemeinschaften stellt dies die erfolgversprechendste Variante dar, da die Sinnprovinz-Inhalte als kulturelle Leistungen gesetzt sind und die Komplexität der eigentlichen Situationsanalyse vergleichsweise allgemein gehalten werden muss, um den Variationen gerecht zu werden. Wir würden uns jedoch mehr in Kontexten gesellschaftlicher Relevanz und Status-quo-Selbstverständlichkeiten bewegen, welche gerade durch religiöse und politische Kleingruppen gestört werden. Bei einer Analyse von politischen und religiösen Versammlungen würde damit ein nicht unbeträchtlicher Teil des Phänomenbestandes unter den Tisch fallen müssen. Für eine Gruppe wie „Katholik:innen in Nordrhein-Westfalen“ könnten kulturwissenschaftliche und hermeneutische Befunde als Grundlage ausreichen, um den Inhalt der Sinnprovinz einzugrenzen und paradigmatische Erkenntnisstile in ihrer Gewichtung auszuweisen. Jedoch ist es bei kleineren und diversen Gruppen kaum möglich, ohne eigenständige empirische Arbeit die Inhalte der Sinnprovinzen zu bestimmen, geschweige denn darauf aufbauend Rückschlüsse auf die Paradigmata der Erkenntnisstile zu ziehen. Im Zusammenhang mit politischem und religiösem Extremismus blieben viele Vergemeinschaftungsprozesse unbestimmt. Denn diese widersetzen sich einer Bestimmung der Sinnprovinzinhalte „von oben“. Gerade im Kontext der Radikalität und des Extremismus, an denen sich eine deskriptive Methode ebenso messen sollte, wird die Andersartigkeit schon an der lateinischen Wortherkunft (*radix* = Wurzel; *extremus* = das Äußerste) deutlich. Der Versuch einer Phänomenologie der Vergemeinschaftung, welche einen Zugang zu diesen wichtigen Teilbereichen aufgrund methodischer Vorstrukturierung faktisch verunmöglichen würde, scheint weniger zielführend für unser Vorhaben.

Nicht zuletzt würde diese alternative Erkenntnisstil-Gewichtung kaum mit der pragmatisch-funktionalistischen Bestimmung der Sinnprovinzen in Einklang zu bringen sein. In der *sozialtopologischen Epoché* haben wir den methodischen Fokus auf Vertrautheit und Fremdheit gegenüber den eigentlichen Sinninhalten schon verdeutlicht. Neben der schon

schwierigen empirischen Bestimmung der Inhalte einer Sinnprovinz wäre so eine weitere zwischengelagerte Interpretationsleistung der Übergänge notwendig, um auch die Gewichtung der Erkenntnisstile abzubilden, da diese im Werk von Schütz maßgeblich die Sinngenese nachvollziehbar machen. Dies bleibt im einzelnen Vollzug unter besonders günstigen Voraussetzungen zwar möglich, jedoch nie ohne begleitende Meta-Analyse unter neuem Vorzeichen. Der wissenschaftliche Anspruch der Wiederholbarkeit und Äquivalenz von Beschreibung wäre ohne jene gefährdet. Denn ob die Rolle der Mutter Maria in einem familiären oder sakralen Erkenntnisstil erscheint oder sich Teile dieser Erfahrungsweisen unterschiedlich verteilen, übersteigt schon beim Einzelsubjekt unsere Beschreibungsmöglichkeit, selbst wenn es sich bei diesem Subjekt um uns handelt.

Daher gehen wir einen anderen Weg um die Erkenntnisstile der Sinnprovinzen zumindest zu Teilen zu *entparadigmatisieren*, damit sie für eine Analyse von Kleingruppen tauglich werden. In der sozialtopologischen Epoché ist dieser Prozess schon vorbereitet. Für die Vertrautheit mit Sinninhalten ist Alfred Schütz' Konzeption der problematischen Erfahrung durchaus gangbar. Mit Bernhard Waldenfels wenden wir uns einem weiteren Phänomenologen zu, der wie kein anderer das Fremde und die Fremdheit in der Erfahrung zu Wort kommen lässt.

Der Waldenfels'sche Begriff der *Ordnung* kommt in seinem Inhalt und der systematischen Rolle dem der Sinnprovinz am nächsten. Schließlich ist dieser auch nicht ganz unbeeinflusst von Schütz, er ist sowohl in offener Zukehr²⁵⁰ als auch in kritischer Abstandnahme entstanden.²⁵¹ Doch ausschließlich mit Waldenfels schaffen wir die volle Strecke ebenso wenig. Uns bliebe der Weg hoch zu einer belastbaren Kontextsensitivität verwehrt, welche mit den Sinnprovinzen hergestellt werden kann. Doch dies muss, so wie er es selbst feststellt, kein Mangel sein oder ins Gegenteil umschwingen: „Damit versinken wir keineswegs in einem Vorfeld dumpfer Gewöhnung; denn wie sich zeigen läßt, öffnet sich die Erfahrung nicht nur nach oben, wie die traditionellen Lösungen suggerieren, sondern sie ist auch seitwärts und nach unten hin offen.“²⁵² Es tauchen mit dem Fokus auf das Fremde die Ränder, Grenzen und Schwellen auf, welche unserer Erfahrung immer auch in konstitutiver Weise auferlegt sind. Dadurch werden sowohl unterschiedliche Spielarten des Fremden abbildbar als auch mögliche systematische Grenzverschiebungen, welche unsere Entparadigmatisierung des Erkenntnisstils informieren. Beide entwerfen ihre Auseinandersetzung vor der lebensweltlichen Verortung des:der sozialen Akteur:in. Schütz bestimmt maßgeblich die Inhalte und Motive, welche uns gemeinsam sind, wohingegen Waldenfels das gemeinsame Sich-Entziehen zur Grundlage gesellschaftlicher Verortung und Ermächtigung macht. Dabei setzt er nicht bei einer begrifflichen Kristallisation des einzelnen Fremden in seiner Unzugänglichkeit an: „Allgemein gesprochen gibt es so viele Fremdheiten wie es Ordnungen gibt, die sich jeweils in den spezialisierten Sonderwelten einer bestimmten Lebenswelt oder in verschiedenen, his-

²⁵⁰Waldenfels 1994, S. 632; Waldenfels 1997, 18, 39f, Waldenfels 2008, S. 46.

²⁵¹Waldenfels 1980, S. 205–222; Waldenfels 1997, S. 171–176; Waldenfels 2008, S. 55 f.; Insbesondere Waldenfels 2015a, S. 314–340.

²⁵²Waldenfels 1985, S. 139.

Abbildung 2.5: Sinnprovinz im Vergleich

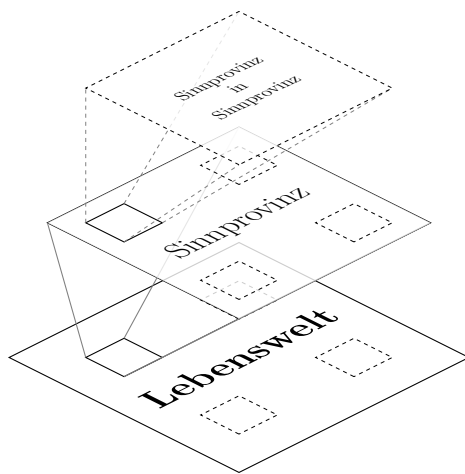
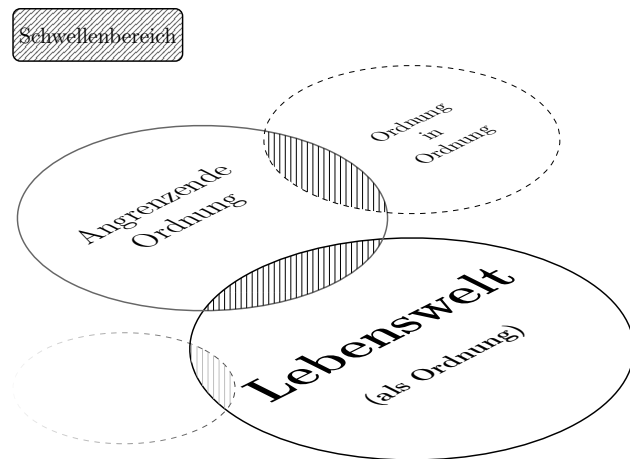


Abbildung 2.6: Ordnung im Vergleich

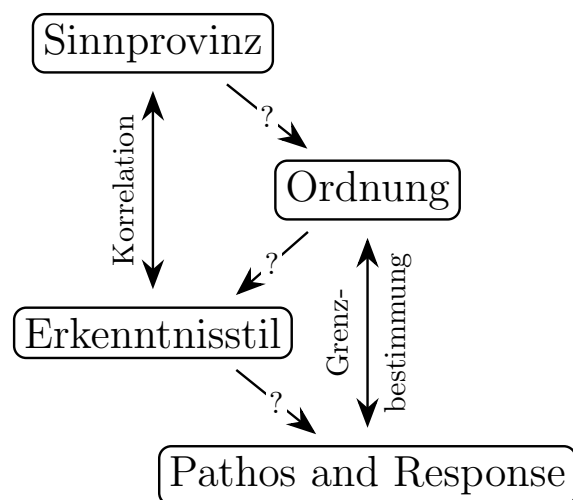


torisch und geografisch variierenden kulturellen Lebenswelten niederschlägt.“²⁵³ Hier klingt die Nähe zu den Sinnprovinzen deutlich an. In Waldenfels früheren Werken wie *Ordnung im Zwielicht* lassen sich noch zahlreiche positive Bezüge auf Alfred Schütz finden. Zwar rückt dieser mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund, er bleibt jedoch bis ins Spätwerk ein wichtiger Gesprächspartner für Waldenfels. Im Folgenden wollen wir diesen Anschluss in drei Schritten nachvollziehen. Wir beginnen damit, die (1) *Motive der Fremdheit* im Werk von Schütz nachzuzeichnen, was uns zu dessen Konzeption der (2) *Relevanzstruktur* bringt. Mithilfe der auferlegten Relevanz weist er auch die appellativen und einbrechenden Momente in der Erfahrung aus, denen seine Strukturierung der Lebenswelt zu begegnen weiß. Aus seinem Blick fällt nichtsdestotrotz das, was Waldenfels (3) *radikale Fremdheit* nennt. Um diese in ihrer Rolle für die Gemeinschaft zu fassen, widmen wir uns dessen Ordnungsbegriff genauer. Mit diesem führen wir ein Zwischenglied zwischen Sinnprovinz und Erkenntnisstil ein, welches die bestimmbar und abgeschlossenen Sinnprovinzen mit den bloß paradigmatischen Erkenntnisstilen aufgrund von dynamischen und sich gegenseitig ausschließenden Denk- und Handlungsordnungen in Berührung bringt. Und auch der Erkenntnisstil bleibt von diesem Einfluss nicht gefeit, wie wir im anschließenden Kapitel mit der pathisch-responsiven Analyse von Widerfahrnissen unterhalb des Erkenntnisstils zeigen werden. Folgende Verhältnisse gibt es demnach zu klären:

(1) Der Ordnungsbegriff schafft einen Brückenschlag zur konstitutiven Fremdheit, zu dem die Sinnprovinzen nicht in der Lage sind. Er geht nicht in der „Logik“ des Besitz und der Zugänglichkeit von Sinneinheiten, von Habitualisierungen und Typisierungen auf, durch die sich Sinnprovinzen auszeichnet und welche dem Spannungsverhältnis zwischen Fremdheit und Vertrautheit nur unzureichend gerecht werden kann. Typisierungen, da geben wir Waldenfels recht, schaffen eine „Welt des Vertrauten“, die sich dadurch auszeichnet, dass das Relevante vom Irrelevanten getrennt wird und die Randbereiche der Habe und des

²⁵³Waldenfels 1997, S. 78.

Abbildung 2.7: Fragliches Verhältnis zwischen Sinnprovinz, Ordnung, Erkenntnisstil und Pathos/Response



Besitzes schnell aus dem Blick fallen.²⁵⁴ Für die Ordnung hingegen ist das radikal Fremde im Außerordentlichen konstitutiv, wie wir zum Abschluss des Kapitels zeigen werden. Dies lässt sich auch anhand ihrer Sozialität nachzeichnen. Denn in teilhabender Stiftung der Ordnung wie auch deren Vermittlung in sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Praxen wird eben auch das geteilt, was in der Genese der Ordnung ausgeschlossen wurde. Der gemeinsame Modus des Entzuges macht jedes ordnungsinterne Gemeinsame zu einem Gemeinsamen in zweiter Instanz, welche auf gemeinsam-fremden Boden gestiftet wurde. Die letzte Unüberwindbarkeit des Innenlebens des:der Anderen lässt sich als Ergebnis dieses konstitutiven Verhältnisses verstehen. Denn auch individuelle Denk- und Handlungsordnungen müssen sich immer auch von dem her denken lassen, was sich der Ordnung entzieht. Auch für Schütz bleibt der fremde Sinn immer ein Limesbegriff. Denn nur der „objektive“ Handlungsablauf anderer Akteur:innen lässt sich direkt nachvollziehen und auslegen. Die eigentlichen Urteilsinhalte des:der Anderen, welche in die Handlung münden, bleiben im Modus des „Meinen-Können“.²⁵⁵ Um den erweiternden Anschluss mit Waldenfels Begriff der Ordnung zu verdeutlichen, wollen wir die Rolle des Fremden bei Schütz ein wenig deutlicher hervorheben:

Schütz geht es maßgeblich um das Gemeinsame in der Habe, um explizite und implizite Deutungsprozesse fremden Verhaltens und dessen Umgänglichkeit. Dies wird an seinem Fokus auf die *Face-to-Face*-Situation deutlich, welche er im Kontrast zu vielen kontinentalen Philosoph:innen nicht auf die Fremdartigkeit oder die Scham hin abklopft, sondern auf die Synchronität der Bewusstseinsströme.²⁵⁶ In diesem gemeinsamen Verhältnis zur Welt lassen sich nichtsdestotrotz drei struktur-interne Fremdheiten bei Schütz ausweisen. Der Erkenntnisstil der Sinnprovinz stellt das Einfallstor für das Fremde dar. Zum einen

²⁵⁴Waldenfels 1985, S. 159.

²⁵⁵Schütz 1993, S. 36.

²⁵⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 101, 110.

hat er eine *Ordnungsfunktion*, er entscheidet über das Drinnen und das Draußen im Erfahrungsfeld.²⁵⁷ Dies geschieht besonders durch die Ein- und Ausklammerung von Relevanzen in der Epoché. Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Da die alltägliche Einstellung die Frage nach der Existenz der Dinge, mit denen hantiert wird, aufgrund ihrer pragmatischen Orientierung ausspart, wird die vermeintliche *Doppelwelt* oder eine mögliche Realität als *Gehirn im Tank* die alltägliche Einstellung nicht penetrieren und selten beim Sprint zur abfahrenden Straßenbahn auftauchen.

Zum anderen ist in den Übergängen zwischen Erkenntnisstilen eine situative Ver- und Entfremdung festgehalten. In der graduellen Veränderung des Erkenntnisstils zeigt sich eine weiche und unmerkliche Grenzverschiebung in andere Sinnprovinzen. Schütz' eigene Feststellung, dass Erkenntnisstile paradigmatische Einstellungen sind, zeigt deutlich, dass er die möglichen Übergänge zwischen Erkenntnisstilen darin methodisch einzuholen versuchte. Dabei müssen wir von individuellen, kulturellen und gesellschaftlichen Varianzen zwischen den Erkenntnisstilen ausgehen, welche sich auch auf diese unmerklichen Übergänge auswirken.²⁵⁸ Wichtig ist, dass uns im Traum, in der wissenschaftlichen Einstellung, im ästhetischen Versinken in einer fantasierten Umwelt sowie in religiöser Andacht unsere alltäglichen Schlussformen in einer sehr spezifischen Weise fremd erscheinen. Denn sie sind uns zuhanden, haben jedoch, um es mit William James zu sagen, ihren Realitätsakzenten verloren.²⁵⁹ Ebenso verhält es sich umgekehrt, unsere letzte wissenschaftliche oder religiöse Epiphanie oder die erfahrene Einheit im Gebet oder während des Liebesaktes ist im Alltag zwar wahr und zugänglich, aber außer-weltlich und unwirklich. Das Fremde bleibt für Schütz auf Armlänge, es ist im vorstrukturierten Positionswechsel in bewältigbarer Reichweite.

Als dritter strukturinterner „Modus“ des Fremden bespricht Schütz die Prozesse dessen Bewältigung in der *problematischen Situation*.²⁶⁰ Wir hatten schon beschrieben, dass ein Grund für die Ausbildung von Sinnprovinzen darin liegt, dass Probleme in der alltäglichen Einstellung nicht bewältigt werden können und sich so problemspezifische Sinnprovinzen als *Schlussinstanzen*²⁶¹ für den Alltag bilden.²⁶² Dazu zählen die Ingenieurwissenschaft ebenso wie der religiöse Regentanz. Wenn meine alltägliche Einstellung des *first things first* mit aufkommender existenzieller Angst oder der sich ankündigenden Handlungsunmöglichkeit nicht fertig wird, welche sich beispielsweise in den ersten Anzeichen des menschengemachten Klimamordes zeigt, wird die Situation in alltäglicher Einstellung problematisch. Abhilfe schafft – neben dem Leugnen des Problems selbst – ein Wechsel der Sinnprovinz und eine Veränderung des Erkenntnisstils. Dies zeigt sich im Bittgebet

²⁵⁷Vgl. Kapitel *Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen*.

²⁵⁸Unsere Absage an die Sprunghaftigkeit beim Wechsel ginge auf die Anpassung durch Gregor Schiemann zurück, welcher die Sonderstellung der Lebenswelt erhalten kann, die jeweiligen Erkenntnisstile jedoch gleichberechtigter ins Verhältnis setzt, siehe Schiemann 2021, S. 11–28.

²⁵⁹James 1910, S. 283–324.

²⁶⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 169–172.

²⁶¹Srubar 1988, S. 247.

²⁶²Siehe Kapitel *Kontextsensitive Vergemeinschaftung*.

gen Himmel und über diesen hinaus zu den liberal-szientistischen Utopien „sauberer“ Technologien oder im Weg auf die Straße, bewaffnet mit Plakaten, Transparenten und bei höherer Dringlichkeit auch mit proaktiveren Mitteln des Überzeugens. Vor unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinzen konstituieren sich diese aus dem Fremden. Jedoch explizit nicht aus dem *ihnen* Fremden, sondern den ihnen relativ Fremden des Alltags, dem sie als Schlussinstanz begegnet.

Alle drei Formen, in denen das Fremde im Erkenntnisstil auftaucht, zielen auf das bewältigende Verdecken des Außerordentlichen. Entweder im vorzeitigen Aussortieren des Erkenntnisstils, den verdeckenden Verschiebungen in dessen Wechsel oder in der Bewältigung des problematischen Einbrechens. Die konstitutive Funktion des Fremden *als* Fremdes lässt sich an den zurückgelassenen Spuren zwar ausweisen, fällt in Schütz' Strukturierung der Lebenswelt jedoch aus dem Bildausschnitt.

(2) Doch mit Schütz' Konzept der *Relevanzstruktur*, als „(...) vielleicht das wichtigste und zugleich schwierigste Problem, das es in der Beschreibung der Lebenswelt zu lösen gilt“²⁶³, lässt sich an die konstitutive Rolle des Fremden anschließen. Relevanzstrukturen liefern die Grundlage dafür, wie wir eine Situation auslegen und woraufhin wir in ihr engagiert sind. Sie haben wesentlichen Einfluss auf das *als*, welches in dem phänomenologischen Leitspruch des „etwas *als* etwas“ anklingt. Für Schütz gründen alle Erfahrungen und alle Handlungen in Relevanzstrukturen,²⁶⁴ sie zeichnen sich durch ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis aus, wie wir es bei Husserl und den Horizonten finden.²⁶⁵ Horizont und Relevanzstruktur fungieren als „Hof“ oder „Hintergrund“ der Erfahrung und repräsentieren die nicht-thematischen Bedeutungen. Es ist für Schütz genau deshalb ein so grundlegendes Problem, da sich daran die Handlung sozialer Akteur:innen maßgeblich orientiert. Die Relevanzstruktur lässt zu, dass persönliche Aspekte wie individualbiografische Handlungstendenzen oder psychologische Dispositionen eines:einer sozialen Akteur:in sich mit dem Wissen verbinden, um in spezifisches und motiviertes Handeln zu münden. Als Brückenschlag von dem Wissensvorrat zur Erfahrungsbeschreibung leuchtet diese Bestimmung von Schütz ein. Doch was verbirgt sich hinter dem *terminus technicus* der *Relevanz*?

Die Relevanz stellt das deskriptive Bindeglied zwischen der eigentlichen Situation, in welcher wir uns engagiert wiederfinden, und dem möglichen und nötigen Wissen als dessen Horizont. Da wir uns für diese Untersuchung auf eine Präzisierung des Fremden im Werk von Schütz begrenzen, reicht es aus, Formen der *thematischen* Relevanz vorzustellen, welche er an einem philosophisch-prominentem Beispiel verdeutlicht. Das Beispiel des griechischen Skeptikers Carneades²⁶⁶, welches Schütz für seine Darstellung übernimmt, ist

²⁶³Schütz und Luckmann 2017, S. 253.

²⁶⁴Ebd., S. 253.

²⁶⁵Siehe Hua III.I, S. 166: „Danach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickten hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse; das in einem Modus der ‚Aufmerksamkeit‘ und evtl. in steigender Klarheit Erfasste, einen Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit mit relativen Unterschieden der Klarheit und Dunkelheit, sowie der Abgehobenheit und Unabgehobenheit.“

²⁶⁶Siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 255 ff.

schnell erklärt. Eine Person kommt in ein Zimmer und sieht in der Ecke ein noch undefinierbares Knäuel liegen. Ihre Einschätzung schwankt: handelt es sich um ein Seil oder um eine Schlange? Nach dem Abwägen unterschiedlicher Inspektionsmöglichkeiten entscheidet sie sich dazu, die vermeintliche Schlange mit einem Stock anzustoßen, woraufhin sich das Knäuel nicht in Bewegung setzt. Es handelte sich demnach bei der Vermutung, dass das Knäuel eine Schlange hätte sein können, um einen Irrtum. Daran anschließend stellt sich Schütz die Frage, warum gerade dieses Knäuel die Aufmerksamkeit auf sich zog und nicht ein anderer Gegenstand im Raum oder eben keiner der Gegenstände? Wie kommt es zu dieser *aufgelegten Relevanz* des Themas einer möglichen Schlange? Die vier Möglichkeiten der Auferlegung, die er herausarbeitete, sind folgende:

Unvertrautes zieht im Rahmen des Vertrauten die Aufmerksamkeit auf sich; im „Sprung“ von einem Wirklichkeitsbereich geschlossener Sinnstruktur zum anderen begegnet man neuen Themen; Veränderungen der Bewußtseinsspannung innerhalb des gleichen Wirklichkeitsbereiches können zu „unmotiviertem“ Themenwechsel führen; Aufmerksamkeit kann sozial erzwungen werden.

Schütz und Luckmann 2017, S. 258 f.

Stellen wir die letzte Möglichkeit voran. Der soziale Zwang stellt hier den schon bekannten Ursprung in *der Fremdheit des:der Anderen*. Das Verhalten sozialer Akteur:innen kann als warnender Hinweis die Aufmerksamkeit bedingen. Wir können in einem Gespräch auf die Gefährlichkeit von Schlangen hingewiesen werden, aber auch Umgangsformen und der Leib als Ausdrucksfeld können eine thematische (Neu)Einschätzung anstoßen, wenn beispielsweise eine Mitbewohnerin ihre Aufmerksamkeit auf das Knäuel richtet. Da die Miterfahrung einer der zentralen Aspekte der Lebenswelt ist, überschneidet sich die auferlegte soziale Relevanz mit den anderen Relevanzen. Die Veränderung der Bewusstseinsspannung ist maßgeblich vom Gemütszustand des:der sozialen Akteur:in abhängig. Noch im Aufwachen den morgendlichen Kaffee zubereitend, fallen viele Umstände des Zimmers, wie das Knäuel in der Ecke, aus dem Blick. Erst in voller koffeinierten Wachheit springt es hervor. Mit den beiden anderen Formen, dem „Rahmen des Vertrauten“ und dem „Sprung“ von Wirklichkeitsbereich zu Wirklichkeitsbereich, sind uns zwei Formen der Relevanz-Auferlegung an die Hand gegeben, welche sich auch in einer Typologie der Fremdheit von Bernhard Waldenfels finden lassen:

Dieser bietet in *Sinnesschwellen* wie auch in der *Topographie des Fremden* eine Unterscheidung an, in der er versucht, den Lebenswelten-Inhalten der anderen Akteur:innen gerecht zu werden. Es zeichnen sich fremde Einbrüche in unterschiedlichen Steigerungen ab, die als Auferlegung einer thematischen Relevanz unseren Umgang herausfordern. Unter anderem differenziert Waldenfels zwischen *alltäglicher* und *struktureller* Fremdheit, mit denen wir an die beiden übrigen Relevanzen anschließen. Waldenfels thematisiert zudem die *radikale Fremdheit*, die uns über Schütz hinausführt.²⁶⁷

²⁶⁷Waldenfels 1997, S. 35–37; Waldenfels 1999, S. 185.

Die *alltägliche* Fremdheit taucht innerhalb vertrauter Sinn- und Handlungszusammenhänge auf, bleibt innerhalb einer bestimmten Ordnung und zeigt sich in ihrer relativen Abweichung zu bekannten Inhalten. Sie beschreibt die Aufmerksamkeit *im Rahmen des Vertrauten*. Für Schütz, der das alltägliche Handeln und Wissen immer im Fokus hat, stellt dies die grundlegendste Form thematisch auferlegter Relevanz dar.²⁶⁸ Ihr kann mit einfacher Modifikation schon bekannter Umgangsformen oder Antworten begegnet werden, der:die soziale Akteur:in bleibt innerhalb der Sinnprovinz und kann mithilfe des Wissensvorrats dem Fremdeinbruch begegnen. Der schon beschriebene Knäuel-Test mit dem Stock stellt eine solche alltägliche Fremdheit dar. Schütz verlässt hier den Spielraum eigener Möglichkeiten in der „Gemeinwelt“ nicht,²⁶⁹ was an einem angepassten Beispiel nachvollziehbar wird. Angenommen, eine soziale Akteurin ist im erinnernden Nachvollzug eines Gesprächs vertieft und spaziert durch ihr Zimmer. Die „Motorik des Gehens“, aber auch der Straßenlärm und die Müdigkeit sind „bloß im Horizont des aktuellen Erfahrungsablaufs“ vertreten und nicht Thema des Nachvollzugs selbst.²⁷⁰ Daraufhin „bestätigt“ sich jedoch die automatische Erwartung im Gehen durch das Zimmer nicht, die Erfahrung wird „problematisch“, weil sich vor dem Horizont ein „unvertrautes“ Knäuel an ungewaschener Kleidung am Boden zeigt, dem thematisch nachgegangen wird, indem es im Wäschekorb landet. Da das Gespräch selbst kein schwerwiegendes Problem mit sich brachte, wird in der Folge des Wechsels der Relevanz die Kontemplation endgültig fallengelassen, die Zubereitung eines zweiten Kaffees wird neues Thema. So kann etwas anderes aufgrund seiner Fremdheit relevant werden, ohne dass die alltägliche Einstellung verlassen werden muss. Dies schließt auch soziale Widerfahrnisse ein. So können auch die Abweichungen vom erwarteten und typischen Auftreten, wie beispielsweise ein Gesichts-Tattoo bei der Postbotin oder der Schalterbeamtin, eine auferlegte Relevanz darstellen. Doch auch hier bleibt der Umgang mit der Umwelt die Maßgabe für Schütz, Waldenfels weist uns berechtigterweise darauf hin, dass diese Fremdheit sich auf die Typisierung der Mitmenschen und den Graden der *Anonymität dieser Typik*²⁷¹ stützt, auch „hier bewegen wir uns in einem Vertrautheitshorizont“.²⁷² So kann dem Widerfahrnis begegnet werden, indem der Inhalt „typische Postbotin oder Schalterbeamtin“ durch „und selten mit Gesichts-Tattoos“ ergänzt wird. In der Folge verliert das Widerfahrnis seine (auferlegte) Relevanz.

Die *strukturelle* Form der Fremdheit hingegen kann aus dem Sinn- und Handlungsraum der Erfahrung selbst nicht verstanden werden, ihr wird jedoch mit einem Wechsel der Perspektive, der Ordnung beziehungsweise der Sinnprovinz begegnet. So könnte es nötig sein, für eine Typisierung des Gesichts-Tattoos in die religiöse oder politische Einstellung zu wechseln und es als fromme Hingabe zu verstehen, oder als Ausdruck kultureller Zugehörigkeit und Sichtbarkeit. Dabei muss der Wechsel nicht der „Intention“ des:der

²⁶⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 259.

²⁶⁹Vgl. Waldenfels 1997, S. 81.

²⁷⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 260.

²⁷¹Ebd., S. 123–139.

²⁷²Waldenfels 1997, S. 35 f.

Anderen folgen. So können in einer moralischen Einstellung oder vor dem Anspruch der Interessenvertretung viele Entscheidungen von politischen Parteien problematisch und widersprüchlich erscheinen. Unter interner parteipolitischer, ökonomischer oder wahlstrategischer Betrachtung erscheinen die Entscheidungen hingegen schlüssig. Und wer sich einmal mit einer klassisch ausgebildeten Orchestermusikerin auf ein Punk-Konzert gewagt hat, der kann die erfahrene Fremdheit schon am Gesichtsausdruck ablesen. Die etablierten Maßstäbe der Ordnung versagen hier, was die Musikerin in Regionen außerhalb der bestehenden Ordnung wirft. Entweder es etabliert sich eine Scheidung zwischen musikalischer „Heimwelt und Fremdwelt“, oder ein Sprung in eine andere Sinnprovinz wird nötig, beispielsweise die Sinnprovinz des Politischen als „politisch motivierter rhythmischer Lärm“. Schütz verweist im Kontext der auferlegten thematischen Relevanz auf den Wechsel des Erkenntnisstils, durch den sich dieser Sprung beziehungsweise der Wechsel auszeichnet.²⁷³ Jedoch lässt dieser Übergang selbst nicht zu, dass sich eine eigene Ordnung wie „Musik-der-Anderen“ bildet und beschreibbar wird. Hier zeichnet sich der grundlegende Unterschied zwischen Ordnungen und Sinnprovinzen schon ab, den Waldenfels beispielhaft an exotischen oder historischen Musikformen verdeutlicht.²⁷⁴ Möglich sind ebenso verschollene historisch-kulturelle Ordnungen, die als fremde Ordnungen zwar erfahrbar sind, ohne dass sie sich je einer umgänglichen Eigenheitssphäre öffnen werden.²⁷⁵

Die Rückbindung an den Alltag und die funktionale Offenheit der Sinnprovinzen erlaubt es Schütz kaum, dass sich eine Sinnprovinz bildet, welche nur mit Wissen über andere gefüllt ist. So ist auch in seinem Essay *Der Fremde*²⁷⁶ die „fremde“ Sinnprovinz nur in dem Wunsch der Aneignung Thema, es handelt sich nach Waldenfels hier um eine „Pragmatisierung des Fremden“.²⁷⁷ Fremdes bleibt auf die mögliche Umgänglichkeit reduziert, denn das Wissen über die Musik eines anderen Kulturkreises oder einer Subkultur ist Wissen *über* den:die Andere:n, mit dem:der ich umgehe. Es könnte so wissenschaftlich-anthropologisches Wissen sein, Berufswissen des Marketings oder biografisches Wissen, falls wir selbst in unserer Jugend Fan der Musik waren oder mit Freunden und Verwandten als Fans Kontakt hatten oder haben. Es muss grundlegend an die „eigene“ Lebenswelt zurückgebunden bleiben, als *potenzielle Reichweite*, die sich im Handlungsvermögen der Zeitgenossin ausdrückt, wenn wir es mit Schütz systematisieren wollen.²⁷⁸ Dieser handelnde Umgang ist in letzter Konsequenz und im Blick auf das soziale Handeln und Verhalten kaum auszuschließen, jedoch verwehrt die Perspektive den Blick auf parallele und widerständige Sinnräume, die die Unterscheidung von Heimwelt und Fremdwelt exemplifizieren. Aufgrund unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung wäre es beispielsweise möglich, fremde Sinnräume als andere Antworten auf die gleichen lebensweltlichen Probleme zu beschreiben:

²⁷³Schütz und Luckmann 2017, S. 54–66.

²⁷⁴Waldenfels 1999, S. 182.

²⁷⁵Waldenfels 1997, S. 36.

²⁷⁶Schütz 1972b.

²⁷⁷Waldenfels 2015a, S. 315.

²⁷⁸Schütz 1971, S. 259.

Die Fremdheit betrifft nun nicht mehr nur das Expertentum oder die Klassenzugehörigkeit des Anderen, sie greift auf das Leben im Ganzen über. Es bilden sich Fremdheitszonen heraus, die in zunehmender Extension vom fremden Milieu und der fremden Provinz über das Ausland bis hin zur Fremdkultur reichen.

Waldenfels 1997, S. 34 f.

Hier zeigt sich eine Komplexitätssteigerung, zu der soziale Akteur:innen im Alltag durchaus in der Lage sind, welche jedoch von Schütz' Systematisierung pragmatischen Wissens und bloß *relativer Fremdheit* verdeckt wird.²⁷⁹

Mit derlei „fremden Sinn-Ordnungen“ könnten Fehlzuschreibungen und affektive Ablehnung in die Analyse eingebunden werden, ohne sie in die Typik anderer sozialer Akteur:innen „einzuschließen“. Im Kontext der religiösen Sinnprovinz ist dies am eindrucklichsten, da der fremde Glaube als Antwort auf die eigenen „Fragen des Glaubens“ direkt erfahren werden kann, auch wenn wir der Überzeugung seien können, dass es sich um eine falsche Antwort handele. Die Zen-Meditation fühlt sich auch für Katholik:innen als etwas religiös Relevantes an, auch wenn es für sie nicht religiös relevant wird. Und selbst wenn einem *nichts* religiös relevant erscheint, öffnet sich in der Einfühlung ein fremder nicht-originärer, aber sinnvoller Erlebnisraum, wie Stein nachvollziehbar darlegt.²⁸⁰ Doch diese Fremdwelten sind vor Fehlzuschreibungen, besonders aufgrund des eigenen Wissensvorrates, nicht gewahrt. Dinge werden regelmäßig und zuverlässig fälschlicherweise als religiös oder nichtreligiös verstanden, wie die rassistische ethnologische Forschungsgeschichte ebenso wie Konflikte bezüglich der körperlichen, sexuellen und geschlechtlichen Selbstbestimmung in abrahamitischen Kulturkreisen verdeutlichen. Im Politischen wirken diese Fehlzuschreibungen ähnlich schwer und können sich bis hin zu Bürgerkriegen und Kriegserklärungen ausweiten. Und in der Frage der Zuschreibung des Politischen – also welches Etwas gerechtfertigterweise als etwas Politisches verstanden werden muss – gründen der Großteil der Bürger:innenbewegungen der jungen Gegenwart. Hier sind zur Beschreibung fremde Denk- und Handlungsordnungen wesentlich, welche sich an Narrativen und Vorurteilen nachvollziehen lassen und aus dem Kontrast zur eigenen Lebenswelt ihre Funktion gewinnen.

(3) Neben diesen beiden Fremdheiten, welche sich bei Schütz zumindest andeuten lassen, stellt Waldenfels in seiner Fremdheitstypologie noch die *radikale Fremdheit* vor, welche die Zugänglichkeit nicht einmal in Aussicht stellt. In seiner Auseinandersetzung mit Schütz' Essays *Der Fremde* und *Der Heimkehrer* konkretisiert er die von ihm ausgemachte Leerstelle:

Radikale Fremdheit hieße, mit dem Paradox einer „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Hua I, S. 144) ernstzumachen, die Fremderfahrung als eine nicht-defizitäre Form von Entzug, Abwesenheit und Ferne zu beschreiben, das Fremde in einem Überschuß des Außer-ordentlichen zu suchen, in

²⁷⁹Waldenfels 2003, S. 179.

²⁸⁰Stein 1917, S. 129.

einem Außer-ordentlichen, das über Sinn und Regel hinausgeht, nach erfinderischen Antworten verlangt und durch kein Verstehen und keine Verständigung einzuholen ist.

Waldenfels 2003, S. 182

In dieser radikalen Fremdheit fehlt jede Möglichkeit eines bewältigenden Perspektivwechsels, was sich an Erfahrungen der Liebe oder des Todes abbilden lässt oder an der schon besprochenen Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte des:der Anderen, auf den auch Waldenfels hier verweist. Hier steht die Interpretationsmöglichkeit selbst infrage.²⁸¹ Die metaphorische Sprache der Liebe zu Gott oder zum Vaterland sowie des Sterbens und Neu-geboren-Werdens bis hin zum sogenannten Ehrentod verweist uns hier schon deutlich auf die konstitutive Rolle der radikalen Fremdheit für die Sinnprovinzen, mit denen wir uns im Verlauf der Untersuchung beschäftigen werden. Das radikal Fremde zeigt sich als Exzess und Überschuss. Der:die ewig Andere, welche:r als Fluchtpunkt der Schuld im Politischen für dieses und jenes und einiges mehr eintreten muss, stellt ein Substitut der radikalen Fremdheit dar, bis hin zu dessen Auskristallisierung im Rassismus oder antisemitischen Verschwörungserzählungen. Die *fundamental anxiety*²⁸², welche Schütz als Grundlage aller außeralltäglichen Relevanzen vorschlägt, deutet diese radikale Fremdheit zumindest an. In seinem Motiv einer Sinnfundierung im Alltag bleibt sie jedoch Grenzstein der Betrachtung und wird nie zum eigenen Forschungsfeld.

Waldenfels stellt selbst in Aussicht, dass sich mit Schütz eine Theorie der Fremderfahrung fruchtbar machen ließe, wenn man sich näher an dessen Studie zu Don Quijote orientiert werden würde, „vorausgesetzt, man belässt der ‚Koexistenz‘ verschiedener Ordnungen (Schütz 1971, S. 398) ebenso wie der Vielfalt der Geschichten ihre produktive Sprengkraft.“²⁸³ So bleibt folgende, fünf Jahre zuvor gestellte Frage bei Schütz unbeantwortet: „Wer ist in der Welt fremd, Don Quijote, der in seinem spätritterlichen Heroismus gegen Windmühlen kämpft, oder Sancho Pansa, der sich auf unerschütterliche Weise in der Wirklichkeit einrichtet, als sei diese das Sein selbst?“²⁸⁴ Gerade aufgrund der Dinge, zu denen Schütz sich nicht geäußert hat, sieht er bei diesem die Gefahr einer allzu pragmatischen Alltagsmoral des bloßen Funktionierens und gesellschaftlichen Einpassens.²⁸⁵ Auch wenn wir diese überraschend scharfe Kritik nicht teilen,²⁸⁶ zeigt sie eine wichtige Leerstelle in der Konzeption der Sinnprovinzen auf. An Waldenfels' alternativen Strukturierungsvorschlag mittels *Ordnungen* kann nicht nur die Konstitution der Sinnprovinz aus der radikalen Fremdheit nachgezeichnet werden, er erhellt ebenso den Übergang zwischen Sinnprovinz

²⁸¹Waldenfels 1997, S. 37.

²⁸²Schütz 1945, S. 550.

²⁸³Waldenfels 2003, S. 185.

²⁸⁴Waldenfels 1997, S. 43.

²⁸⁵Waldenfels 2015a, S. 314–329.

²⁸⁶Wir teilen die Kritik auch deshalb nicht, da sie nur aufgrund einer aus unserer sich illegitimen Gleichstellung von Öffentlichkeit und Alltag trägt, siehe ebd., S. 329. Das Verhältnis des Alltags und der Öffentlichkeit ist in dem Kapitel *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung* ausführlicher Thema. Die Verabsolutierung des Pragmatischen und Gesetzesmäßigen ist als Strohmännchen sicherlich dienlich, um für eine Begründung der Moral im fremden Anspruch zu argumentieren, geht aber an der Darstellung der Lebenswelt bei Schütz deutlich vorbei.

und Erkenntnisstil. Dass diese uneinholbar-*ordnungskonstituierende Fremdheit* überhaupt thematisch gemacht werden kann, ist nicht nur für dieses Vorhaben wesentlich, sondern kann als einer der wichtigsten Beiträge Waldenfels' für die phänomenologische Forschung angesehen werden. Sein Werk zehrt von diesem Fluchtpunkt des Erfahrens, der sich nur in seinem Entzug verdeutlichen lässt, der sich an unzähligen Studien und Kontexten im Werk Waldenfels' bewährt und für den die radikale Fremdheit ein Paradebeispiel darstellt.

Eine erste Anknüpfung der Ordnung an unsere funktional-kompensatorische Bestimmung der Sinnprovinzen findet sich an dem, was Waldenfels als *Modalisierung* der Ordnung festhält. Mit der Modalisierung kritisiert er die mehr oder minder philosophischen Denk- und Handlungsordnungen, welche sich dem Fremden gegenüber verschließen. Er stellt sich gegen eine Vorstellung, welche die Klüfte und Widersprüche zwischen sinnlicher Neigung und Vernunftwillen regulativ oder postulatorisch auf eine Gesamtordnung hin zu schließen versucht.²⁸⁷ In der Modalisierung werden die Unstimmigkeiten und Widersprüche Teil der Erfahrung selbst, welche das Subjekt wie auch die Welt prägt. In seiner Schwerpunktsetzung ähnelt dies deutlich unserer funktionalen Bestimmung von Sinnprovinzen, auch wenn Waldenfels unsere Benennung als „funktional“ aufs Schärfste kritisieren würde:²⁸⁸

Der Akzent verlagert sich vom Was der Ordnung und dem Wer des Ordners auf das Wie des Ordnen selbst. Die Ordnungsleistung beschränkt sich auf notwendige Bedingungen, die etwas möglich, aber nicht wirklich machen; zureichende Gründe sind vor aller Erfahrung nicht gegeben. Die synthetische Leistung wird also dadurch garantiert, daß jegliches Seiende auf seine *Nicht-Unmöglichkeit* hin betrachtet und einer Methode *sine qua non* unterworfen wird.

Hervor. im Original, Waldenfels 2002, S. 169

Diese *Nicht-Unmöglichkeit* des Erfahrens ist insbesondere für die Analyse politischer Utopien und mystischer Transzendenzerfahrungen wesentlich, da wir darin das dem Willen Vorgestellte nicht in einer Gesamtordnung integrieren müssen.²⁸⁹ Denn gerade an der *Unvereinbarkeit mit dem Alltag* zeigt sich die Funktion, welche die Sinnprovinz für diesen erfüllt. Die bei Waldenfels noch allgemein gehaltene Einschätzung „*So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten*“²⁹⁰ macht die unhintergehbare Ko-Konstitution von Möglichen und Unmöglichen im Ordnungsgeschehen deutlich. Das *Wie* des Ordnen kann auf zwei Ebenen deskriptiv nachverfolgt werden. Zum einen können die Abläufe nachvollzogen werden, in denen sich die Ordnungsfunktion ausdrückt. Dies wird innerhalb unserer Bestimmung der Sinnprovinzen des Politischen und des Religiösen konkret, in denen wir den Verlauf der

²⁸⁷Waldenfels 2002, S. 170.

²⁸⁸Dies liegt auch darin begründet, dass er den Begriff der *funktionalen Ordnung* für gesellschaftliche Funktionen reserviert, wie beim „Gesundheitswesen, Rechtswesen und verschiedenen Berufswelten“, siehe hierfür Waldenfels 1997, S. 34. In unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung für soziale Akteur:innen ist hingegen die Konfrontation mit dem Fremden grundlegend eingeschrieben. Hier zeigt sich der Ordnungsbegriff gegenüber unserem konkreten Sinnprovinz-Begriff als abstrakter und allgemeiner, da er mehr Kontexte der Sinn-Eingrenzung und Sinn-Strukturierung umfasst.

²⁸⁹Vgl. Waldenfels 1987, S. 173.

²⁹⁰Hervor. im Original, Waldenfels 1997, S. 33.

Versammlung und die Rückwirkung in den Alltag abbilden. Dem vorausgehend kann das Ordnen auf die Hervorbringung unterschiedlicher Bedeutungen hin befragt werden, welchen wir unter Bezug auf die Ethnologie und Religionssoziologie wie auch die politische Theorie ausfindig machen. Dieses Wie-so des Ordners, das sich aus themenverwandten Geisteswissenschaften informiert, lässt einen expliziten Bezug auf unsere funktional-kompensatorische Bestimmung zu. Dieser noch-nicht-ganz-transzendental-phänomenologische Blickwechsel, der mit der Ordnung in Schütz' Strukturierungsvorschlag Einzug findet, lässt die konstitutiven Lücken in dessen Struktur zwar nicht schließen, doch zumindest überbrücken.

Unsere weitere Darstellung der Ordnungen zielt explizit auf den Brückenschlag zwischen Erkenntnisstil und Sinnprovinz. Dafür werden wir einige Kernelemente der Ordnungen andeuten und aufgreifen, wie die Unterscheidung von (3.1) Ordnungsmustern und Ordnungskonzepten, die (3.2) Rolle des Subjekts für die Grenzziehung, die (3.3) ausschließende Selektivität, die (3.4) Variabilität und (3.5) die schon angesprochene Konstitution von Ordnungen „aus“ dem Außerordentlichen und radikalen Fremden. Letzteres öffnet den Anschluss an *Pathos und Response*. Aus den vielen Anknüpfungspunkten bei Waldenfels wählen wir uns so einige zentrale Versatzstücke, für eine umfangreiche und konsistente Analyse der Ordnungen – falls dies überhaupt möglich ist – müssen wir uns auf einen anderen Text vertrösten. In unserem Motiv einer Öffnung des Schütz'schen Konzepts der Sinnprovinzen für die Fremdheit der Erfahrung bieten sich besonders die Stellen im Werk von Waldenfels an, an denen dieser explizit auf Schütz Bezug nimmt.

(3.1) Die Funktion der Sinnprovinz beschreibt Waldenfels explizit im Kontext von Ordnungsmustern, welche als Strukturierungsversuche selektiv und exklusiv alternative Ordnungen der Beschreibung gerade nicht zulassen.²⁹¹ Neben den *spezifischen* Sinnprovinzen nennt dieser das Sprachspiel, spezifische Paradigmen, Diskurse und Regelsysteme in seiner Analyse. Es handelt sich um *konkrete* Denk- und Handlungsordnungen im Umgang mit der Welt und den Mitmenschen, die nicht „alle gleichzeitig realisiert und mithin auch keiner Synthese unterworfen werden können“. Auffällig ist schon hier, dass nicht der Inhalt der Ordnung Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, so wie wir es mit Schütz erwarten könnten, sondern gerade das, was aus der Ordnung fällt. Auch der Erkenntnisstil als kontingente Voraussetzung der Sinnprovinz weist das radikal Fremde nur in seinem Grund, aber nicht an seinen Grenzen aus. Der Rolle der Ordnungsmuster stellt Waldenfels Ordnungskonzepte gegenüber, wie das Feld oder System, die Struktur oder die Textur. Auch der von uns vorgeschlagene Versuch funktional-kompensatorischer Sinnprovinzen in ihrer Überlappung fällt unter die Bestimmungen von Ordnungskonzepten,

denn sie sind durch genuine Differenzen wie Figur/Grund, System/Umwelt oder Drinnen/Draußen konstituiert; neue Gestalten und Strukturen entstehen durch Prozesse der Transformation und Abweichung, bei denen stets bestimmte Möglichkeiten ergriffen, andere zurückgelassen werden.

Waldenfels 2008, S. 55

²⁹¹Waldenfels 2008, S. 55.

Hier zeichnet sich eine Zwischenstellung der Ordnung zwischen der Struktur der Lebenswelt im Allgemeinen, den spezifischen Sinnprovinzen als deren Inhalt und dem Erkenntnisstil ab, welcher als besondere Erfahrungs-Ordnung fungiert. Diese Zwischenstellung der Ordnung ermöglicht es, die Kluft zwischen Sinnprovinz und Erkenntnisstil zu überbrücken. Sie erfüllt die Rolle eines doppelseitigen Reliefs, welches zwischen den Provinzen und dem Erkenntnisstil die Reibungspunkte abzeichnen lässt. Aufgrund des Fundaments der Ordnung in der radikalen Fremdheit lässt sich der Anschluss jedoch nicht in eine kohärente Systematik überführen. Unser Vorschlag behält einen provisorischen Charakter. Bei der Komplexität des Themenbereiches der gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Sinnsetzung und Sinndeutung ist diese methodische Flexibilität jedoch wertvoller als eine rigide Schlüssigkeit, welche allzu schnell in abweichenden Erfahrungsweisen zu brechen droht. Wir nehmen so unsere sozialphänomenologische Berufseinstellung als eigene Ordnung ernst. Für Waldenfels steht beim Ordnungsprozess die Transformation, Anpassung und Abweichung in Auseinandersetzung mit einem Außen der Ordnung im Fokus. Zwischen Konzept und Muster findet sich zudem ein mittlerer Bereich variabler Ordnungen, „wie Wahrnehmung, Erinnerung, Handlung, Leib, Gesellschaft, Geschlecht oder Ritual, ohne die weder die eine noch die andere Seite auskommt(,)“²⁹². Dieser mittlere Bereich variabler Ordnungen hält für unsere *Phänomenologie performativer Vergemeinschaftung* wesentliche Problem- und Antwortstellung bereit.

Schütz' Fokus auf die strukturellen Voraussetzungen gesellschaftlichen Wissens führte zu einer Systematisierung, welche das Subjekt in seiner Ausgesetzttheit und Kreativität nur dann zu Wort kommen lässt, wenn Kompensationsleistungen für das Sinnsystem besprochen werden. Die *problematische Situation* ist dafür beispielhaft. Nun stellt aber auch Waldenfels das Subjekt nicht ins Zentrum der Ordnung.²⁹³ Vielmehr verortet dieser das Subjekt in einem produktiven Verhältnis zum Ordnungsgeschehen an dessen Grenzen. (3.2) Auch wenn das Subjekt nicht im Zentrum der Ordnung steht, lassen sich an diesem drei Weisen der Grenzziehung zwischen unterschiedlichen Ordnungen aufweisen, welche den Übergangsbereich zwischen Sinnprovinz und Erkenntnisstil markieren.²⁹⁴ Die erste Grenzziehung hat Waldenfels in *Ordnung im Zwielficht* noch zwischen Aktion und Passion verortet, sie lässt sich jedoch spätestens mit dem *Antwortregister* am Begriffspaar *Pathos und Response* verdeutlichen, dem wir uns im nächsten Kapitel ausführlich widmen werden. Als zweite Grenzziehung und subjektive Ordnungsleistung führt er Eigenheit und Fremdheit ein, welche in der Eigenwelt und Fremdwelt unsere Unterscheidung zwischen *Umgang* und *Zugang* anklingen lassen. Als dritte Grenzziehung bringt Waldenfels den Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie vor, welcher tief in die politische und religiöse Strukturierung von Vergemeinschaftungsprozessen eingeschrieben ist. Für die hier

²⁹²Waldenfels 2008, S. 56.

²⁹³Und dies zu unserem Glück, da damit der Kontextsensitivität von Vergemeinschaftung einer *gemeinsamen* sinnspezifischen Bewältigung und Bewährung in *gegenseitiger* Miterfahrung kaum noch begegnet werden könnte.

²⁹⁴Waldenfels 1987, S. 120–127.

noch frühe Grundlegung spielt diese Grenze eine bloß nachgestellte Rolle. Schauen wir demnach auf die Trennung zwischen Eigenwelt und Fremdwelt.

Deren Differenz ist für die Frage der Vergemeinschaftung wesentlich. Wir hatten schon im Rahmen der Fremdheit bei Schütz hervorgehoben, dass es im engeren Sinne kein Erlebnis von „fremden Sinnprovinzen“ geben kann, die im Erlebnis nicht einer Aneignung anheimfallen. Und dies unabhängig davon, ob es sich wie im Falle der Immigrantin um eine affirmative Aneignung handelt, oder um eine diskriminierende Typik, die auf die Umgänglichkeit im Abstand und dem Ausschluss setzt. Phänomene des sogenannten *positiven Rassismus* oder der *kulturellen Aneignung* stellen als Zwischenform eine affirmative Diskriminierung dar, welche nichtsdestotrotz auf die vertraute Umgänglichkeit abzielt. So weit kann die sozialwissenschaftliche Abstraktion hin auf *eine* soziale Akteurin gesellschaftliche Situationen abbilden. Doch bleibt diese Handlungssubjektzentrierung hinter dem Widerfahrnis zurück, indem sich mir in der Einfühlung Fremdwelten offenbaren, die nicht gleich oder nie in Aneignung aufgehen. In der ausschließenden Selektivität von Ordnungen wird hier ein Prozess beschreibbar, welcher die Konstitution von Fremdwelten verstehbar macht.

(3.3) In der *ausschließenden Selektivität* von Ordnungen zeichnet sich der Übergang zwischen den *Ordnungskonzepten* zu den *Ordnungsmustern* ab. Aus der Perspektive einer unbeteiligten Beobachterin, wie sie oft bei einer Historiographie einer bestimmten Gemeinschaften vorausgesetzt wird, wird die Selektivität im hermeneutischen Nachvollzug schnell evident, wodurch die Fremdwelt deutlich hervortritt. Gruppe A hat Gesellschafts- oder Glaubensordnung x ausgebildet, Gruppe B vom gleichen Ausgangspunkt oder dem gleichen Problem die Ordnung y. Im darauffolgenden Aufeinandertreffen schließen diese sich trotz – oder gerade wegen – des gemeinsamen Sinn-Erbes aus, die Fremdwelt konfiguriert mit der Eigenwelt. Doch wie lässt sich diese hermeneutisch-evidente Selektivität der Sinngenese phänomenologisch nachzeichnen? Waldenfels' Auseinandersetzungen mit der Erfahrung von Sinn-Schwellen eröffnen einen Zugang zu diesem Nebeneinander aus der „inneren“ Betrachtung heraus. Als „marginale Kritik“ sucht dieser nicht aufwärts nach einer „wahren Welt, sondern seitwärts in einer Verflechtung von Welten, wie die Bedeutungen, die *zwischen* den Zeichen angesiedelt sind“²⁹⁵. Hier kommt der mittlere Bereich variabler Ordnungen besonders zum Tragen. So wird beispielsweise in Wünschen, in Ängsten und beim Phantasieren das Ausgeschlossene durchlässig. Es wird zwar nicht *als* alternative Wahl spürbar, da sich im Wunsch oder der Phantasie gerade die nicht getroffene Wahl ausdrückt. Sie bezeugen im Entzug jedoch seine Alter-Nativität. Auch nach Stein ermöglicht die Einfühlung eine derartige Durchlässigkeit alternativer Ordnungskonzepte, ebenso wie Formen der Ästhetisierung, welche die von Waldenfels angesprochenen Ordnungen des Leibs, des Geschlechts oder des Rituals auszeichnen.

Wir haben mit Schütz und den funktionalen Kompensationsmechanismen die Teilhabe und Miterfahrung „nach oben“ hin zum Sinn geöffnet. Waldenfels' mittlerer Bereich variabler

²⁹⁵Waldenfels 1985, S. 176.

Ordnungen öffnet die Miterfahrung demgegenüber „zur Seite“, für die Ausgesetztheit und Abhängigkeit vom angrenzenden Fremden. Hier wird die Ordnung dem eigenen Begründungsanspruch nur gerecht, indem sie im Fremden Wesentliches ausschließt. Die Rolle des Subjekts als Grenzautorität mündet in ein nur *partielles* Konstitutionsverhältnis, welches den Inhalt von Ordnungen in ihrer Entstehung und Erhaltung nicht erschöpfen kann. Ordnungen sind weder subjektiv-antwortend gemacht noch sind sie subjektiv-angesprochen aufgezwungen. Das Subjekt ist die Grenzzone, welche zwischen erfahrenem Anspruch und gegebener Antwort vermittelt. Es ist Grenzzone im Verhalten, in der sich die variablen Ordnungen „wie Wahrnehmung, Erinnerung, Handlung, Leib, Gesellschaft, Geschlecht oder Ritual“²⁹⁶ inkorporieren. Schütz denkt den Erkenntnisstil maßgeblich von dem resultierenden gesellschaftlichen Wissen her, was in der Vertrautheit und Stabilität der Sinnprovinz ein reines Korrelationsverhältnis zur Folge hat. Stile der Erfahrungsweisen sind demgegenüber weniger stabil und weniger homogenisiert unter sozialen Akteur:innen ausfindig zu machen. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass sich in ihnen nicht nur die vertraute Umgänglichkeit ausdrückt, sondern ebenso die Grenzen und Möglichkeiten der Zugänglichkeit, die der „spezifischen Selektion und Exklusion“ aller „Tätigkeits- und Lebensordnungen“ eingeschrieben sind.²⁹⁷ In der ausschließenden Selektivität des Ordnungsgeschehens wird eine Folge für den Erkenntnisstil besprechbar und bestimmbar, welche dem sozialen Widerfahrnis in seiner Fremdheit und der möglichen Verfremdung begründet ist. Aus der subjektiven Selektivität folgt eine Variabilität der Ordnungen, denn „Arten und Grade der Differenzierung unterliegen einer untilgbaren *Kontingen*z. Grenzlinien werden zwar nicht beliebig gezogen, aber sie könnten auch anders gezogen werden.“²⁹⁸

(3.4) Dass auch bei Schütz eine solche Variabilität angelegt ist, hat Waldenfels in der Beschreibung der Typik und der Relevanzstrukturen nachgezeichnet, welche sich bei entsprechender Umgruppierung des Erfahrungsfeldes umbilden – zu denken wäre hier an die für uns relevante Umstrukturierung innerhalb religiöser und politischer Zusammenkünfte hin zu einer höheren Gemeinschaftlichkeit.²⁹⁹ Was Waldenfels hier an den Deutungsprozessen verdeutlicht, unterstreicht die Exklusivität der Sinnprovinz als Schlussinstanz gegen konkurrierende Sinnprovinzen: „Sinnstrukturen, die aus einem selektiven und exklusiven Deutungsprozess hervorgehen, werden nicht nur auf kontingente Weise *gesetzt*, sie werden auch gegen mögliche andere *durchgesetzt*.“³⁰⁰ Wir haben diesen Einfluss auf Relevanzen und Motive auch schon benannt: Schütz spricht in dem Kontext der Ein- und Ausgrenzung von der *Epoché* als Merkmal des Erkenntnisstils.³⁰¹ Was jedoch in der Einklammerung bei Schütz nicht in den Blick kommt, ist die Irrelevanz anderer Antworten, welche sich innerhalb der Orientierungsfunktion im Alltag als begangene oder bekannte Einbahnstraßen

²⁹⁶Waldenfels 2008, S. 56.

²⁹⁷Waldenfels 1997, S. 34.

²⁹⁸Ebd., S. 157.

²⁹⁹Siehe Waldenfels 1985, S. 159 ff.

³⁰⁰Hervor. im Original, ebd., S. 160.

³⁰¹Vgl. Kapitel *Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen*.

schon am Eingang ausweisen,³⁰² welche für die Philosophin und Sozialwissenschaftlerin sich jedoch „von oben“ in ein *Labyrinth des Alltags*³⁰³ verkehrt. Hier unterscheidet sich die biografisch variable Zeichensetzung in der Lebenswelt von der gesellschaftlichen Architektur und Bezirksaufteilung des Wissens.

Der Erkenntnisstil ist als Hervorbringungsbedingung für die Sinnprovinzen und selbst als kulturelle Leistung sozial vermittelt. Er scheint die Kompensationsfunktion des Fremden nur in der Ausgrenzung abzubilden. Wir erinnern an das Bildnis der Mutter Jesu, welches ja gerade im Kontext geringerer Bewusstseinsspannung sich für religiöse Assoziationen öffnet, indem alltägliche oder berufliche Relevanzen wie der leere Kühlschrank oder der Bedarf des Putzens ausgesetzt werden. Mit dem Erkenntnisstil allein kann das Fremde in seiner konstitutiven Funktion für unsere Denk- und Handlungsordnungen kaum zu Wort kommen, da es „durch seine Brille“ immer schon perspektivisch gebrochen und handhabbar ist. Aus der möglichen Umgänglichkeit des Erkenntnisstils resultiert die relative Variabilität der Sinnprovinz-Inhalte und noch nicht die Variabilität der Grenzen. Jedoch weist der Erkenntnisstil über das eigentliche Antworten hinaus, welches, als Ordnungsleistung, als reine Eigenleistung fehlverstanden werden könnte. Selbsterfahrung, Bewusstseinsspannung und Relevanzepoché werden durch die Bestimmung von Ordnungsgrenzen und Schwellen vom Fremden her neu und anders denkbar und beschreibbar. Damit ist „im Erkenntnisstil“ die subjektive Leistung nicht als ein Kontingent von Fähigkeiten und Ressourcen zu denken, sondern als *Stil des Widerfahrens*, welcher wesentlich auch vom Außen und Äußersten abhängt. Die Ordnung tritt nicht als historisch hervorgebrachter Horizont von Sinninhalten und deren Verbindungen auf, sondern als Kon-Kreation in der – auch gemeinsamen – Erfahrung, welche beispielsweise in kulturellen Schlüsselereignissen reproduziert wird.³⁰⁴ So hat schon Max Weber festgehalten: „Die Geltung von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition ist die universellste und ursprünglichste.“³⁰⁵ Die Schlüsselereignisse sind Zusammenkünfte, Versammlungen, Rituale, Demonstrationen, Konzerte, Feste, Trauerbekundungen, Schweigeminuten und vieles mehr, welche als Widerfahrnisse und Ordnungsgeschehen sowohl Erkenntnisstil als auch Sinnprovinzen formen. Was an diesen untereinander und in der historischen Entwicklung gleich blieb und was sich an ihnen veränderte, sagt einiges über die Funktion für den Alltag und den Grad, in dem sich die Grenzen verschieben lassen. Diese Verschiebung ist keine einsame oder parallele Leistung, sie fußt auf einer grundlegenden Teilhabe am und Interaktion im gemeinsamen Handlungs- und Erfahrungsraum, in dem sich das Verhalten miteinander konstituiert:

³⁰²Es sei an unser Kapitel *Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders* erinnert.

³⁰³So die Kapitelüberschrift in Waldenfels 1985, S. 153–178.

³⁰⁴Waldenfels 1987, S. 150 ff.

³⁰⁵Weber 1922b, S. 19.

Diese Habitualisierung bedeutet eine *Verkörperung* der Ordnung, eine unter wechselnden Bedingungen erfolgende „Einverleibung der Strukturen“ (Bourdieu), die selbst weder auf mechanische Abläufe noch auf Regelanwendung reduziert werden kann. (...) Es sind *Körperschaften* im buchstäblichen Sinne.

Hervor. im Original, Waldenfels 1987, S. 79

Eine Beschreibung der *Synchronität der inneren Dauer*, wie wir sie in Schütz' Essay *Gemeinsam Musizieren*³⁰⁶ exemplarisch aufgearbeitet findet, ist einer der wesentlichen Ausgangspunkte, um diesen „mittleren Bereich variabler Ordnungen“ in seiner *interaktiven* „Einverleibung der Strukturen“ habhaft zu werden.

Der Perspektivwechsel zur immer fremdelnden Ordnung lässt die gegenseitige Bezogenheit von individuellen oder synchronen Denk- und Handlungsordnungen nicht mehr auf synchrones Verstehen reduzieren. Er verweist hingegen auf einen Bereich des gemeinsamen *Verständigens*. Wir konnten in der einführenden Darstellung der Erkenntnisstile schon auf die gegenseitige Lesbarkeit der Einstellung hinweisen. Wie kommt es, dass der sozialistische Bruderkuß als politische Geste erscheint, wie können wir den romantischen Kuß unter Männern als Liebesbekundung verstehen, ohne dass wir in eine politische oder religiöse Einstellung wechseln, welche eine Vergemeinschaftung er- oder verunmöglichen würde? Auch wenn die Einfühlung nach Edith Stein reichhaltige Anhaltspunkte für einen beschreibenden immersiven oder abständigen Zugang öffnet, bleiben die Fundierungsvorschläge zahnlos, die sich im Nicht-ganz-Gemeinsamen der Einfühlung begründen. Als Ordnungsgeschehen wird das parallele Verstehen, welches eine philosophische Renaissance in der *kollektiven Intentionalität*³⁰⁷ feiert, in der gemeinsamen und gegenseitigen Verständigung insoweit beschreibbar, als hier Fremdheitsakzente des:der Anderen konstitutiv erhalten bleiben. Wenn das gemeinsame Wissen durch neue Medien, geringe Aufmerksamkeit und *fake news* in der Krise steckt, dann scheint dies dem bescheidenen Autor zufolge nicht am falschen Verstehen – der anderen – zu liegen, sondern stärker an der Unfähigkeit des Verständigens zu hängen, in dem man sich der Fremdheit des:der Anderen gegenüber öffnet.

Damit greifen wir – zumindest im Geiste – eine frühe Kritik von Waldenfels an Schütz auf. Anstatt das subjektive *Verstehen* in den Mittelpunkt zu stellen, so wie es Schütz' Fokus auf Sinnsetzung und Sinndeutung nahelegt, wird im wechselseitigen Verständigen dem Anteil des anderen und Anderen an der Sinnsetzung besondere Bedeutung beigemessen.³⁰⁸ Sozialität ist hier vor dem Zwischenraum des gemeinsamen Handelns gedacht, welcher in der Koordination und dem Verständigen immer auch ein gemeinsames Ordnungsgeschehen darstellt. Dass 35 Jahre später eine ausführliche alternative Beschreibung sozialen Verhal-

³⁰⁶Schütz 1972d.

³⁰⁷Schmid und Schweikard 2009.

³⁰⁸Vgl. Waldenfels 1980, S. 211 ff.

tens von Waldenfels in *Sozialität und Alterität* vorgelegt wurde, welche den frühen eigenen Vorschlag einer *aufgeschobenen Verständigung* selbst deutlich durchbricht, ist Zeichen eines philosophischen Geistes, der so selbstkritisch ist, wie er auch fremdkritisch sein kann.³⁰⁹

(3.5) Bei dem konstitutiven Schwerpunkt in der *radikalen Fremdheit* darf jedoch ebenso wenig von einer einseitigen Stiftung ausgegangen werden. Die „Kontingenz begrenzter Ordnungen“ ist nicht nur Ergebnis der Konfrontation mit dem Fremden, sondern ebenso „Vorbedingung dafür, daß es Fremdes gibt, und zwar in dem präzisen Sinne, daß etwas sich dem Zugriff der Ordnung entzieht.“³¹⁰ Diese gegenseitige Bedingtheit ermöglicht es jedoch, die pathisch-appellative Struktur der Fremdheit, die einer Bewältigung im Ordnungsgeschehen bedarf, nicht in der Ordnung selbst aufgehen zu lassen:

Jede umfassende Welt- und Weltgeschichtsordnung geht von der Voraussetzung aus, der Ursprung der Ordnung könne eingeholt und in die Ordnung selbst einbezogen werden. (...) Der teleologische, dialektische, hermeneutische oder kommunikative Zirkel kennt kein definitives Außen. (...) Anders steht es, wenn die Ordnung erwächst aus der Antwort auf eine Herausforderung, deren die Antwort nicht Herr ist. In diesem Falle gehört die Stiftung der Ordnung, das Grundfaktum, daß „es Ordnungen gibt“, nicht selbst zu den Elementen und Phasen dieser Ordnung.

Waldenfels 1997, S. 82

Im Zwielficht der Ordnungen bietet Waldenfels ein weiteres Strukturierungsangebot, dem wir uns bedienen wollen. Die Vielzahl an Typologien bietet ein reiches Feld für vielseitigen Anschluss, erschwert demgegenüber ebenso eine einheitliche Bestimmung der Begriffe und Konzepte, welche er uns an die Hand gibt. Neben dem Auftreten *mit*, welches die Ordnung und das Thema und ihre Randbereiche und Schwellen betrifft, stellt sich die Frage nach dem Abheben *aus* und dem Auftreten *für*.³¹¹ Das Abheben *aus* dem Grund zeigt als Phänomen vermeintlich regelhafter Auffälligkeit dabei eine pathische Qualität, welche ihrer eigenen Unterscheidung nicht schon voraussetzen kann.³¹² Es ist ein Prozess der Selbstorganisation, welcher im Widerfahrnis die Auffälligkeit nicht schon fertig im Gepäck hat, sondern sie als Auffällig-Werden erst realisiert. Was sich aus dem Horizont abhebt, sei es gerade erst gekommen oder schon eine Weile da, zeigt in der Zuwendung seine Spur der vorherigen Unzugänglichkeit. So wie wir die Rückseite eines Gegenstands appräsentieren,

³⁰⁹ Diese kritische Öffnung gegenüber dem Fremden folgt auch aus einem ethischen Anspruch an das philosophische Arbeiten. Andere Versuche innerhalb der Philosophiegeschichte, am eindrucklichsten die Erfolgsgeschichte der mehr oder weniger reinen Vernunft, stellen sich rückblickend doch als äußerst problematisch dar. Denn sie zehren im nicht geringen Maße von den imperialistischen Grenzüberschreitungen der westlichen Welt und münden in einen technischen Futurismus als auch der anti-affektiven Einstellung eines herrschenden Patriarchats. Selbstverständlich kann auch das Fremde übergriffige Tendenzen entwickeln, wenn es das Wie, das Woher und das Wohin in allzu feste Formen fügt oder hinter jedem Widerstand eine mystische Quelle der Unzugänglichkeit ahnt. Doch es lässt auch die methodische Mitsprache offen und veranlasst zum Zuhören, wodurch sich die Phänomenologie als arbeitsteiliges Philosophieren besonders auszeichnet, insbesondere die jüngere *critical phenomenology*.

³¹⁰ Waldenfels 1997, S. 20.

³¹¹ Waldenfels 1987, S. 57.

³¹² Ebd., S. 58.

so appräsentieren wir auch die Veränderung der Unzugänglichkeit im Widerfahrnis. Selbst kreative Prozesse sind davon betroffen, das gemalte Gesicht, die gekochte Mahlzeit und der geknüpfte Blumenstrauß widerfahren uns als „fertige“ oder abgelassene Dinge in einer objektiven Fremdheit, welche sich nie ganz aus dem eigenen Vermögen erklären lässt. Dies erklärt auch, warum wir manche Dinge weder bleiben lassen können noch abschließen wollen, da sie im vertrauten Umgang *vor* dem Grund verweilen. Ebenso verhält es sich auf der Kehrseite mit dem *Für* des Auftretens, welches uns nicht auf ein fertiges Subjekt verweist, sondern dieses immer erst als responsiv-antwortendes Interessen-Subjekt auftreten lässt.³¹³ „Darunter“ liegt keine weitere waltende Subjektivität für etwas anderes als etwas sein kann, in jeder noch so banalen Erfahrung entbirgt sich dieser Fluchtpunkt des *minimal self*³¹⁴. Das reagierend-responsive Verhalten setzt so nicht das Subjekt voraus, sondern setzt es erst ins Bild. Auch hier fordert das Ordnungs-Fremde im eigenen „inneren Horizont“ seinen gerechten Tribut. Der Leistungsanspruch des Erkenntnisstils, welcher ausgehend von subjektiven Vermögen sowohl eine pragmatische Potenz im Zugang als auch eine relativ stabile Erscheinungsweise nahelegt, wird hier in seinem Fundament brüchig. Dies heißt jedoch nicht, dass es nicht vergleichbare und stabile Stile der Erscheinungsweisen gibt. In der Rolle des Subjekts als Grenzautorität, das sich selbst im Antworten nicht vorauszu gehen vermag, muss die Konstitution des Erkenntnisstils jedoch überdacht werden. Er erklärt sich nicht nur aus den schon gewonnen Sinnzusammenhängen, als Bedingung der Möglichkeit deren Konstitution. Er muss sich ebenso aus dem gemeinsamen Entzug des radikalen Fremden zeigen, das im erfahrenen Appell und Anspruch schon die ersten Spuren des Eigenen und potenziell Gemeinsamen trägt. Um der Kontextsensitivität der Vergemeinschaftungsprozesse gerecht zu werden, so zeigt es Waldenfels' Ordnungsgeschehen, bedarf es neben einer Analyse des gemeinsamen Sinnkontextes „von oben“ einer Analyse innerhalb des mittleren Bereichs variabler Ordnungen „wie Wahrnehmung, Erinnerung, Handlung, Leib, Gesellschaft, Geschlecht oder Ritual“³¹⁵. Die Grundlage dieser Analyse wollen wir im folgenden Kapitel legen. Sowohl das Auftreten *aus* als auch das Auftreten *für* sind relationale Verhältnisse, welche nicht mehr vollständig durch das phänomenologische Strukturierungsangebot der Intentionalität abgedeckt werden können. So wie die Ordnung sich ihre Abhängigkeit von dem „eingesteht“, was als Fremdes außer ihr sie zu ordnen nicht in der Lage ist, so lässt sich der Erkenntnisstil auf eine gemeinsame Ausgesetztheit hin öffnen, welche die bloße Parallelität, Gemeinsamkeit oder Kollektivität intentionaler Einstellungen unterläuft. An dieser Stelle sollen daher *Pathos* und *Response* in ihrem grundlegenden Konstitutionsverhältnis vorgestellt werden, um deren Rolle in der Beschreibung von Versammlungen und den Einfluss auf den Erkenntnisstil und die Sinnprovinz abzubilden.

³¹³Waldenfels 1987, S. 59.

³¹⁴Zahavi und Kriegel 2016; Zahavi 2020.

³¹⁵Waldenfels 2008, S. 56.

2.3.3 Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens

Wir hatten in der Abbildung *Fragliches Verhältnis zwischen Sinnprovinz, Ordnung, Erkenntnisstil und Pathos/Response* das Begriffspaar *Pathos* und *Response* unter der Sinnprovinz, der Ordnung und dem Erkenntnisstil positioniert, was eine kategoriale Ähnlichkeit suggeriert. Doch anders als die anderen drei Begriffe der Erfahrungsstrukturierung sind *Pathos* und *Response* unser sozialphänomenologisches Werkzeug, die konkrete Erfahrung zu beschreiben. Was sich uns mit der responsiven Phänomenologie zeigt, lässt Rückschlüsse auf die Weise, das Wesen und die Strukturierung des Erfahrens zu. *Pathos* und *Response* erfüllen nicht selbst die Funktion der Grenzbestimmung von Ordnungen, sondern lassen uns Widerfahrnisse in einer Weise beschreiben, welche die Grenzbestimmung nachvollziehbar macht. Dies schließt den Erkenntnisstil als Ordnungsmuster ein.

So stellen wir für unsere Analyse *Pathos* und *Response* in dreifacher Weise in ein Verhältnis zum Erkenntnisstil. Um zum Erkenntnisstil „von unten“, vom Widerfahrnis zu kommen, ist der Durchgang durch die pathisch-responsive Analyse nötig. Aus dieser neuen Perspektive ergibt sich das zweite Verhältnis, in dem sich unser Verständnis vom Erkenntnisstil aufgrund dieses Durchgangs in appellativen und responsiven Aspekten differenzieren wird. Der responsive Zugang lässt weitere Binnenunterscheidungen zu, die den jeweiligen Erkenntnisstil nicht nur bestimmen, sondern auch dessen strukturellen Aspekte in neuem Licht erscheinen lassen. Im Kapitel *Der Erkenntnisstil des Alltags*, welcher der Abschluss unserer methodischen Grundlegung darstellt, werden wir uns dieser Umstrukturierung zuwenden. Abschließend lässt der Erkenntnisstil Rückschlüsse darauf zu, in welcher Weise sich ein Widerfahrnis entbirgt und was mit der responsiven Analyse geborgen werden kann. Das pathische *Was* des Angesprochen-Werdens und das *Wie* des responsiven Umgehens lassen sich „durch“ den Erkenntnisstil passgenauer abbilden. Vor dieser methodischen Selbstjustierung benötigen wir eine kurze Grundlegung der responsiven Phänomenologie. Im nächsten Kapitel können wir mittels des Ko-*Pathos* und der Ko-*Response* die Miterfahrung anderer sozialer Akteur:innen einbinden. Dadurch zeigen sich wesentliche Aspekte der intersubjektiven Fremdheit und Vertrautheit, um die Möglichkeiten und Grenzen *geteilter* und *gemeinsamer* Zugänglichkeit und Umgänglichkeit nachzuzeichnen.

Pathos und *Response* sind in ihrem ordnungsstiftenden Verhältnis konstitutive Elemente jeder Erfahrung. Sie lassen sich anhand des alltäglichen Einkaufs, des entspannten Eintretens in die Straßenbahn oder des Tagtraums verdeutlichen. Dafür sind wir auch nicht auf eine problematische Situation angewiesen. Das Responsorium kann so stark habitualisiert sein, so an unverzüglicher Umsetzung orientiert oder so offen und ungebunden, dass es die Ordnungsmuster nahezu unberührt lässt. In der „unproblematischen“ Wiederholung der Handgriffe, der Planung des Aufbruchs wie auch in der Freiheit der Assoziationsweisen bleibt die Erfahrungsweise unauffällig. In Alfred Schütz' Worten gehören diese Momente zum *fraglos Gegebenen*.³¹⁶ Doch zwei Dinge treten im responsiven Zugang zum allzu

³¹⁶Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

Alltäglichen schon hervor, welche Prozesse der Bewährung anklingen lassen. Im *fraglos Gegebenen* des Umgangs festigt die unproblematische Wiederholung die zugrundeliegende Ordnung. Die wiederholte Anwendung der jeweiligen Umgangsformen oder Zuschreibungen bestärkt unser Vertrauen und unsere Sicherheit, dass damit relevante Ziele erreicht werden können. Dies reicht vom Finden des Schlüssellochs über das Erkennen von Berufen an der Kleidung bis hin zur naturwissenschaftlichen Methode. Aber auch Verschiebungen und graduelle Anpassungen des Umgangs lassen sich am fraglos Gegebenen nachzeichnen. So wird beispielsweise der Übergang beschreibbar, in dem die Selbstbedienungskassen im Supermarkt, nach dem ersten vorsichtigen Bewältigung, im wiederholten Umgang langsam zum neuen Standard des Einkaufsverhaltens wird. Diese Form alltäglicher Normierung und Normalisierung führt zu *normalen Antworten*, die bis hin zur reinen Automatisierung herabsinken können, wie die Hand vor dem Mund beim Gähnen oder das Wünschen von Gesundheit beim Niesen.³¹⁷ Deutlicher treten hingegen Pathos und Response in intensiven und problematischen Erfahrungen hervor, welche im Kontrast zum selbstverständlichen und selbstgenügsamen Alltagsleben Ordnungswechsel motivieren oder bestehende Ordnungen modifizieren. Daher werden wir uns – ganz in kontinentalphilosophischer Tradition – für unsere erläuternden Beispiele vorerst an intensiven und außeralltäglichen Erfahrungen orientieren.³¹⁸

Eine der ersten missverständlichen Assoziationen, welche mit dem Begriffspaar Pathos und Response einhergehen, ist eine mögliche ablaufende Verarbeitung im Sinne von Reiz-Reaktion- oder Input-Output-Schemata. Hier würden wir jedoch in feste Ordnungsmuster zurückfallen, welche die Sprengkraft des Fremden innerhalb des Widerfahnisses deutlich domestizieren. Kerstin Andermann macht deutlich, an welcher Stelle eine Analyse fehlzugehen droht, die sich auf das Verarbeiten oder die Vermögen des Subjekts konzentriert:

Die Kontinuität im Schema von Reiz und Reaktion, wie von Aktion und Passion, wird durch die singuläre Qualität des Widerfahnisses unterbrochen. Geschehnisse ereignen sich, ohne dass sie auf unsere Wahrnehmungen und Handlungen hin gerichtet und zentriert sind, sie überschreiten die Bedingungen, die mit einem Erfahrungsbegriff einhergehen, der am Konzept der Intentionalität ausgerichtet ist. Das Erleben ist geprägt von Ereignissen und Widerfahnissen ohne Zentrierung auf die Wahrnehmung des Subjekts, von präindividuellen, singulären Äußerlichkeiten und unkontrollierten, unbeabsichtigten Ereignissen, die sich den Steuerungsspielräumen eines Bewusstseinssubjekts entziehen, es aber gleichwohl deutlich erfassen können. *Andermann 2012, S. 97*

³¹⁷Waldenfels 2015a, S. 18.

³¹⁸Der Sprint zur Straßenbahn, die religiöse Epiphanie oder die politische Diskriminierungserfahrung bringt die Grenzen und Möglichkeiten der Erfahrung deutlicher an das Licht, als der Spaziergang über den Campus imstande ist. Auch, weil wir darin nicht unsere privilegierte Erfahrung als aufgeklärte Akademiker:innen sprechen lassen und diese zum Lackmustest aller anderen erheben. *Common ground* kann nicht im Vorhinein gesetzt und argumentiert werden. Es muss sich auf diesen geeinigt werden, was einem um einiges einfacher fällt, wenn man nicht bei sich selbst damit beginnt.

Die Formulierung der „Steuerungsspielräume“ trifft deutlich, dass zahlreiche Paradigmen der Analyse von Erfahrung und Bewusstseinszuständen dem zeitlichen Verlauf einer Abfolge unterworfen sind. Hier wird in der Phänomenologie geläufig von der Weltzeit gesprochen. Husserl hat dies in der Intentionalität schon durchbrochen. Dem Jetzt-Erlebnis in seiner Ur-Impression ist eine Spur aus der Vergangenheit in der *Retention* und ein erwartender Ausgriff in die Zukunft in der *Protention* eingeschrieben.³¹⁹ Bernhard Waldenfels kehrt mit dem Pathos und der Response das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Jetzt und dessen Rückständen und Ausgriffen um. In der *Diastase* von Pathos und Response konstituiert sich das „jetzige“ Widerfahrnis erst im Auseinandertreten des schon geschehenen Pathos und der immer zu späten Response.

Die Erfahrungsmomente Pathos und Response treten dabei nie isoliert auf. Das Pathos, welches den:die Akteur:in einer Erfahrung anspricht, sich aufdrängt oder überwältigt, wird erst in der Response „darauf“ zugänglich. Die Response benötigt hingegen das Pathos als deren Grund und Ausgangspunkt. Sie sind weder schon vorher in irgendeiner Weise da noch handelt es sich um eine kognitive Technik oder Anschauungsform oder um fertige Ergebnisse einer Auseinandersetzung. Es bedarf von uns Wissenschaftler:innen auch keine besondere introspektive Technik, um Pathos und Response zu bergen. Denn all das, was sich als Inhalt konstituiert und in einer besonderen Erfahrungsweise erscheint, ist Ergebnis des Differenzierungsprozesses von Pathos und Response in deren *vorausgesetzten* Diastase. Doch wie lässt sich diese Form des Auseinandertretens, diese Diastase konkret denken? Pathos und Response sind gegenseitig zeitlich verschoben, das Pathos – als Getroffen-Sein – ist immer schon geschehen, kommt zu früh, überrascht und überwältigt und ist noch vor der Bestimmung eines „Wovon“, von dem wir getroffen sind.³²⁰ Die Response – als Wie des Antwortens – ist hingegen verzögert, nachgängig, immer schon zu spät.³²¹ Durch die gegebene Antwort wird der erfahrene Anspruch erst „rückwirkend“ zugänglich und bestimmbar, so wie sich das Antworten nur vor dem vorangegangenen Anspruch her verstehen lässt. Das Pathos ist so nicht durch die Sinnesdaten gefasst, welche auf die sozialen Akteur:innen einrieseln, sondern beschreibt den Anspruch einer Erfahrung in seiner Herkunft des Nicht-Eigenen, als das An-Sprechende im weitesten Sinne, welches dem Wovon des Angesprochen-Werdens vorausgeht:

³¹⁹ Siehe Hua X.

³²⁰ Waldenfels verwendet an unterschiedlichen Stellen den Begriff Pathos und Affekt synonym. Für eine beispielhafte Verdeutlichung ist dies eine hilfreiche Gleichstellung. Wir wollen den Begriff Affekt jedoch für eine besondere Erscheinungsweise reservieren, um an die Einfühlung anzuknüpfen und die Bindung von bestimmten anziehenden oder abstoßenden Verhältnissen zu Sinneinheiten mittels der *affektiven Sedimentierung* festzuhalten. Dies wird eine besondere Rolle dabei spielen, wie gemeinsame Erfahrungen zurück in den Alltag wirken. In den Kapiteln *Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung* und *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung* können wir dies exemplarisch verdeutlichen.

³²¹ Waldenfels 2009, S. 145 ff.; Waldenfels 2015a, S. 83.

Was auseinandertritt, sind weder reale Stücke, die äußerlich getrennt vorkommen, noch ideale oder strukturelle Momente, die zuvor schon innerlich verbunden sind und erst nachträglich unterschieden werden. „Diastase“ bezeichnet einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht.

Waldenfels 1994, S. 335

Pathos und Response stehen in einem zeitlichen Verhältnis, jedoch nicht in der Skala einer uns bekannten Zeitordnung. Sie bewegen sich weder in der variablen Zeit unserer alltäglichen Erfahrungen, welche mal schneller und mal langsamer vorbeiziehen, noch in der objektivierten Zeit der Uhren an unseren Handgelenken und auf unseren Handybildschirmen. Ohne die gleiche ontologisierende Schlagseite, welche sich in Heideggers *zeitlichen Ekstasen*³²² ausweisen lässt, stellt Waldenfels die Verschränkung in ihrer Leiblichkeit dar. Mit Pathos und Response werden Ursprung und Ziel nicht in ihren unterschiedlichen *Seinsweisen* begriffen, der *Geworfenheit* und dem *Sein-zum-Tode* stehen die körperliche Ausgesetztheit und das leibliche Verhalten-Müssen im Widerfahrnis gegenüber.³²³ Diese widersetzen sich ebenso einer Markierung auf dem Zeitstrahl wie einer existenziellen Verortung in der Welt. Sie sind dem Wovon des Getroffen-Werdens und dem Was des Antwortens *strukturell* vorgängig. Sie unterlaufen auch das *Wer*, das in der Antwort reagiert. Das zeitliche Verhältnis zwischen Pathos und Response besteht ausschließlich unter ihnen, es ist ein zeitliches Verhältnis zueinander, welches sich im Auseinandertreten erst begründet. Mit Heideggers Begriff der *Gleichursprünglichkeit* ist dies gut festgehalten.

Nun hat Alfred Schütz für seine Analyse der Zeitlichkeit maßgeblich auf Brentano und Husserl zurückgegriffen, was sich auch in der Konzeption des Erkenntnisstils widerspiegelt. Vor dessen Erfahrungsstrukturierung werden sowohl die subjektive Zeit analysierbar, was sich besonders an dessen Beschreibung der *Synchronisierung der Bewusstseinsströme*³²⁴ zeigt, als auch die gesellschaftlich-objektive Zeit, die den Tagesablauf und den Kalender strukturiert. In der leiblichen Verankerung von Pathos und Response, welche das situative Widerfahrnis fokussieren, bleiben wir vorerst auf die individual-subjektive Zeit beschränkt. Sie lassen sich selbst nicht in die subjektive Zeitlichkeit intentionaler Verhältnisse übersetzen oder darauf reduzieren. In der Differenzierung von Anspruch/Affekt/Pathos und Antwort/Reaktion/Response bekommt die zeitliche Oberfläche ein Relief.

Wichtig ist hier darauf hinzuweisen, dass es kein magisches Mittel oder eine besondere Anleitung gibt, mit denen wir zum reinen Pathos oder der reinen Response vordringen können und diese fein säuberlich getrennt anzuschauen vermögen. Auch eine reine „Rückbestimmung“ aus der Response, „durch“ die sich uns das Pathos offenbart, ist nicht möglich. Darin wäre die Ausgesetztheit des Widerfahrnis und die Radikalität des Fremden, auf die uns Andermann nachdrücklich hinwies, verfehlt. Für unsere deskriptive Analyse bleibt uns nichts anderes übrig, als rückblickend abgelaufene Widerfahrnisse in ihrem Ergebnis und

³²²Heidegger 1967, U. a. §65, §68, §69c.

³²³An einem beschreibenden Zugang zu Heideggers Zeitlichkeit hat sich der bescheidene Autor schon im Kontext der ästhetischen Erfahrungen versucht, siehe u. a. Harfensteller 2017, S. 44–50.

³²⁴Vgl. Schütz 1972d.

den Folgen zu befragen und deren Oberfläche abzutasten. Pathos und Response stellen eine besondere Weise der rückblickenden Beschreibung von Widerfahrnissen dar, welche die konstitutive Abhängigkeit von der Ausgesetztheit und Fremdheit wachhält. Doch in dieser Schwerpunktsetzung bleiben andere Aspekte der erlebten Zeitlichkeit unterbelichtet. *Es handelt sich bei Pathos und Response nicht um eine Alternative zur Intentionalität, sondern um eine parallele Analyse.* Diese wird „kontrapunktiert durch das Affektive oder Pathische, das zwar Sinn provoziert, ihn aber nicht selbst produziert“.³²⁵ Das macht es möglich, dass sich auch die Differenzierungen der Intentionalität selbst in pathisch-reponsiver Schwerpunktsetzung beschreiben lassen. So stellen *Noesis* und *Noema*, welche im Kapitel *Die sozialtopologische Epoché und die Performativität* schon kurz vorgestellt wurden, eine weitere hilfreiche Schablone, um die pathisch-responsiven Momente eines Widerfahrnisses nachzuzeichnen.

Fassen wir kurz zusammen. Pathos und Response sind maßgeblich Aspekte „innerhalb“ der Erfahrungskonstitution, wobei der Prozess der Konstitution aus der zeitlichen Verschränkung des Wovon des Angesprochen-Werdens und des Was des Antwortens resultiert. Pathos und Response beschreiben einen Kontext, welcher parallel zur Intentionalität abläuft. Die „Leistungen“ der Protention und Retention,³²⁶ als Grundformen der Intentionalität,³²⁷ sind als Bewusstseins-Vermögen gedacht und legen den Fokus auf die erfahrungs-ermöglichende Bewusstseinsleistung.³²⁸ Pathos und Response legen hingegen mehr Gewicht auf die Konfrontation mit der Ausgesetztheit und dem Fremden in der Erfahrung, im Kontrast zur Intention als Begehren und dessen Erfüllung.³²⁹ Hier handelt es sich um einen Blickwechsel, der wesentlich auf die phänomenologischen Anknüpfungen im französischen Existentialismus zurückgeführt werden kann.³³⁰ Darin sind wir darauf zurückgeworfen, wie sich das Selbst und die Welt in der Konfrontation mit dem Fremden bildet und verändert, sei es vor der Sinnlosigkeit der Welt, dem Blick oder der Gewalt der anderen bis hin zur Furcht, der Liebe, der Wut oder der Apathie.

Doch wir müssen uns für eine klarstellende Analogie außerhalb der Phänomenologie nicht noch tiefer in die Abgründe des Existenzialismus begeben. Auch im Behaviorismus und den Sozialwissenschaften lassen sich Selbst- und Weltwerdung im Antwortverhalten nachweisen. So entstehen Lösungsstrategien im Umgang mit der Welt aufgrund des Antwortverhaltens auf einen Anspruch und dessen positive Verstärkung und Belohnung. Im *terminus technicus* des Habitus³³¹ zeigt sich ein weiterer Aspekt gegenseitiger und gemeinsamer Bewährung im interpersonellen Umgang, welcher den gesellschaftlichen Ort und die Möglichkeiten

³²⁵Waldenfels 2015a, S. 75.

³²⁶Hua X, S. 52–69.

³²⁷Hua III.I, S. 182.

³²⁸Als Grundlagenwerk zur Zeit in Husserls Phänomenologie empfiehlt sich: Held 1966.

³²⁹Ebd., S. 41.

³³⁰Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass Waldenfels nicht nur selbst stark von der französischen Phänomenologie beeinflusst ist, sondern dass er einer der Hauptverantwortlichen ist, dass diese im deutschsprachigen Diskurs so prominent vertreten ist. Exemplarisch sei hier auf Waldenfels 1983 verwiesen.

³³¹Siehe Bourdieu 2016.

des Selbstverständnisses prägt. Und dies bleibt nicht auf die strukturelle Fremdheit beschränkt. Auch kulturelle Kontingenz, wie die unterschiedlichen Inhalte des Religiösen und Politischen in verschiedenen Gesellschaften, kann in ihrer „großen“ Funktionalität als stabilisierende Antwort der Gesellschaft gegen Einbrüche und Ansprüche verstanden werden. Diese Funktion der Institutionalisierung für die Gesellschaft ist deshalb „groß“, da sie unsere „kleine“ Funktionalität der Sinnprovinzen strukturell übersteigt. Wir bleiben an die „kleinen“ Erfahrungen der sozialen Akteur:innen im Alltag zurückgebunden, in denen sich das Selbst in der gegebenen Antwort auf Fremdes offenbart.

Diese Konstitution des Selbst aus der Fremde forciert Waldenfels, indem er auf den pathischen Charakter eines Geschehens mit dem Begriff des *Widerfahrnisses* hinweist.³³² Mit dem Widerfahrnis betont er die Form einer Gegenerfahrung, als etwas, das den eigenen Plänen und Erwartungen zuwiderläuft.³³³ Das Selbst ist hier nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis im Umgang mit dem, was sich unserer orientierten Einstellung zur Welt widersetzt. Der Widerständigkeit anderer Akteur:innen kommt dabei eine besondere Rolle zu, worauf uns George Herbert Mead mit dem *me*³³⁴ hingewiesen hat, welches die internalisierten Einstellungen anderer bündelt. Mit Waldenfels lässt sich diese Selbstkonstitution über die Einstellung anderer hinaus erweitern. Nicht nur die Einstellungen, sondern auch das, was sich in sozialen Akteur:innen entzieht, konstituiert das Selbst aus der Unmöglichkeit, nicht nicht mit diesem Entzug umzugehen. Im Übergang vom Patienten zum Respondenten erscheint das Selbst als qualifiziertes Ich. Und ähnlich ist es mit der Welt. Im Antworten, indem sich das Woher vom Wohin scheidet, in dieser *signifikativen Differenz*³³⁵ konstituiert sich unsere Welt. Das Widerfahrnis stellt sich als *Doppelereignis* heraus.

Als Ereignis *widerfährt* es uns, es stößt uns zu und an, hat aber ebenso den Charakter eines Wider(er)fahrenden inne, welches auf bestehende und sich in ihm ausbildende Vermögen referiert.³³⁶ Dieser Doppelcharakter des Widerfahrens ist deshalb wesentlich, da wir darin unseren Anschluss an das Gewohnte und Selbstverständliche finden. Selbst die religiöse Schockstarre, der Verkehrsunfall oder der Anschlag erscheint „vor“ dem Bewährten und Vertrauten als sein Zusammenbrechen. Und auch diese Grenzerfahrungen können unter besonderen Umständen auf ausgebildete Vermögen und Kompetenzen treffen. Doch sie müssen es nicht. Ohne uns hier selbst der Psychoanalyse zu behelfen, erinnert dies an die zentrale Rolle des *Traumas* als ausgezeichnetes Widerfahrnis in der pathologischen Analyse. Das Trauma zeichnet sich maßgeblich durch einen Ordnungskollaps aus, ohne dass es gleich in eine pragmatische Ordnungsneustiftung überführt werden kann.

³³²Vgl. Waldenfels 1994, S. 345 ff.; Waldenfels 2002, S. 98 ff.; Waldenfels 2015a, S. 81 f.; Waldenfels 2024, S. 51.

³³³So nutzt er in *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* Pathos und Widerfahrnis synonym, wie beispielsweise Waldenfels 2004a, S. 47: „Was wir Gegenwart nennen, nistet in dem Spalt zwischen vorgängigem Widerfahrnis und nachträglicher Antwort.“

³³⁴Wir haben die Unterscheidung zwischen *me* und *I* schon im Kapitel *Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte* ausgearbeitet.

³³⁵Waldenfels 1980, S. 86, 129; Waldenfels 1997, S. 18 f.; Waldenfels 2006a, S. 35; Waldenfels 2009, S. 183; Waldenfels 2015a, S. 242, 268 ff.

³³⁶Waldenfels 2009, S. 227.

Auch die Gleichursprünglichkeit von Pathos und Response im Verlauf eines Widerfahrnisses lässt sich besonders deutlich an einer Grenzerfahrung verdeutlichen: Der Schock geht auf eine pathisch-*radikale* Fremdheit³³⁷ zurück, welche durch die responsive Verunmöglichung von Handlung erst in ihrer Radikalität zugänglich wird. Es handelt sich um ein extremes Auseinandertreten von Pathos und Response.³³⁸ Dabei lässt sich dieser radikal-responsive Rückbezug konkret nachvollziehen. Die pathische Fremdheit solch einer Schockerfahrung bestimmt die ganze Form der Erfahrung, es handelt sich um eine Fremdheit auf der Ebene der Erfahrungsweise und nicht des Inhalts, um eine totale und *noetische* Fremdheit. Für die Radikalität stehen weder vorgefertigte Antworten noch habitualisierte Reaktionen bereit, es ist kein bloß Fremdes innerhalb der Ordnung. Es geht auch über die Rolle eines strukturellen und ordnungsstiftenden Fremden hinaus, wie sie sich in der existenziellen Angst oder der inhärenten Gewalt sozialer Verhältnisse zeigt. Bei einer Schockerfahrung solch einer Ernsthaftigkeit kann am ehesten von einem Zusammenbruch der Ordnung gesprochen werden. Der tradierte und auch von Waldenfels referierte Begriff dafür ist das *Chaos*,³³⁹ in dem sich noch keine neue Ordnung ankündigt. Denn in der Unmöglichkeit einer Reaktion, welche sich in extremen Formen bis zur Bewusstlosigkeit ausweiten kann, konstituiert sich das Pathische in seiner außerordentlichen Radikalität durch die absolute Ausgesetztheit. *Das Pathos realisiert sich aus der „responsiven“ Handlungsunmöglichkeit, die Response aus der „pathischen“ Ordnungsunmöglichkeit.*

Doch die meisten Erfahrungen gehen glücklicherweise nicht in dieser Extremform des Zusammenbruchs einer Ordnung auf. Sie machen als Grenzerfahrung jedoch deutlich, wie tief die Erlebnis-Aspekte der Zugänglichkeit und Umgänglichkeit aneinandergeknüpft sind. Eine intentionale Analyse, welche auf die epistemischen Leistungen und die Erfüllung eines Begehrens fokussiert, würde diese nur in ihrer Folge auf die Aneignung hin ausweisen, in der der Zugang-zu-Etwas dem Umgang-mit-Etwas vorausgeht. In der responsiven Analyse bleibt die *Fremdheit* des Eindrucks – als Zugänglichkeit – fest an die *Vertrautheit* der Handhabung – als Umgänglichkeit – gebunden. Diese Bindung der responsiven Phänomenologie ist es, die es uns erlaubt, Fremdheit und Vertrautheit als unsere beiden großen Paradigmen der Analyse in konstitutiver Abhängigkeit zu halten.

Warum bedarf es jedoch überhaupt der Parameter von Fremdheit und Vertrautheit für unsere Analyse? Haben wir mit Pathos und Response nicht die grundlegenden Aspekte der Erfahrung schon ausgewiesen? Damit Pathos und Response sich in ihrer Ordnungsfunktion im Erkenntnisstil wiederfinden, müssen sie sich in ihrem Ergebnis auf einer „gleitenden Skala“ unterhalb des Erkenntnisstils abbilden lassen.³⁴⁰ Doch damit kann keine Gewichtung von Pathos und Response gemeint sein, da diese nicht quantifizierbar sind. Insofern man ausschließlich auf Pathos und Response referiert, lässt sich über den Erfahrungsraum nur wenig sagen. *Jedoch kann aus der diastatischen Verschränkung von Pathos und Response*

³³⁷Waldenfels 1997, S. 78; Waldenfels 1999, S. 185.

³³⁸Waldenfels 2015a, S. 121.

³³⁹Waldenfels 2002, S. 276–285.

³⁴⁰Vgl. Waldenfels 1985, S. 137: „Die Ordnungsfunktion bildet eine gleitende Skala, kein starres Gerüst.“

als Methode das Fremd- und Vertraut-Werden in wesentlicher gegenseitiger Abhängigkeit beschrieben werden. In der Fremdheit und Vertrautheit geschieht nicht etwas *in* der Welt oder *in* unserem Bewusstsein, es geschieht etwas *mit* der Welt und *mit* uns, das sich am mittleren Bereich variabler Ordnungen wie dem Leib oder dem Ritual nachzeichnen lässt. Der intersubjektiv informierte Horizont des Widerfahrnisses, welcher sich schon in der Unterscheidung von Alltag, dem Politischen und dem Religiösen aufweisen lässt, kann aus der „reinen“ responsiven Analyse des Widerfahrnisses nicht erschlossen werden. Für die Erscheinung *des:der* Anderen und dem Erscheinen *mit dem:der* Anderen sind Fremdheit und Vertrautheit maßgebliche Anhalts- und Ausgangspunkte, an denen sich das Widerfahrnis im responsiven Nachvollzug öffnet.

Wir hatten der Frage der Kontextsensitivität, unserer Interpretation der Sinnprovinz und der Hinzunahme von Bernhard Waldenfels die Begriffe der Fremdheit und Vertrautheit eine Weile zur Seite gestellt. Mit neuem Werkzeug im Gepäck können wir an die Einleitung des Kapitels *Die sozialtopologische Epoché und die Performativität* anschließen, in der wir jenen zuletzt begegnet sind. Dort hatten wir festgehalten, dass *Fremdheit und Vertrautheit Dinge, Menschen, Ideen, Wünsche, andere Affekte u. v. m. vor dem Horizont der Zugänglichkeit – zwischen Eigenem und Fremden – und der Umgänglichkeit – zwischen Vertrautem und Unvertrautem – vorstellen. In der affektiv erlebten Fremdheit und Vertrautheit gliedert sich die gemeinsame Lebenswelt in graduell aufeinander bezogene Heim- und Fremdwelten handelnder Subjekte.* Es sind Weisen des Erscheinens, welche an das deskriptiv zugängliche Verhalten gebunden bleiben. Und als Aspekte des Verhaltens sind sie pathisch-responsiv eingefasst. Dabei können andere Aspekte des Widerfahrnisses die Einschätzung von Fremdheit und Vertrautheit bereichern, insbesondere andere Affekte und Emotionen. Nehmen wir die Vertrautheit der Furcht oder deren versuchte Überwindung, wie sie sich im „anziehenden“ Erproben der fürchterlichen Unzugänglichkeit oder möglichen Umgänglichkeit des Gefürchteten ausdrückt. Hier wird es der Furcht in der Begegnung nicht gestattet, dass sie weiterhin an uns vorbeizieht und sich in der Nichterfüllung verstärkt.³⁴¹ Ebenso kann sich aber auch kompensierendes Verhalten ausbilden, welches die Furcht konserviert. Dazu zählen pathologisierte Ausweichbewegungen des Körperschemas wie auch institutionalisierte moralische oder materielle Raumaufteilungen, wie (un-)überschreitbare Schwellen und Grenzen, Übergangsrituale oder die habituelle Koordination des Verhaltens in Zusammenkünften, in denen sich der Ort der Furcht ausbreitet und vervielfacht. Viele dieser Widerstände zeigen sich erst in der Fremdheit und Vertrautheit des Umgangs. Für eine kulturhistorische Analyse, die sich vornehmlich um die variablen Ordnungen kümmert, kann die Strukturierung hier enden. Für unsere Frage nach performativer Vergemeinschaftung, welche sich im Fahrwasser der Soziologie bewegt, bleibt der Kontext jedoch zu konkret. Um die inneren und äußeren Konflikte der Zugehörigkeit nachzuzeichnen, ziehen wir von der Fremdheit und Vertrautheit der variablen Ordnungen Rückschlüsse auf die funktional-stabilisierten Sinn-Ordnungen der Sinnprovinz und der begleitenden

³⁴¹ Ahmed 2014, S. 67.

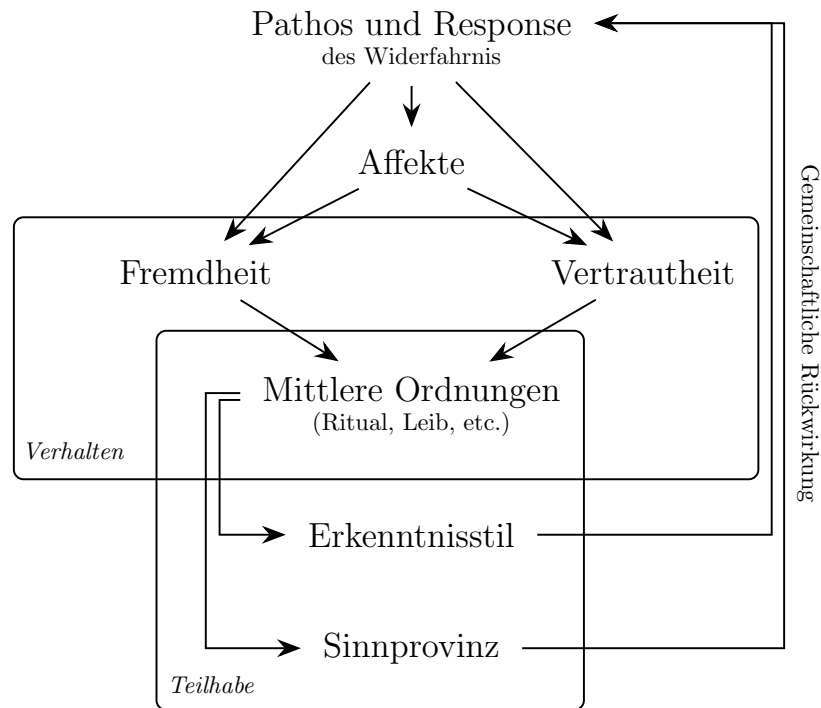
Erfahrungs-Ordnungen des Erkenntnisstils. Wir nehmen das Korrelationsverhältnis zwischen diesen nicht einfach an, sondern weisen es in der Fremdheit und Vertrautheit des Leibes sowie in den Formen der Habitualisierung und Sedimentierung dieser nach.

In deren Funktion für das inter-subjektive Erlebnis des Alltags verlassen wir trotz dieser meta-soziologischen Abstraktion nie den Boden unserer Beschreibung und bleiben an das Widerfahrnis in seinen Möglichkeiten und Grenzen zurückgebunden. Auch die „innere Logik“ der Sinnprovinz und die spezifische Erfahrungsweise des Erkenntnisstils zielen in unserer Untersuchung nicht auf den Zugang zum göttlich Transzendenten oder auf die Konstitution eines Gruppensubjekts. Vielmehr interessiert uns die Art und Weise, wie sie als gemeinschaftliche Prägung die responsive Analyse von alltäglichen und außeralltäglichen Erfahrungen präzisieren und Einblicke in außeralltägliche Erfahrungsräume öffnen. Hier schließt sich unser methodisch-zirkuläre Analyse des Widerfahrnisses. Ausgehend von der Beschreibung der Erfahrungsweise mittels Pathos und Response weisen wir Aspekte der Fremdheit und Vertrautheit nach, die sich in variablen Ordnungen des Leibs, der Architektur, der Kleidung, des Ablaufs der Versammlung u. v. m. sedimentieren. In der Variation der Erfahrungsweisen bergen wir die unveränderlichen Aspekte, die sich als gemeinschaftlich stabilisierte Erfahrungsstrukturierung im Erkenntnisstil und der Sinnprovinz ausdrücken. Dieses Strukturierungsangebot präzisiert die pathisch-responsive Analyse und bestätigt sich gleichermaßen in ihr. Es handelt sich so nicht um einen Zirkelschluss, sondern um eine umfängliche Beschreibung, die in der Wiederholung eine methoden-interne Falsifizierbarkeit aufweist. Doch auch neue und sich verändernde Umgangsformen werden zugänglich, worin sich die gemeinsame Veränderung von Fremdheit und Vertrautheit deskriptiv einholen lässt.

Wir bleiben an jeder Stelle unserer Untersuchung *phänomenologisch kritisierbar*. Die Verbindungen von pathisch-responsiver Fremdheit und Vertrautheit über die variablen Ordnungen hin zur Sinnprovinz und zum Erkenntnisstil stützen sich auf das deskriptive Evident-Machen. Phänomenologische Beschreibung hat zum Kern, eine Weise der Darstellung zu finden, der nicht mit gutem Gewissen widersprochen werden kann. Hier zeigt sich der größte Kontrast zu einer Spiel-Philosophie, die sich auf das formale Absichern der eigenen und Widerlegen fremder Argumente versteift. Wir zielen demgegenüber auf eine empirisch-belastbare Beschreibung performativer Vergemeinschaftung, deren Kritik sich maßgeblich aus der Variation der Erfahrungen und der Phänomene speist. Der in der Abbildung explizierte Strukturierungsvorschlag stellt insofern keinen gesetzmäßigen Zusammenhang dar. Dass sich in Versammlungen und Zusammenkünften die Fremdheit und Vertrautheit gegenüber dem Selbst, gegenüber anderen Akteur:innen und gegenüber der Welt verändert, ist unabhängig vom hier skizzierten Durchlauf. In der methodischen Zirkularität soll vielmehr nachgezeichnet sein, wie affektive und responsive Aspekte der individuellen Erfahrung und die gemeinschaftliche Strukturierung des Erfahren-Könnens aufgrund gemeinschaftlicher Erfahrungen in Bezug bleiben.

Dies lässt sich an einem Beispiel gut erläutern. Im letzten Kapitel hatten wir unter dem

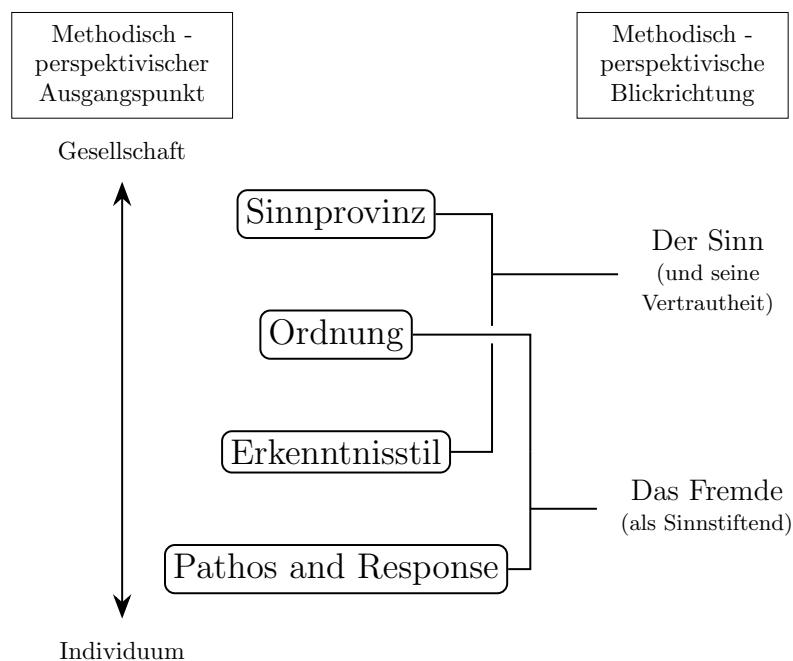
Abbildung 2.8: Responsiv-phänomenologische Analyse gemeinschaftlicher Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit



Unterpunkt (3.3) *Ausschließende Selektivität* einen wesentlichen Aspekt des Ordnungsgeschehens dargestellt. Wir können den Ausschluss als Strukturierung in der Relevanzepoché des Erkenntnisstils und dem konkreten Inhalt der Sinnprovinz zwar ausweisen, die Selektion selbst wird darin jedoch nicht deutlich. Diese zeigt sich erst im Durchgang eines Widerfahrnis. Beispielsweise, wenn die gläubige Kirchenrestauratorin beim Reparieren der Marienstatue wie selbstverständlich mit dieser umgeht und gerade nicht von der religiösen Berufung der Mutterschaft ergriffen ist, sondern sich dem abzeichnenden Riss im Rücken der Statue zuwendet. Das Responsorium zeigt sich affektiv in der Vertrautheit des Umgangs; die Planung und Durchführung des Reparaturvorgangs in der Berufseinstellung ist gerade dadurch möglich, dass nicht die symbolische Relevanz der Materialschwäche in religiöser Einstellung in den Blick gerät. Doch wenn bewährte Handgriffe versagen, der Riss sich trotz aller Kunstfertigkeit von neuem öffnet und sich keine handwerkliche Vertrautheit mit der Situation einstellt, bricht eine strukturelle Fremdheit ein, die sich nur aufgrund ihres selektiven Ausschlusses als Fremdheit konstituiert. Das Ordnungsgeschehen verschiebt sich hin zur variablen Ordnung einer göttlichen Offenbarung, in der sich die religiöse Grenzziehung gerade im selektiven Ausschluss der Relevanz einer profanen Materialschwäche zeigt. Indem eine „profane“ Reparatur unmöglich erscheint, öffnet sich die Möglichkeit der symbolische Bedeutung einer Offenbarungs-Erfahrung. Eine Überschneidung der Berufsordnungen und der religiösen Ordnung ist aufgrund des konstitutiven Äußerlichkeit kaum denkbar. Um die Exklusion und Inklusion des jeweiligen Ordnungsgeschehens auszuweisen und deren Effekt nachzuzeichnen, bleiben wir auf die erfahrene Fremdheit und Vertrautheit im handelnden

Umgang zurückgeworfen, inklusive des Umgangs mit Ideen, Idealen und Vorstellungen. Die entscheidenden Verbindungen zwischen Waldenfels und Schütz sind somit ausreichend ausformuliert: Mit Sinnprovinz als Zielräume der Vergemeinschaftung und Pathos und Response für den verstehenden Nachvollzug von Fremdheit und Vertrautheit werden wir sowohl der kontextsensitiven Vergemeinschaftung gerecht als auch den bruchlosen Übergängen der Einstellungen und der Varianz von Erfahrungen und Widerfahrnissen. Dies wird durch eine gegenseitige Annäherung der beiden Ansätze von Schütz und Waldenfels möglich, welche die Sinnprovinzen in der Konstitution ihres Inhalts mit der responsiven Beschreibung variabler Ordnung bespielt und so den Erkenntnisstil auf eine pathisch-responsive Erweiterung zum Fremden hin öffnet. Es verschränken sich beide Ansätze in folgendem Verhältnis:

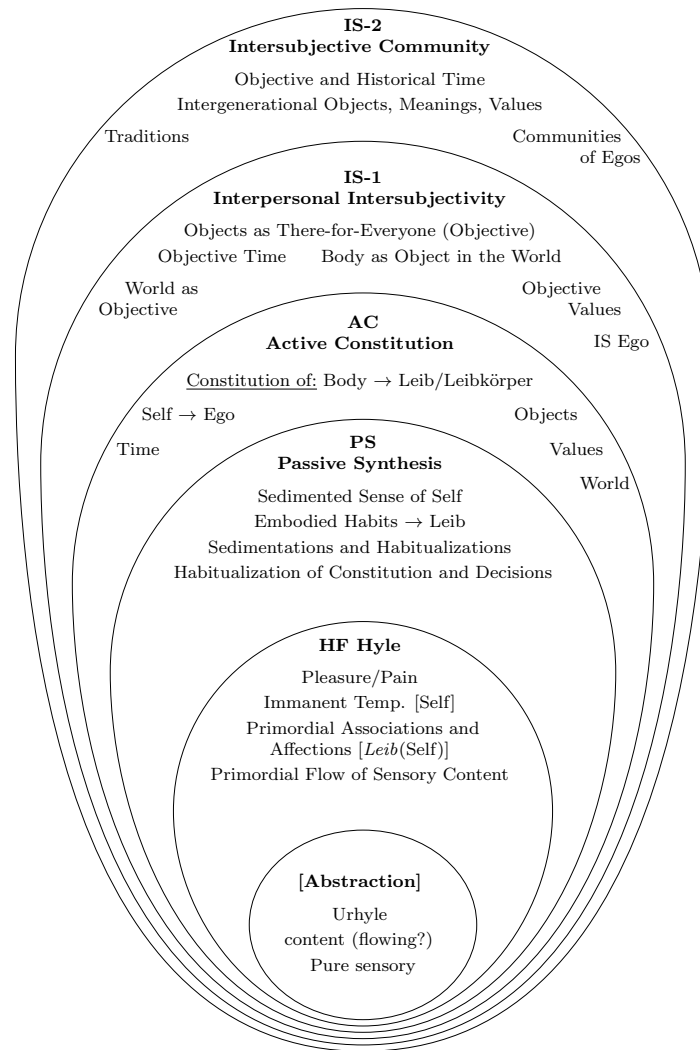
Abbildung 2.9: Verhältnis zwischen Sinnprovinz, Ordnung, Erkenntnisstil und Pathos/Response



Auch wenn wir mit dieser systematischen Verschränkung einen Großteil unseres phänomenologischen Arbeitsmaterials erschließen können, werden wir auf weitere phänomenologische Zugänge zurückgreifen. Dies wird besonders an dem Mitvollzug unterschiedlicher empirischer Zugänge deutlich, welche sich näher an Husserls Theorie der Intentionalität orientieren. Husserl-Kenner:innen liefern zahlreiche reichhaltige Zugänge, mit denen auch intersubjektive Erfahrungen abgebildet werden können. Lanei Rodemeyer³⁴² hat beispielsweise eine beeindruckende Übersicht zu den synthetischen Leistungen des Bewusstseins im Werk von Husserl vorgelegt, welche deutlich macht, dass mit der Intentionalität auch interpersonale und gemeinschaftliche Erfahrungen zugänglich werden.

³⁴²Rodemeyer 2020, S. 238.

Abbildung 2.10: Levels of constitution in Husserl by Lanei M. Rodemeyer



Die besondere Stärke dieser Systematisierung ist darin auszumachen, dass die subjektiven und intersubjektiven Leistungen im Allgemeinen abgebildet werden. Wo wir den Erkenntnisstil nur deskriptiv nachzuweisen wissen, ließe sich mit Rodemeyer die Teilhabe auf die Synthesen und die Konstitutionsprozesse zurückführen. Dies wäre sogar im Einklang mit unserer sozialtopologischen Epoché, da auch hier die eigentlichen Sinninhalte außen vor bleiben, auch wenn den reflexiven Prozessen sicherlich ein größeres Gewicht beigemessen werden müsste. Und auch unser methodischer „Durchgang“ lässt sich hier nachzeichnen, ausgehend von der responsiven Analyse (HF) von Sedimentierung und Habitualisierung (PS) über personale (AC) und interpersonale (IS-1) variablen Ordnungen bis hin zu gemeinschaftlichen Traditionen und Überzeugungen „innerhalb“ der Sinnprovinzen (IS-2). Auch hier zeigt sich demnach, dass die responsive Analyse als Parallelaktion die intentionale Analyse begleiten kann.

Die größte Schwäche dieses Zugangs – welche zugegebenermaßen nur eine Schwäche für unsere Frage der performativen Vergemeinschaftung darstellt – haben wir mit Michel Henrys Kritik an der Intentionalität als bloße „Äußerlichkeit“ oder Ekstasie des reinen

Bewusstseins schon benennen können.³⁴³ In der methodischen Situation, in der es für das Bewusstsein nur ein Erscheinen gibt, bleiben die Mitakteur:innen ebenso auf ihr Erscheinen in der Erfahrung reduziert. Hier ist das gegenseitige Verständigen auf epistemische Fragestellungen des letztendlich vereinzelter Subjekts beschränkt, dem sich auch schon René Descartes widmete. Der Erkenntnisstil realisiert sich zwar auch nur in den Einstellungen und Erfahrungen einzelner Subjekte, entwickelt jedoch seinen deskriptiven Mehrwert genau dort, wo er mehr oder weniger konsistent einer Gruppe von Akteur:innen zugesprochen werden kann und deren Koordination miteinander erhellt. Rodemeyer verfolgt eine strengere Phänomenologie in dem Sinne, dass sie näher an Husserl subjektive Bewusstseinsleistungen nachvollzieht. Und auch wir können und müssen dieses Leistungsvermögen für unsere Untersuchung annehmen. Demgegenüber ist es mit der responsiven Phänomenologie möglich, eine besondere Nähe anderer Akteur:innen nachzuvollziehen, die sich aus deren Entzug erklärt. Im *Ko-Pathos* und der *Ko-Response* lässt sich eine Selbst- und Weltgenese nachvollziehen, welche nicht vor einer unüberbrückbaren Mauer des Verstehens beginnt, sondern in der Kohabitation, in der:die Andere immer schon die Welt affirmativ und selbstverständlich mitbewohnt. Auch wenn der Waldenfels'sche Schwerpunkt der Fremdheit anderes erwarten ließe, können wir in der Zuwendung zum fremden Beitrag innerhalb der Konstitutionsprozesse des Widerfahrnisses eine genuin teilhabende Genese von Sinn abbilden, in der uns die Welt gemeinsam und miteinander fremd und vertraut wird.

³⁴³Siehe Henry 2003.

2.4 Gemeinsam Fremdheit und Vertrautheit bezeugen: responsive Phänomenologie und geteilte Erfahrungen

Wir hatten unsere Grundlegung in der responsiven Analyse des vorherigen Kapitels mit dem gemeinsamen Fremd- und Vertraut-Werden der Welt abgeschlossen. Doch von welcher Welt sprechen wir hier eigentlich? Die Strukturierung des gesellschaftlichen Sinns, welche mit den Sinnprovinzen festgehalten wurde, stellt ja selbst eine Kultur- und Bewusstseinsleistung dar, die auf der Teilhabe an der Welt beruht. Die Konstitution und die Verhältnisse dieser Teilhabe sind darin jedoch nicht geklärt. Wir haben sie bisher in der Prämisse von Schütz, dass mit uns ähnlich bewusstseinsbegabte Menschen die Welt bewohnen,³⁴⁴ gesetzt und angenommen. Im Folgenden wollen wir mit einer Theorie des *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* diese Leerstelle füllen. Darauf aufbauend können intersubjektive Fremdheit und Vertrautheit im Zwischenraum näher betrachtet werden.

Zwei Argumentationsstränge dieser Arbeit werden hier zusammengeführt. Zum einen greifen wir die Unterscheidung unterschiedlicher Varianten der Fremdheit auf, welche im Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens* schon vorgeschlagen wurden, und zeigen deren Folge für intersubjektive Erfahrungen. Zum anderen schlagen wir eine alternative Annäherung an die „direkte“ Erfahrung des:der Anderen vor, welche im Erkenntnisstil schon angeklungen ist: die Rolle des Miterfahrens fremden Verhaltens im vertrauten und geteilten Handlungsraum. Darin werden verstärkende und abschwächende Zusammenhänge der Aufmerksamkeit und der Erfahrungsintensität nachgezeichnet. So ergeben sich genuine Momente der Teilhabe und Gemeinsamkeit. Abschließend mündet unsere Bestimmung darin, Fremdheit und Vertrautheit für den intersubjektiven Problemraum in ein produktives Verhältnis zu setzen, worin diese nicht als antinomisch-gegenüberliegende Begriffe erscheinen, sondern deren gegenseitige Verschränkung und gemeinsame Konstitution und Transformation nachvollziehbar wird. So hat auch schon Husserl diese eigene Sinnlichkeit des Miterfahrens ausgewiesen. Neben der kommunizierenden Verständigung ist der Begegnung ein grundlegendes „passives“ Miterfahren als Bewusstseinstatsache eingeschrieben:

Jeder einzelne hat seine Sinnlichkeit, seine Apperzeptionen und bleibenden Einheiten; die kommunizierende Vielheit hat gewissermaßen auch eine Sinnlichkeit, eine bleibende Apperzeption und als Korrelat eine Welt mit einem Unbestimmtheithorizont. Ich sehe, ich höre, ich erfahre nicht nur mit meinen Sinnen, sondern auch mit denen des Anderen, und der Andere erfährt nicht nur mit seinen, sondern auch mit meinen Sinnen; das geschieht durch Übermittlung der Kenntnisnahmen. Und das ist nicht bloß eine objektive Rede, sondern eine Bewusstseinstatsache, für mich und für jeden Anderen, etwas, was für mich beständig wirksam ist in meinem Verhalten, schon in dem in der Sphäre

³⁴⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 30.

meiner Passivität, meiner Affektion und blossen Rezeption. Wir richten uns alle danach in unserem sinnlichen Leben, wir richten uns nach „unseren“ und ein jeder nicht nur nach seinen Erfahrungen. *Hua XIV, S. 197*

Eine Folge der von Husserl hier angesprochene Ausrichtung an anderen im sinnlichen Leben konnten wir schon vorstellen: In der Umgewichtung der Sinnprovinzen von deren Inhalten hin auf die kompensatorische Funktion für den Alltag zeigen sie sich deutlicher als Ergebnis und Ermöglichung gemeinsamer *Orientierung*. Sie stellen als Struktur der Lebenswelt einen Horizont der Teilhabe, welcher unser Handeln leitet. Neben dieser Gemeinsamkeit in der „äußeren Fremde“ gründet eine performative Vergemeinschaftung in gemeinsamer Fremdheit und Vertrautheit auch auf der „inneren Fremde“ des Selbst und dessen Konstitution aus dieser. Zahlreiche Anhaltspunkte für diese zeigen sich schon in Husserls „passiven“ intersubjektiven Selbstkonstitution und der „responsiven“ *Internalisierung fremder Einstellung*³⁴⁵ durch George Herbert Mead aus unseren Vorüberlegungen im Kapitel *Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte*. Hier klingt die „Folge“ der Diastase an, welche uns in der Gleichursprünglichkeit der Patientin und Respondentin zu einem *geteilten Selbst*³⁴⁶ werden lässt, das nie ganz bei sich ist. Ein weiterer Schwerpunkt kann mit Sophie Loidolts phänomenologische Aufarbeitung Hannah Arendts vorgestellt werden, welche der Sichtbarkeit ein Kapitel widmet: „To Be a Self Means to Appear“.³⁴⁷ Wir sind weder *in* der Welt, welche ontologisch vorgegeben, kognitiv konstruiert oder simuliert ist, noch sind wir parallel mit der Welt im Widerfahrnis konstituiert und fein säuberlich getrennt. Wir sind *von* der Welt in dem Sinne, dass auch unser Wesen nicht dessen Quelle im Erscheinen unterlaufen kann. Im öffentlichen Sprechen und Handeln – als das für Arendt paradigmatisch-politische – können wir anderen und auch uns selbst in einer Weise erscheinen, welche die Freiheit und Einzigartigkeit des Selbst realisiert und in der wir nicht auf vorgefertigte Zuschreibungen reduziert sind.³⁴⁸ Als *Vollzug der Pluralität* in gegenseitiger Sichtbarkeit ist es die maßgebliche Aktivität einer *interaktiven* Selbstkonstitution,³⁴⁹ die deutlich die Rollenzuschreibungen des alltäglichen Lebens unterläuft, ohne damit die Weltlichkeit im Fremden ganz aufzugeben. Erst in diesem „starken“ Erscheinen begründet Arendt das bloße *Faktum der Pluralität*³⁵⁰, welches analog zu Schütz’ Prämisse festhält, dass wir mit *anderen* Menschen die Welt bewohnen. Hier zeigen sich unterschiedliche Facetten der Selbstkonstitution aufgrund einer dezidiert phänomenologischen Einsicht, welche Dan Zahavi treffsicher ausformuliert. Eine philosophische Auseinandersetzung mit Intersubjektivität lässt sich nicht auf einem einzigen Fundament aufbauen. Nur aus den sich wechselseitig erhellenden und ineinander verschränkten Bereichen „Selbst“, „Andere“ und „Welt“ wird Intersubjektivität verständlich.³⁵¹ Unab-

³⁴⁵Mead 1972, S. 173–178.

³⁴⁶Waldenfels 2015a, S. 85.

³⁴⁷Loidolt 2018, S. 73.

³⁴⁸Arendt 2011, S. 165.

³⁴⁹Loidolt 2019, S. 168.

³⁵⁰Arendt 2011, S. 14.

³⁵¹Zahavi 2001, S. 166.

hängig davon, von welchem der drei Begriffe die jeweilige Analyse der Intersubjektivität ausgeht, die anderen beiden zeigen sich immer am Horizont.

Wie die Hinzunahme Arendts hier erahnen lässt, finden wir im Ausgangspunkt des pluralen Auftretens eine Beschreibung der Welt, welche unserem Motiv performativer Vergemeinschaftung deutlich entgegenkommt. Dies stellt in gewisser Weise ein Bruch mit Husserls Vorschläge des Anderen als *alter ego*³⁵² in der Welt sowie der Lebenswelt als gemeinsamer *Index*³⁵³ dar, welche für die Phänomenologie der Intersubjektivität unverzichtbar sind. Dessen Analysen sind jedoch maßgeblich aufgrund deren Erweiterung und Überwindung in den nachfolgenden Generationen an Phänomenolog:innen für die Intersubjektivität wesentlich. Das wohl prominenteste Beispiel ist der leibliche Neuanfang durch Maurice Merleau-Ponty und der ethische Ausgang im Antlitz des:der Anderen bei Levinas. Waldenfels wurde durch beide maßgeblich beeinflusst. Als dritte versuchte Überwindung kann Heideggers „ontologisierende“ Antwort eines Daseins des – überraschend isolierten – Selbst als In-der-Welt-sein gelten. In produktiv-kritischer Abstandnahme zu diesem lässt sich Arendts *Von-der-Welt-sein* verstehen. Ihr Gegenvorschlag der *Pluralität*³⁵⁴ übersteigt jedoch in seiner gesellschaftskritischen Ausrichtung unsere Fragestellung merklich. Nichtsdestotrotz orientieren wir uns in unserer Darstellung des *Zwischenraums gemeinsamen Handelns* an der Selbst-Genese aus dem „Inneren“ der Interaktion, die Sophie Loidolt im Anschluss an Arendt verdeutlicht:

What comes to pass in this state is the reality of sharing of a world in modes of interaction and the appearance of irreducible and unique selves within this process, including one's own self. This is not just one more phenomenon or one mode of Being among others. It amounts to a third region or realm which can neither be integrated into a reflective perspective on consciousness, nor into an existentially lonely struggle over Being – rather, it transcends them both. By taking actualized plurality as its core phenomenon, phenomenology starts its reflections from the „inside“ of a common experience. *Loidolt 2018, S. 65*

Dabei geben wir nicht die Erste-Personen-Perspektive auf, sondern versuchen, wie Loidolt weiter anmerkt, von mehreren Perspektiven in ihrem Wechselverhältnis auszugehen. In der pathischen Fluchtrichtung der Vergemeinschaftung ist auch das Hauptargument gegen mögliche solipsistische Vorwürfe gefunden. Dabei können wir von unserer Strukturierung des gesellschaftlichen Wissens hinunter bis zu unserer Begründung im radikalen Fremden diesem Vorwurf, dem sich die Phänomenologie allgemein ausgesetzt sieht, begegnen. Im Kontext der Sinnprovinzen haben wir schon das intersubjektiv-historische Gepäck anderer sozialer Akteur:innen eingeholt, wobei nicht auf explizite kulturelle Errungenschaften verwiesen wurde, sondern auf die grundlegende Erfahrungsweise und die dafür

³⁵²Hua I, S. 121–175.

³⁵³Hua VI, S. 175 f.

³⁵⁴Siehe zum Verhältnis Arendts zu Heidegger Loidolt 2018, S. 30–35. Ihr konstitutiver Schwerpunkt der Pluralität stellt eine direkte Antwort auf das isolierte Selbst Heideggers dar, paradigmatisch in dessen Sein-zum-Tode, welches als „letzter Weg“ dem Sprichwort zufolge allein begangen werden muss.

notwendige „Vorarbeit“ am Sinn:

Sinnprovinzen können als gemeinsames Fundament Zugänge und Umgangsformen, Berufseinstellungen und abgestimmte Prozedere bereitstellen, welche sich im alltäglichen oder außeralltäglichen Verkehr realisieren. Wir erinnern uns an die Viertel einer mittelalterlichen Stadt als Aufteilung einer handlungsorientierten Wirklichkeit, aber genauso an die wissenschaftliche *community*, gesellschaftliche Subkulturen und eben auch politische und religiöse Gemeinschaften. Doch ist dieses vermeintlich Gemeinsame das kartografische Arbeitsergebnis des eigenen Weltzugangs, sicherlich mit vielen Schildern und Entfernungsangaben durch andere Akteur:innen, aber in letzter Konsequenz bleibt es unsere private Orientierung:

Die Lebenswelt wird mit Hilfe des Wissensvorrats ungefähr so erfaßt, wie man sich in einer Landschaft mit Hilfe von Karten zurechtfindet. Die Zeichenerklärungen, Ortsbezeichnungen usw. sind der jeweils vorherrschenden „objektiven“ Geographie entnommen. Die Auswahl der Karten und vor allem auch des jeweiligen Maßstabs ist jedoch subjektiv motiviert.

Schütz und Luckmann 2017, S. 249 f.

Schon mit dem ersten Blick in die Welt ist den Leistungen anderer in der „objektiven“ Geografie der Gesellschaft nicht zu entgehen. Die Geburt selbst stellt schon eine Kulturleistung dar. Zugänglich sind jedoch nur die Ergebnisse der „angewandten“ Orientierung anderer, nicht die Markierungen auf *deren* Pergament, nicht deren Bewusstseinsinhalte, welche als Grundlage deren Orientierung dienten und dienen. Die Motive zur Elternschaft, genauso aber politische oder religiöse Motive bleiben uns in ihrem „eentlichen“ Inhalt immer entzogen, im Guten wie im Schlechten. Und wenn wir ehrlich auf unser eigenes Karteninventar blicken, zeigen sich viele blickführende Orientierungen, Pläne und Ausflüge, die ohne eine originäre Zugänglichkeit zum eigenen Kartenschatz auszukommen scheinen. Die Welt ist durch menschliche und nichtmenschliche Vorfahr:innen Jahrtausende zurückreichend vorstrukturiert und kultiviert. Nur an diesem Relief finden sich Landmarken, in deren Verhältnis wir uns verorten können.³⁵⁵ Dieser gemeinsame Boden ist zwar kein Garant dafür, dass von einem gemeinsamen Pathos gesprochen werden kann, jedoch verorten wir uns in einem Raum, dessen Landmarken Ergebnisse gemeinschaftlicher Handlungen sind.

Das Pathos ist nirgends im Zwischenraum zu finden, damit wäre die Radikalität seines Entzuges verkannt. Das „Wovon“ des Getroffen-seins, wie schon ausgeführt, ist Ergebnis des diastatischen Auseinandertretens. Das Pathos ist nicht vorher schon irgendwo *da*. Im gemeinsamen Widerfahrnis tritt weder das Selbst noch der:die Andere als Subjekt dem Pathos entgegen. Erst im orientierenden Antworten konstituiert sich das gemeinsame Wovon und wir uns als Patient:innen in Teilhabe. In der gleichen oder abweichenden Orientierungsrichtung und der gleichen oder abweichenden Antwortbewegung wird die

³⁵⁵ Und alles von nichtmenschlichen Tiere über Pflanzen bis hin zu Gestein und Mineral wird im Kontext des *new materialism* in dieser Vorstrukturierung durch politische Mitsprache gewürdigt.

Selbstverortung ins Verhältnis zum Ort der anderen gestellt.

Doch auch diese gegenseitige Anpassung, diese Synchronisation oder Asynchronie im Antworten ließe einseitige Wirkungsverhältnisse zu, je nachdem, wer in der gemeinsamen Response das Wort vorgibt. Nicht das Resultat ist es, von dem die Vergemeinschaftung ausgeht, nicht das performativ gesprochene „Wir“ stellt dessen Ausgangspunkt dar. Auch Sartres Vorschlag einer Austauschbarkeit der Sprecher:innen in der *regulativen Dritten* hilft hier nicht, welche jede:n Pariser:in zum Ausruf des Sturms auf die Bastei hätte bewegen können.³⁵⁶ Der „Anfang“ des Miteinanders ist ebenso wenig solipsistisch beim Mir des Antwortens oder in der Alterität bei der Anerkennung der anderen zu suchen, er liegt nicht in der vorläufigen Existenz einer spezifischen gemeinsamen Praxis, akt-performativ in unserer gegenseitigen Spiegelung und noch weniger deterministisch in der Struktur der gemeinsamen Welt. Der gemeinsame Nenner findet sich nicht innerhalb der Ordnung, sondern liegt im ordnungsstiftenden Moment selbst: „Die responsive Individuation lässt verschiedene Grade an Gemeinsamkeit zu; sie selbst steht aber im Bann dessen, was sich uns gemeinsam entzieht.“³⁵⁷ Der gemeinsame Entzug, die gemeinsame Abhängigkeit offener und fremder Stiftung für die geteilte Erfahrung ist es, bei dem die Gemeinschaft ihren Anfang nimmt. Es ist, phänomenologisch gesprochen, so weit wie nur irgend möglich entfernt von dem Selbst oder Subjekt, welches als mögliche Quelle eine solipsistische Unterstellung nahelegen würde.

Auch wenn dies uns gegen Missverständnisse wahrt, ist im gemeinsamen Entzug – *qua* seiner Unzugänglichkeit – jedoch noch wenig erklärt. Der Bredouille, dass auch das „gemeinsame Wovon“ des Pathos nur nachträglich in der Response zum Ausdruck kommt, entgehen wir damit nicht. So bleibt uns nichts anderes übrig, als den Übergang von Ko-Patient:innen zu Ko-Respondent:innen im Zwischenraum gemeinsamen Handelns nachzuvollziehen.³⁵⁸ Darin trotzen wir nicht nur dem Solipsismus. Denn würden wir auf die „weichere“ Unvertrautheit setzen, würden wir schon in unserem gemeinsamen Handlungsraum beginnen. Hier zeigt sich die gerechte Kritik an einer bloß *relativen Fremdheit*, die Waldenfels an Schütz richtet,³⁵⁹ der sich durch eine deutliche Tendenz zur Auflösung des Fremden im Gemeinsamen und Vertrauten auszeichnet. Indem wir dem bloß Unvertrautem innerhalb der Sinnprovinzen auch das pathisch radikal Fremde an deren Grenzen gegenüberstellen, können wir beispielsweise auch extreme Formen der Ausgeschlossenheit besprechen.³⁶⁰ Wenn wir uns mit der Vorzugsstellung des Alltags, der Rolle der Sinnprovinzen und

³⁵⁶ Sartre 1978, S. 405 f.

³⁵⁷ Waldenfels 2015a, S. 94.

³⁵⁸ Ebd., S. 94.

³⁵⁹ Waldenfels 2003, S. 179.

³⁶⁰ Siehe ebd., S. 181 f., in der er auf die Normalisierungstendenz etablierter Denkkordnungen hinweist. Doch trifft der Einwand auch auf die Grenzen des Beschreibbaren selbst zu, wobei die industrielle Mordmaschine des Naziregimes als Ausschluss aus der Menschengemeinschaft nicht ausgenommen ist. Auch wenn nicht jede Vergemeinschaftungstheorie diese erklären können muss – wozu auch wir nicht ansetzen – dürfen historische Ereignisse menschlichen Handelns auf dem Fundament der Beschreibung nicht undenkbar werden. Im nicht-besprechen-können setzen wir dem Widerfahrnis die Gefahr des Vergessens aus, was, wie wir Sara Ahmed zustimmen, eine Wiederholung der Gewalt darstellt, siehe Ahmed 2014, S. 33.

der responsiven Analyse variablen Ordnungsgeschehens methodisch-strukturelle Grenzen setzen, bleiben wir auf der Ebene des gemeinsam Erfahrbaren so offen, wie es die wechselhafte und unvorhersehbare Menschheitsgeschichte verlangt. Ohne die sinnprovinzielle Vorstrukturierung würden wir auf der Ebene der Anekdote oder des vereinzelten Beispiels bleiben, was sicherlich einen hohen deskriptiven Wert hätte, jedoch als Phänomenologie *einer* Vergemeinschaftung anstelle von Anleitung und Strukturierung eine bloße Analogie liefern würde.

Um dem inhärenten Allgemeinheitsanspruch gerecht zu werden, welchem aufgrund der Sinninhalts-Unabhängigkeit performativer Vergemeinschaftung kaum ausgewichen werden kann, begehen wir eine von Waldenfels weitestgehend unbegangene Nebenstraße. Im Folgenden legen wir Ko-Pathos und Ko-Respondenz im Nachvollzug geteilter und gemeinsamer Zeugenschaft frei. Zwar kündigt sich diese Abkürzung in seinem Werk *Sozialität und Alterität* am Beispiel des Kriegsausbruchs³⁶¹ an, lässt jedoch den weiteren Verlauf offen. An anderer Stelle weist er auf die Körperlichkeit und Öffentlichkeit des redenden Bezeugens hin,³⁶² sowie auf die Stellvertretung eines ursprünglichen Widerfahrnisses, dass auch der Zeugin zustößt.³⁶³ Im Außerordentlichen, wie bei der unsagbaren Gewalt, spricht die Bezeugende nicht über das Ereignis, „sondern *von ihm her*“.³⁶⁴ Doch auch in diesen Fällen wird die Situation der Zeugenschaft nur exemplarisch zur Verdeutlichung angeführt und bleibt im Bann des radikalen und singulären Fremden.³⁶⁵ Da im Religiösen wie im Politischen das Zeugnis als variable Ordnung eine der relevantesten Praktiken der Gemeinschaftsbildungen darstellt, scheint sich hiervon ausgehend das strukturelle Verhältnis zu den Anderen gut exemplifizieren zu lassen, um daran den Zwischenraum gemeinsamen Handelns (aus)zumessen.

2.4.1 Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft

Zeugenschaft und Zeugnis ablegen sind in der Sozialtheorie und politischen Philosophie in den letzten Jahren – auch im Diskurs-Kontext gesellschaftlicher Anerkennung – ausführlich besprochen worden.³⁶⁶ Die Nähe zur Anerkennung und diskurstheoretischen Überlegungen scheint im Sprechakt der Zeugenschaft auf der Hand zu liegen. Zudem durchzieht die Zeugenschaft als philosophisches Thema einige phänomenologische Zugänge, die existentialistische Sinnstiftung oder das Verhältnis zwischen Selbstheit und Fremdheit bieten

³⁶¹Waldenfels 2015a, S. 95.

³⁶²Siehe hierzu Waldenfels 1994: „Die Zeugenschaft muß woanders gesucht werden, nämlich in der oben erwähnten Körperlichkeit der Rede, die der Rede über die Hörbarkeit und Sichtbarkeit eine prinzipielle Öffentlichkeit verschafft.“

³⁶³Waldenfels 2012, S. 183, 251 f.

³⁶⁴Hervorh. im Original, Waldenfels 2006b, S. 188.

³⁶⁵Der folgende Textabschnitt der Arbeit ist deutlich vor dem Erscheinen des Werks *Globalität, Lokalität, Digitalität: Herausforderungen der Phänomenologie* entstanden, in dem Waldenfels ausführlicher auf das Wesen der Zeugenschaft eingeht, siehe insbesondere Waldenfels 2022, S. 210–222. Doch kann der bescheidene Autor guten Gewissens feststellen, dass in Folge seiner Lektüre sicherlich einige Schwerpunkte anders gewichtet worden wären, sich jedoch keine wesentlichen Leerstellen oder Versäumnisse auftun.

³⁶⁶u. a. Felman und Laub 1992; Oliver 2004; A. Wieviorka 2006; Kurasawa 2009.

auch Anschluss an unsere Untersuchungen.³⁶⁷ Für die methodische Einführung werden wir uns hingegen an einem medientheoretischen Zugang orientieren. Eine Übersetzung in die Phänomenologie der Vergemeinschaftung fällt hier nicht nur leichter, sondern kommt auch unserem Allgemeinheitsanspruch entgegen. Zudem ist uns darin eine verhältnismäßig schlanke Einführung eröffnet, die durch ihre Zugänglichkeit und Klarheit besticht und zahlreiche Kernkonzepte von Ko-Pathos und Ko-Response vorstellt.

Ziel ist es hier, mittels der Zeugenschaft das besondere Verhältnis zu den anderen sozialen Akteur:innen nachzuvollziehen, welches sich am im gemeinsamen Erlebnis konstituiert. Wir fragen nach den Folgen des Widerfahrnisses, dessen Zeug:innen wir geworden sind oder innerhalb dessen wir uns gegenseitig etwas bezeugen. Ausgehend von (1) *der evaluativen Stellungnahme* und (2) *der Rolle des Leibes* werden wir argumentieren, dass es sich um ein (3) spezifisches *moralisches Verhältnis des Einstehens-Für* handelt. Aufgrund der Struktur des Widerfahrnisses bleibt die (4) *Verantwortung gegenüber den Mitmenschen unabgeschlossen* und bedarf *fortwährender Wiederholung*, die sich schon in der (5) *Mitanwesenheit des Verhaltens* realisiert. Diese Mitwesenheit schließt sprachliche Mitteilungen mit ein, ist jedoch nicht darauf begrenzt. Ko-Pathos und Ko-Response fußen auf (6) *der Teilhabe im Umgang mit der Welt*, welche in ihrem spezifischen Wesen an den fünf vorangestellten Punkten der Zeugenschaft verdeutlicht werden kann. Am Zeugnis lassen sich somit grundlegende Verhältnisse des *Zwischenraums gemeinsamen Handelns* verdeutlichen, welche Ko-Pathos und Ko-Response informieren und performative Vergemeinschaftung für eine Beschreibung öffnen. So stellt auch Waldenfels – nachdem er unseren Zeugenschafts-Kronzeugen John Durham Peters zitiert – fest, dass „die Zeugenschaft zu den Grundmotiven einer responsiven Phänomenologie“³⁶⁸ gehört.

Beginnen wir mit der medientheoretischen Vorarbeit. John Durham Peters macht für die Zeugenschaft drei gegenseitig bezogene kulturhistorische Ursprünge aus, welche diese eng an das Erleiden binden und die Aufrichtigkeit und Ehrwürdigkeit der Mitteilung von Zeugenschaft unterstreichen: die Zeugenschaft vor Gericht als privilegierte Informationsquelle, die Zeugenschaft im christlichen Kontext als Blutzeugen, des Märtyrer³⁶⁹ und die Zeugenschaft über die Hölle des Krieges, prototypisch, aber nicht exklusiv, im Zweiten Weltkrieg und der Shoah verkörpert.³⁷⁰ Diese historische Aufarbeitung des Begriffs bietet laut Peters eine Hilfestellung, um grundlegende Fragen zum Sehen, Besprechen und Erfahren von Ereignissen zu geben. Gemeinschaftliche Erfahrungen liefern seine prominentesten Beispiele. Diese Themensetzung spiegelt sich auch in jüngeren Formen politischen Protests. Innerhalb der Demonstrationen von Querdenker:innen und anderen „Kritiker:innen“ des

³⁶⁷Marinescu und Ciocan 2021, S. 13.

³⁶⁸Vgl. Waldenfels 2010, S. 274. Hier schließt er jedoch maßgeblich an eine Phänomenologie des Theaters an, welche im *pathischen Impuls* die Selbstwerdung im Widerfahrnis anschaulich nachvollzieht und das Zwischengeschehen sowie die Schwellenerfahrungen plastisch darstellt. Durch das hier aufrechterhaltene Bühnenvhältnis bleibt seine Analyse jedoch hinter unserem allgemeineren Anspruch an die Zeugenschaft zurück.

³⁶⁹Auch im Islam ist eine vergleichbare Rolle als *Schahīd* bekannt, dessen Stammwort *šahada* selbst bezeugen/Zeugnis ablegen bedeutet.

³⁷⁰Peters 2001, S. 708.

Umgangs mit der Corona-Pandemie ist eine explizite Identifikation mit allen drei Quellen geschehen. Sie drohen mit Klage vor internationalen Gerichtshöfen, stilisieren sich als Märtyrer und verharmlosen den Holocaust, indem sie die Corona-Maßnahmen mit der industriellen Vernichtungsmaschine des Nazi-Regimes vergleichen. Hier deutet sich ein affektiver Zusammenhang an, welcher einen Bezug zwischen gemeinsamer Ausgesetztheit und einem sehr spezifischen bezeugenden Verhalten nahelegt und die Legitimität der Erfahrung in der Zeugenschaft autorisiert.

Dieser findet sich auch in einer Begriffsunterscheidung Peters, die er am Akt des Zeugnis-Ablegens entwickelt: „A witness, in sum, can be (...) the inward experience that authorizes the statement (witnessing of an event).“³⁷¹ Ganz der Medientheoretiker konzentriert sich Peters auf den Sprechakt, der sich im *statement* realisiert. Doch diese Engführung lässt sich performativ einholen. Schon in unserem alltäglichen Sprachgebrauch sind Anwesenheit und Mitmachen ein *statement*, besonders im Kontext von politischen und religiösen Versammlungen, auch ganz ohne die von Peters veranschlagten semiotischen Rückstände. In Anlehnung an unsere Raumanalogie der Sinnprovinzen und der Selbstverortung lässt sich von einer *Stellungnahme* sprechen, welche sich sowohl im Sprechakt als auch leiblich im gegenseitigen Verhalten ausdrückt. Für unsere Unterscheidung von Ko-Pathos und Ko-Response sind die Merkmale einer verinnerlichenden bzw. nach innen gerichteten Erfahrung ausschlaggebend, wie auch die Doppeldeutigkeit des englischen *authorization* der Stellungnahme aufgrund dieser Erfahrung:

(1) Denn an dieser tritt der Charakter der *evaluativen Stellungnahme* im Zeugnis deutlich hervor. Zum einen kann *authorize* als passive oder einschätzende Stellungnahme verstanden werden, im Sinne von dem *Erlauben* oder *Zulassen*. Zum anderen geht mit der Autorisierung eine aktive Komponente einher, welche zwischen *Berechtigung* und *Beauftragung* changiert. Beide diese Aspekte sind von einem gerichteten Bewusstseinsakt begleitet, sowohl einschätzend als auch zulassend setze ich mich mit der nach „innen gerichteten“ Erfahrung auseinander. Dies kann auch in Ablehnung gegenüber dem Bezeugten geschehen, wie im Zeugnis über ein Verbrechen.

Diese Gerichtetheit offenbart einen evaluativen und affektiven Charakter der Zeugenschaft. Die für unser phänomenologisches Ohr widerständige Formulierung der *inward experience* hat wohl weniger deskriptive Gründe. Sie liegt mehr einer weit verbreiteten philosophischen Annahme zugrunde, dass Gefühle bzw. Emotionen „innere Erfahrungen“ darstellen. Damit sollen diese von intentionalen Einstellungen und Urteilen abgekoppelt werden, um die jeweiligen kognitivistischen Systeme des Verstehens im Fühlen nicht zu gefährden. Matthew Ratcliffe, als scharfsinniger interdisziplinärer Brückenbauer für die Phänomenologie, bietet hier einen Zwischenbegriff an, welcher dieses „Innere“ qualifizieren kann. Anstatt von inneren Zuständen im Kontrast zum Außen zu reden, bezeugen *existenzielle Gefühle* eine Art und Weise, *sich in der Welt vorzufinden*.³⁷²

Die Gerichtetheit einer „existenziell-inneren Erfahrung“ stellt so keine Abgrenzung des Er-

³⁷¹Peters 2001, S. 709.

³⁷²Ratcliffe 2011, S. 148 f.

fahrungsraums dar. Die Autorisierung *als* Stellungnahme – als eigenes Verhalten gegenüber dem Autorisierten – macht dies besonders deutlich. Zwischen dem Passiv-Evaluativen des Zulassens und dem Aktiv-Evaluativen des Berechtigens changierend, ist unser Verhältnis zur Erfahrung tief in unserer Zugangsweise eingebunden und spiegelt das „Äußere“ im „Inneren“. Dies wird insbesondere an der affektiven Anteilnahme an evaluativen Verhältnissen deutlich. Auch für Thomas Szantos Analyse politischer Emotionen ist diese Verbindung wesentlich, „innere“ Emotionen und Evaluationen der „äußeren“ Welt lassen sich nicht trennen, „(r)ather, emotions are ‚feelings-towards‘ (Goldie 2000), or ‚felt evaluations‘ (Helm 2007).“³⁷³ In der Bindung an die eigene Position ist Zeugenschaft mehr als Erkenntnisgewinn und Mitteilung. Im Zeugnis geht es hinab bis zu unserer Existenz, wie Peters an den paradigmatischen Fällen des juridischen Zeugnisses, der Blutzeugenschaft und der Kriegsbezeugung verdeutlicht, in denen es immer auch um Leben und Tod geht. Was wir an der affektiv-emotionalen Evaluation hervorheben, führt Peters auf die enorme moralische und kulturelle Kraft der Zeugenschaft und deren Bindung an Leben und Tod zurück.³⁷⁴

Wesentlich ist, dass sich die Stellungnahme durch ihre evaluative Qualität der Zustimmung und Ablehnung auszeichnet und gerade nicht durch die Erkenntnisfunktion gegenüber dem Erfahrungsgegenstand. Hierin kündigt sich ein Paradigmenwechsel von einem erkenntnistheoretischen zu einem moralischen Schwerpunkt gemeinsamen Erfahrens an, der für Gemeinschaftlichkeit wesentlich ist. Denn ähnlich zum normierten oder moralischen Handeln *fühlt* sich die Zugehörigkeit richtig oder falsch an, bevor wir diese Evaluation rationalisieren können und Gründe dafür angeben. An der Zeugenschaft lässt sich dieses affektive Selbstverhältnis analog nachzeichnen. Sowohl die erlaubende als auch die befehlende Autorisierung kann von uns als eine dritte Spielart dem eigenen Selbst zugeordnet werden: der *Autor:innenschaft* der Evaluation. Die „nach innen gerichtete Erfahrung“ wird in der Stellungnahme als eine besondere Form des Ausdrucks qualifiziert, der über mich selbst und meine Ansprechbarkeit Auskunft gibt.

Eine methodische Reduktion auf den Sprechakt würde nur die Formen der Zeugenschaft zu Wort kommen lassen, welche aufgrund der moralischen oder kulturellen Signifikanz in einen expliziten *Ausdruckswunsch* münden. Jedoch kann Zeugenschaft auch ohne eine begleitende Einschätzung ihre Wirkung entfalten, da sie das Selbst in einer spezifischen Weise des Von-der-Welt-seins qualifiziert. Im performativen Miteinander ist der *Ausdruckswunsch* nachgestellt, auch wenn natürlich in den meisten Fällen dieser der beste Hinweis auf Zeugenschaft liefert. Zeugenschaft stellt immer ein Verhältnis zum Selbst her, welches die *pathische*, nach innen gerichtete Erfahrungsfacette einschätzt und mittels *responsiver* Stellungnahme die jeweilige pathische Qualität in ihrem Anspruch affirmiert. Es handelt sich um ein Verhältnis zur eigenen affektiven Zustimmung und Ablehnung und der begründenden Ansprechbarkeit im Bezeugten.

³⁷³Szanto und Slaby 2020, S. 481.

³⁷⁴Peters 2001, S. 708.

Zeugenschaft

Ein dreifaches affirmatives Verhältnis, indem eine Situation in ihrem Anspruch akzeptiert, in der Affektionsweise evaluiert und durch eine Stellungnahme validiert wird. Zeugenschaft ist eine Weise, sich evaluierend und engagiert in einer gemeinsamen und widerständigen Welt vorzufinden.

Diese Verbindung von „Innen“ und „Außen“ in der Evaluation ist jedoch keine Privatangelegenheit. Das Selbstverhältnis autorisiert sich aus einem Seh- und Hörfeld, das sich in gemeinsamen Erfahrungen immer auch mit den Erfahrungsfeldern anderer *verschränkt*.³⁷⁵ Das darin „evaluierte“ Fremde, in dem Eigenes auftaucht, zeigt im Hin- sowie Wegblicken und Hin- sowie Weghören ebenso das Eigene der anderen; es offenbart sich als Ko-Pathisches in gemeinsamen, unterschiedenen oder konfligierenden Stellungnahmen in Mitanwesenheit. Diese Veräußerung in der Stellungnahme ist wesentlich dafür, dass die Affektionsweise die nötige Permanenz erhält, die wir von einem Zeugnis erwarten, und dass sie mitgeteilt werden kann. Hannah Arendt hat diesen Zusammenhang von „Innen“ und „Außen“ in *The Life of the Mind* überzeugend veranschaulicht. Die „inneren Erfahrungen“ und Emotionen haben ihr zufolge keine weltliche Realität.³⁷⁶ So stehen wir immer vor der Gefahr des bloßen Anscheins echter Zeugenschaft, die auch in Zukunft eine belastbare Stellungnahme darstellt. Und dies selbst dann, wenn es um das Zeugnis unserer ureigensten Gefühle geht. Die kulturellen Formen, in denen Zeugenschaft eingebettet ist, können hiervor als Absicherungsversuch des „authentischen“ Erscheinens innerer Erfahrungen gelten, von der Folter bis zum Eheversprechen. Der einzige Anhaltspunkt für die „Realität“ von Emotionen ist Arendt zufolge die beharrliche Wiederholung des Gefühlten.³⁷⁷ So ist der Prozess der Stellungnahme in der Zeugenschaft nicht nur Ausdruck, sondern auch Absicherung des Verhältnisses des erfahrenen Anspruchs und der evaluativen Affektion. „Innere“ Erfahrung und „äußerer“ Sachverhalt finden in der leiblich verorteten Stellungnahme einen verbindenden Ausdruck, der auf die gegenseitige Sichtbarkeit angewiesen ist.

(2) Um die Stellungnahme vom Sprechakt zu befreien und die Zeugenschaft in unsere Strukturierung von Pathos und Response zu integrieren, muss die Rolle des *Leibes* stärker hervorgehoben werden. Die leibliche Komponente macht Peters mittels einer kulturhistorischen Herleitung am Beispiel des:der Märtyrer:in deutlich. Denn es reicht im Kontext des religiösen Glaubens nicht, nur als passive:r Zuschauer:in aufzutreten. Um dem Zeugnis Überzeugungen zu unterlegen, um das Erlebte zu autorisieren, muss dem gesprochenen Wort etwas zur Seite gestellt werden: „To bear witness is to put one’s body on the line. Within every witness, perhaps, stands a martyr, the will to corroborate words with something beyond them, pain and death being the last resort.“³⁷⁸ Hier zeigt sich ein Sinnprovinz-übergreifender Kontext. Neben der religiösen Märtyrerin steht auch im

³⁷⁵Waldenfels 2015a.

³⁷⁶Arendt 1981, S. 40.

³⁷⁷Ebd., S. 40.

³⁷⁸Peters 2001, S. 713.

Politischen mit der Stellungnahme immer etwas auf dem Spiel. Die Vulnerabilität als eigenes, aus der Not geborenes politisches Mittel macht dies besonders deutlich, sei es die Ausgesetztheit, welche durch Inanspruchnahme des öffentlichen Raums einhergeht,³⁷⁹ oder die vermeintliche Bedrohungssituation, die von rassistischen, antisemitischen und nationalistischen Verschwörungserzählungen der Überfremdung beschworen wird. Waldenfels weist uns berechtigterweise darauf hin, dass das Blutzeugnis nicht die Wahrheit, sondern die *Überzeugung* verbürgt.³⁸⁰ Es verbürgt das Verhältnis des Selbst zur geteilten und gemeinsamen Welt.

Wesentlich ist, dass der bezeugte Akt nicht notwendig mir oder „meinesgleichen“ zugestoßen sein muss, oder ich das Bezeugte leiblich nachvollziehen können muss, damit im Zeugnis mein Selbst in seinem Verhältnis zur Welt offenbart wird. Sara Ahmed zeichnet dies am bezeugten Schmerz besonders eindrücklich nach. Im Zeugnis offenbare ich, dass der fremde Schmerz mich bewegt, nicht, dass ich den Schmerz aneigne und originär bezeuge.³⁸¹ Auch wenn es kontraintuitiv erscheint, wiederholt dieses einstehende Bezeugen nicht den Schmerz selbst, sondern nimmt ihn in seiner verletzenden Fremdheit ernst, die für diesen konstitutiv ist. Hierin zeigt sich das Ko-Pathos eines *Zueinander* und *Voneinander*, das uns im gemeinsamen Bewegen und Bewegt-Werden miteinander assoziiert.³⁸²

Mit jeder Stellungnahme geht zudem ein Versprechen der Konsistenz dieser Stellung einher, wobei abweichendes Verhalten sanktioniert wird. Dies reicht bis hin zum Vorwurf des Wortbruchs und juristischen Konsequenzen, die ebenso in Peters paradigmatischen Situationen anklingen. Auch die Konsequenzen der Stellungnahme sind immer an das leibliche Handeln-Können und Einstehen zurückgebunden. Diese Verantwortung fürs Bezeugte offenbart eine wesentliche Prämisse. Zeugenschaft geht nicht im isolierten Ausdruck von etwas „Objektiven“ auf, da eine Stellungnahme immer auch fremde Stellungen setzt und einen Bezug zu ihnen herstellt. In der Stellungnahme konstituieren sich ko-pathische Grenzen des Verhaltens und der Verortung im einstehenden und ko-responsiven Grenzen-Setzen wie auch in deren Transgression. Nicht der objektive Inhalt „überzeugt“, sondern die responsive Bereitschaft, für das (gemeinsam) Bezeugte einzustehen. Denn am Ende ist das unterscheidende Merkmal zwischen Wahrheit und Fiktion, zwischen Zeugenschaft und Erzählung die Bereitschaft, sich möglichen verletzenden Sanktionen auszusetzen, welche der bezeugten Situation und dem Zeugnis selbst anhaftet.³⁸³ Hier verbindet sich ein weiteres Mal im Zeugnis die Abhängigkeit von Pathos und Response im gemeinsamen Handlungsraum. Diese Bereitschaft, für die Stellungnahme einzustehen, realisiert sich aus dem pathischen Moment, welches den Leib in seiner räumlichen und zeitlichen Gebundenheit des Widerfahrens des Bezeugten thematisiert, anschaulich festgehalten in Ratcliffs Konzept existenzieller Gefühle.

³⁷⁹Butler 2018.

³⁸⁰Waldenfels 2002, S. 164; Waldenfels 2012, S. 252.

³⁸¹Ahmed 2014, S. 31.

³⁸²Waldenfels 2015a, Vgl. 103 f.

³⁸³Peters 2001, S. 721 f.

Doch engen wir hier den Begriff der Zeugenschaft zu weit ein? Peters führt unter Bezug auf John Locke beispielhafte Aspekte an, in denen Beteiligung und die persönliche Anteilnahme das Zeugnis abgewertet werden. So ist es bei wissenschaftlichen Beobachtungen und vor Gericht umso besser, je unbeteiligter die Zeug:innen sind.³⁸⁴ Jedoch reduziert sich in diesen Kontexten das Zeugnis auf die Einschätzung und Überprüfung der Situation, zu der eine Stellung eingenommen wird. Der Leib ist dem Handeln entbunden und auf die sinnlichen Eindrücke eingeschrumpft, bis hin zum bloßen Ablesen von Zahlen auf Geräten. Es handelt sich um einen Blick von außen auf die Zeugenschaft, es ist bloßer Austausch plus eine Einschätzung des Erkenntnisgehalts.

(3) Dem legt Peters einen *ethischen Anspruch* der Zeugenschaft zugrunde, welcher den epistemischen Anspruch vorangeht. In der Form der Erfahrung und den möglichen Abstufungen zwischen körperlicher Anwesenheit, Live-Übertragung, historisch „Am-Ort-des-Geschehens-Sein“ und einer Wort- oder Video-Aufnahme zeigt Peters auf, dass die Grenze zwischen Wahrheit und Fiktion maßgeblich eine ethische Grenze markiert. Die erkenntnistheoretische Unterscheidung kommt erst im Anschluss zur Sprache.³⁸⁵ Der bereits angesprochene Hinweis von Bernhard Waldenfels, dass im Zeugnis nicht der Wahrheitsgehalt, sondern die Überzeugung verbürgt wird, lässt sich hieran präzisieren.³⁸⁶ Es kann nie Wahrheit verbürgt werden, ohne ihr eine Überzeugung zugrunde zu legen. Wenn es um etwas geht, wenn es Einfluss auf unseren Umgang mit der Welt und miteinander hat, wenn es sich in seiner Faktizität darstellt, geht damit eine moralische Obligation zur Stellungnahme einher. Dies wird besonders dann deutlich, wenn der Akt der Zeugenschaft in der Lüge oder der Fabrikation in seiner ethischen Bindung infrage steht. Wir denken beispielsweise an den Hirtenjungen, der ohne Grund „Wolf!“ schrie und so die Verlässlichkeit der Zeugenschaft infrage stellte. Die Folgen sind Geschichte.

Peters geht es im leiblichen Einstehen wesentlich auch um die Möglichkeit gemeinsamen Leidens. Der Kontext der gemeinsamen und gegenseitigen Verantwortung und des leiblichen Einstehens ist wesentlich ko-pathisch: „Simultaneous suffering forms the horizon of responsibility: liveness matters for the living.“³⁸⁷ Gleichzeitige und leiblich-einstehende Zeugenschaft formt einen Horizont der Verantwortung, indem wir uns gegenüber uns selbst und den anderen eine Antwort schuldig werden. Diese Form des *Anspruchs auf Zeugenschaft* erweist sich als universeller Anspruch.³⁸⁸ So erfahre ich ihn an mich besonders dann gerichtet, wenn die Anderen der Miterfahrung selbst nicht mehr zu Wort kommen können. Das Widerfahrnis nicht wiederholend zu bezeugen, würde es der Gefahr des Vergessens und damit seiner möglichen Unwirklichkeit aussetzen.³⁸⁹ Die Simultanität, welche dem Akt des Bezeugens eingeschrieben ist, stellt hier mehr als nur den Garanten für das Ko- des

³⁸⁴Peters 2001, S. 716.

³⁸⁵Ebd., S. 719 ff.

³⁸⁶Waldenfels 2002, S. 164; Waldenfels 2012, S. 252.

³⁸⁷Peters 2001, S. 721.

³⁸⁸Ein analoger Anspruch findet sich im ästhetischen Urteil und dessen Begründung im Gemeinsinn bei Kant, siehe Kant 2011, S. 155–159.

³⁸⁹Ahmed 2014, S. 33.

Ko-Pathischen. Simultan, live dabei und mit-anwesend mit dem Bezeugten sein meint hier nicht nur gemeinsam in räumlicher Nähe, sondern eine gemeinsame Ausgesetztheit und Gerichtetheit, die sich auch im Mit des Zeugnisses nachzeichnen lässt. Sie stellt sicher, dass in der Begegnung der Körper des:der Anderen zu einem auslegbaren Ausdrucksfeld wird, *er:sie und ich altern zusammen*.³⁹⁰ Diese unmittelbare Erfahrung stellt nicht nur die Verantwortung der Zeugenschaft, sondern das Fundament jeden sozialen Verhältnisses dar. Nur in der *face-to-face* Situation werden wir uns der gegenseitigen pathischen Ausgesetztheit im Mit-Verhalten der Ko-Response gewahr, aus der sich eine gemeinsame Welt konstituieren kann. Dieser Gedanke lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen. Denn die *Gegenwart der Mitwelt*, so weist uns Arendt mit Rückgriff auf Aristoteles hin, ermöglicht es erst, dass wir eben das *Sein* nennen, „was *allen* als glaub- und meinungswürdig erscheint.“³⁹¹ An dieser Stelle lässt sich endlich das moralisch-ethische Moment für unsere phänomenologische Untersuchung einholen, ohne uns damit in den Untiefen dieser philosophischen Traditionslinie zu verlieren. Die Prämisse der *Sichtbarkeit* sowie die Formulierung der *Stellungnahme* und der *Ausgesetztheit* stellt einen Bezug zum *Responsorium* als allgemeinstes und gemeinsames Vermögen her, aus welcher sich die Stellung und das evaluative Verhalten herleitet. Peters expliziert dies am Miterleben einer Gewalttat gegen andere: „There is a strange ethical claim in the voice of the victim. Witnessing in this sense suggests a morally justified individual who speaks out against unjust power.“³⁹² Der Unterschied zwischen dem Aufnahmegerät und der Zeugenschaft liegt darin begründet, dass im Letzteren nicht nur der Sinn-, sondern auch der Handlungsraum geteilt wird. Aber selbstverständlich spricht dieser ethische Anspruch nicht nur in der Stimme der Opfer. Auch eine gemeinsame göttliche Gabe weist uns erst im gemeinsamen Antworten als auserwählte Gemeinschaft aus und auch eine ungerechte Güterverteilung oder Enteignung der Produktionsmittel lässt sich erst vor der Handlungs(un)möglichkeit verstehen. Da wir uns in einem gemeinsamen Handlungsfeld bewegen, in dem wir uns immer auch verhaltend einschreiben, können sich diese Widerfahrnisse überhaupt erst in genuiner Teilhabe offenbaren. Die Möglichkeit des Zweifels und Konflikts liegt so nicht in der grundlegenden Trennung von fremden Bewusstseinsinhalten begründet. Kein Analogieschluss ist in der Lage, fremde Körper als Leiber zu beleben. Es ist die grundlegende Teilhabe am Handlungsraum, die Lebenswelt als intersubjektiver Index *und* Ausdruck, indem im Zeugnis nicht nur etwas wiederholt, sondern eine Stellung bezogen wird, die immer auch eine Stellung gegenüber anderen ist. Waldenfels weist diesen Restzweifel explizit aus: „Jedes Phänomen ist Effekt eines Kräftespiels; jede Affektion erhält als Koaffektion Keime eines Widerstreits, der durch keinen Konsens geschlichtet werden kann.“³⁹³ Hier können wir intersubjektiv einholen, was mit Waldenfels' Grundlegung eines Widerfahrnisses schon vorbereitet ist. In der Selbstkonstitution hängen wir davon ab, was unseren Erwartungen und Handlungsanweisungen

³⁹⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

³⁹¹Hervorh. G. H., Arendt 2011, S. 193.

³⁹²Peters 2001, S. 714.

³⁹³Waldenfels 2010, S. 31.

zuwiderläuft, was uns wider-fährt. Das gemeinsame Widerfahrnis ist nicht einfach eine Selbst-Entgrenzung auf die Gruppe hin oder nur ein beschreibender Zugang zur Situation, es mündet in gegenseitige Bindungen und Ansprüche:

„Zeugenschaft geht zurück auf ein *Widerfahrnis*, nicht auf einen eigenen Entschluss. Man *wird* zum Zeugen durch das, was sich vor den eigenen Augen abspielt, anders als im Falle der Beobachtung, die man nach Belieben anstellt. Zum anderen bedeutet Zeugenschaft nicht nur, dass man etwas wiedergibt, sondern dass man für etwas einsteht.“ *Waldenfels 2015a, S. 337*

(4) Dieses Entstehen ist aufgrund der Struktur des Widerfahrnis *nie abgeschlossen*, es bedarf fortlaufender Validierung und Wiedererweckung des Gemeinsamen in der performativen *Wiederholung*. Die Rolle des *share* und des *like button* stellen hier eine der jüngeren Verschränkungen der fortlaufenden Bezeugung der Teilhabe dar. Aber auch das wiederkehrende religiöse Ritual ist paradigmatisch für die Wichtigkeit der Wiederholung, mit der das Gruppengefühl wachgehalten und wiederhergestellt wird.³⁹⁴ Ebenso verhält es sich mit der Öffentlichkeit des Politischen, die in der Versammlung, der politischen Expression und Demonstration eingeklagt wird. Aber auch die Wiederholung diskriminierender Benennung liegt nicht darin begründet, dass im Begriff selbst Hass steckt, sondern an dem historischen Hass in der Wiederholung angeknüpft wird.³⁹⁵ Die besondere Rolle der Wiederholung zeigt sich insbesondere am Ausgangspunkt der philosophischen Begriffsgeschichte der *Performativität*, in der sich Geschlecht als wiederholende performative Stellung-Nahme offenbart:

In what senses, then, is gender an act? As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is repeated. This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. Although there are individual bodies that enact these significations by becoming stylized into gendered modes, this „action“ is a public action.

Butler 1999, S. 178

Die Relevanz der öffentlichen Wiederholung für Zugehörigkeit und Gruppen-Identitäten lässt sich auch an zahlreichen anderen kulturellen Institutionen verdeutlichen, welche sich im mittleren Bereich variabler Ordnungen befinden. Die Legitimierung des Sinns in der öffentlichen Wiederholung, auf die uns Butler hier hinweist, begründet sich auch aus der Zeugenschaft der Mitmenschen. Die lebendige Mitwesenheit (als *liveness*) bei sportlichen Wettkämpfen oder deren Surrogat bloßer Synchronisierung in der Live-Übertragung ist ebenso darin begründet, dass nur in der öffentlichen Gleichzeitigkeit Zeugenschaft und das gemeinsame Antworten möglich wird und den Akteur:innen als Resultat nicht nur gleiches,

³⁹⁴Durkheim 1981, S. 471 f.

³⁹⁵Vgl. hierzu Ahmed 2014, S. 59 f.

sondern *das* Gleiche widerfährt. Nur im gegenseitigen Bezug kann die Verantwortung des *Angesprochen-Werdens* simultan als gemeinsames Zeugnis in der Ko-Response eingelöst werden:

Als unmittelbare Weisen des Antwortens begegnen uns leibliche Prozesse wie Erschütterung, Zusammenzucken, Sich-Winden oder Erstarren, in denen das Pathos die Überhand hat und jeder auf sich selbst zurückgeworfen ist. Das Miteinander entfaltet sich in der Gemeinsamkeit von Zuwendung und Abwendung, von Hinschauen und Hinhören, von Wegschauen und Weghören, im Aufmerken auf das, was uns auffällt, erstaunt oder erschreckt.

Waldenfels 2015a, S. 104

Die lebendige Mitwesenheit stellt sicher, dass wir uns zu- und abwendend in der gleichen Weise in der Welt vorfinden und damit in derselben Welt vorfinden. Doch die Wiederholung oder Abweichung in der Erfahrung anderer, welche in der lebendigen Mitwesenheit ausweisbar ist, kann noch andere „Zeiten“ erfassen. Lese-Erfahrung stellt hier ein gutes Beispiel für den Unterschied zwischen Synchronie und möglicher Asynchronie dar. So fordert Musils *Mann ohne Eigenschaften* eine andere Stellungnahme, wenn der Autor den ersten Entwurf zur Korrektur liest, wenn in den gesellschaftlichen Nachwehen des Zweiten Weltkrieges das Buch oder wenn es im frühen 21. Jahrhundert und seinen kommenden Herausforderungen spätkapitalistischer Ausbeutung gelesen wird. Das Lesen stellt sich für den Nachvollzug philosophischer Analogien anders dar als für die Anhäufung kulturellen Kapitals. Selbst wenn wir *live* nebeneinander mit anderen Motiven lesen, stellt sich die Erfahrung als asynchrone dar, Gemeinschaftlichkeit bleibt aus. Um *Harry Potter* haben sich demgegenüber generationsübergreifende Kultur- und Verwertungslandschaften gebildet. Auch wenn nicht in lebendiger Mitwesenheit erlebt, stellt die gemeinsame Adoleszenz, in der die meisten Fans an die Geschichte herangeführt wurden, eine Synchronisierung des Lebensabschnitts dar. Hier meint *live* keine physikalische Zeitlichkeit, sondern eine erfahrene und gespiegelte Mitwesenheit in der subjektiven bzw. gelebten Zeitlichkeit. Eine Mitwesenheit, welche sich auch in politischen und religiösen Ritualen nachvollziehen lässt. Exemplarisch ist die von der NSDAP durchgeführte „Weihe“ aller Fahnen von SA- und SS-Einheiten mithilfe der sogenannten „Blutfahne“, welche eine Mitwesenheit zum misslungenen Hitlerputsches vom 9. November 1923 in München herstellt. Aber auch religiöse Theatertraditionen oder das ritualisiert-mimetische Nacherleben von zentralen religiösen Ereignissen, paradigmatisch in der Pilgerfahrt, zeugen von der engen Bindung der Wiederholung und Öffentlichkeit, welche eine Erlebnis- beziehungsweise Widerfahrnis-Synchronisierung ermöglicht.

(5) Was an der „bezeugenden“ Pilgerfahrt wie auch der Performativität des Geschlechts deutlich wird, ist, dass sich die – immer auch ethische – Stellungnahme schon in der *Mitwesenheit des Verhaltens* zeigt, was Mitteilungen und Kommunikation einschließt, jedoch nicht darauf reduziert werden kann. Die kommunizierte Verletzlichkeit, welche Peters für sein Interesse an der Zeugenschaft berechtigterweise in den Mittelpunkt rückt,

stellt sich für unser Motiv der Vergemeinschaftung als ein wichtiger, aber nicht als einziger Fall pathisch-responsiver Konstitution der Zugehörigkeit heraus. So wie wir den Sprechakt auf die Stellungnahme zurückführen könnten, so lässt sich die Verletzlichkeit auf die pathische Ausgesetztheit hin verallgemeinern. Es gibt Formen der Zeugenschaft eines Wunders oder eines revolutionären Moments, welche sich genau in das Gegenteil verkehren und eine Unantastbarkeit, Sicherheit oder ein gemeinsames Verändern-Können evozieren. Ein Grund für diese Schwerpunktsetzung Peters lässt sich in dessen kommunikationstheoretischer Perspektive ausmachen. Diese führt zu einer Überbewertung der Rolle, welche die *Einschätzung* anderer und unsere Abhängigkeit von der *Mitteilung* in der Zeugenschaft einnimmt. Unser Gegenvorschlag, welcher sich in der handlungstheoretischen Begründung ankündigt und der in der Herleitung intersubjektiver Fremdheit ausführlich vorgestellt wird, fußt demgegenüber auf den *Umgang mit* dem:der Anderen und der Welt.

Die leibliche Selbstverortung und *liveness* der Zeugenschaft stellt sowohl eine Sonderform als auch einen paradigmatischen Fall der Ausgesetztheit dar. Denn auch bei ideologischen Selbstverortungen steht unser Handlungsvermögen auf dem Spiel. Und diese Selbstverortung ist nicht auf unser Bewusstsein als Operator psychischer Akte reduziert, sondern findet in einer geteilten und gemeinsamen Welt statt. Auch der:die Andere ist dem Geräusch, dem Geruch, dem Licht und dem Bedrängnis ausgesetzt, nicht als gleiche Verarbeitung der Mannigfaltigkeit über die Sinnreize und den Vernunft-Apparat, sondern in der geteilten Erfahrung von Ansprüchen, als *Miteindander* des Betroffen-Seins,³⁹⁶ dem ein Verhalten-Können zugrunde liegt. Sich hier des fremden Umgangs mit unserer Stellungnahme zu vergewissern können, stellt eine wesentliche Voraussetzung für die Transformationen intersubjektive Fremdheit und Vertrautheit. Mit dem moralischen *framing* der eigenen Stellungnahme lassen sich Ko-Pathos und Ko-Respondenz im *Mit* der Miterfahrung auf Vergemeinschaftung hin anschaulich vorstellen.

So wie sich die Lebenswelt als ein Index und eine Welt für uns darstellt³⁹⁷, so lassen sich Aspekte der Erfahrung finden, die inhärent geteilt sind. Die räumlichen und zeitlichen Aspekte des Klangs, des Geruchs und des Lichts zeichnen sich durch ein genuines „Mit“ des Sinnlichen aus, als Form des *Kon-senses*,³⁹⁸ und sogar Geschmack und Druck können in der Einfühlung geteilt erlebt werden. Neben der vielfältigen *Einfühlung* in lebendiger Gegenwart ist den Aspekten der Erfahrungen eine Ausbreitung eingeschrieben, welche die nötige Miterfahrung anderer appräsentiert. Und es überrascht nicht, dass diese Momente in religiösen und politischen Versammlungen besonders hervorgehoben werden. Im Klerikalen beispielsweise durch raumfüllende Weihrauchwolken und farbige oder geometrisch strukturierte Lichtstrahlen. Genauso aber spielen auch auditive Aspekte wie Sprechchöre oder Gesänge eine Rolle, die sich als „von allen Seiten von uns allen ausgehend“ realisieren, inszeniert durch eine sorgfältige Klanggestaltung der Architektur. Gemeinsames Liedgut und gemeinsame Schlachtrufe wirken ebenso wie gemeinsame auditive Reaktionen auf ein

³⁹⁶Waldenfels 2015a, S. 94.

³⁹⁷Hua VI, S. 111, 175, 188 ff.

³⁹⁸Waldenfels 2015a, S. 100.

Signal, im wortwörtlichen „Amen in der Kirche“ macht es den Eindruck, als sprächen „alle aus einem Mund und mit einer Stimme“.³⁹⁹ Das gemeinsame Singen oder das Folgen der Schlachtrufe aus dem Megafon beinhaltet wesentliche responsive Aspekte, welche rückblickend und trotz ihrer „Aktivität“ uns „zugestoßen“ sind. So hält Kerstin Andermann fest:

Die Verschränkung von Horizonten und Dimensionen einer Handlung und die Beteiligung von Akteuren, die das Subjekt überschreiten, stellen die Kategorien der Handlungsträgerschaft radikal in Frage und daher ist die Handlungsdimension längst nicht auf das Einzelsubjekt zu beschränken. Dieses muss vielmehr auch vom Widerfahrnischarakter seines Erlebens her gesehen werden, denn so wird ein Feld anonymer und passiver Synthesen und damit ein volleres Bild der Handlungszusammenhänge des Subjekts sichtbar. *Andermann 2012, S. 98*

Es trifft nicht jeder für sich unabhängig die Entscheidung, man plant, verhandelt und koordiniert nicht die Inhalte und hat vorher das Miteinander in seiner Fülle abgestimmt. Man stimmt ein, nimmt auf, lässt sich anstecken und findet eigenen Ausdruck im fremden Ruf der Masse, im Gesang und dem gemeinsamen Bekenntnis. Selbst gemeinsames Schwenken von Fahnen oder das Hochhalten von Schildern entfaltet erst im Fahnen- und Schilder-Meer seine Wirkung, welches keine:n individuelle:n „Handlungsträger:in“ kennt. Das Verhalten mündet in einen genuin geteilten Raum unter gegenseitiger Sichtbarkeit, in einem Modus des gemeinsamen Ergreifens der Ergriffenheit, der wir uns gegenseitig bezeugen. Es handelt sich um einen gemeinsamen Umgang mit der Welt. Was wir allein nicht bewegen, und was uns allein nicht bewegt, wird hier in lebendiger Gegenwart um- und zugänglich.

(6) Die Kohabitation als *Teilhabe am Umgang mit der Welt*, so haben wir versucht in unserer Herleitung der Zeugenschaft zu verdeutlichen, geht auf den ko-pathischen Charakter der räumlichen Umfassung und der ko-responsiven körper-leiblichen Interaktionen in gelebter Mitwesenheit zurück. Genauer: Es konstituiert sich gegenseitig der geteilte Raum und die gemeinsame Ausgesetztheit in der ko-pathisch-ko-responsiven Differenzierung. Dabei widersetzt sich diese affektive Topografie ebenso einer klaren Zuschreibung von Grund und Folge wie auch einer Reduktion auf affektive Akzidenzen, welche an den eigentlichen materiellen Dingen oder Sinneinheiten haften.⁴⁰⁰ Im ko-pathisch-ko-responsiven Auseinandertreten entsteht nicht das Zwischen als substanzielles und auffüllbares Rauming, sondern als *ereignishaftes und chronotopisches Zwischen*,⁴⁰¹ welches Kommen und Gehen genauso

³⁹⁹Eine beeindruckender technischer Nachvollzug findet sich in Pentcheva 2020, die sowohl die Architektur als auch die gewählte Gesangstechnik in die Analyse des Hörerlebnisses in der historischen Hagia Sophia einbezogen hat.

⁴⁰⁰Vgl. Waldenfels 2015a, S. 79 f.: „Überraschendes, das über normale Intentionen und Regelungen hinausgeht, tut sich kund in *frei schwebenden Affekten* wie Verwunderung, Erstaunen, Erschrecken, die unser In-der-Welt-sein insgesamt erschüttern und nicht an bestimmten Gegebenheiten haften wie die binären Affektqualitäten des Erfreulichen und Betrüblchen, des Lustvollen und Schmerzlichen des Anziehenden und Abstoßenden.“

⁴⁰¹Ebd., S. 218 f.

ermöglicht, wie unseren Umgang-mit und die gegenseitig verschränkten Stellungnahmen. Für das Verhältnis intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit ist wesentlich, dass der:die Andere nicht *in* diesem Zwischenraum ist, sondern, wie auch wir, mit-konstituierend an dessen Grenze, von der aus „eigenes mit fremdem Tun interferiert, daß eines das andere verstärkt, dämpft, hemmt oder auch durchkreuzt.“⁴⁰²

Die sich zwischen uns ausbreitenden räumlichen Aspekte der Erfahrung und die *liveness* des gemeinsam Alterns lässt die Mitakteur:innen nicht nur als potenziell ko-responsive Mit-Täter:innen, sondern auch als ko-pathische Mitzeug:innen auftreten. Der gemeinsame Umgang mit der Situation passiert nicht nur im Augenwinkel oder kommt zur gewöhnlich isolierten Erfahrung hinzu. Es handelt sich um ein partizipatives *Mit*; der Umgang der anderen ist konstitutiv für die gemeinsame Erfahrung. Wie in der Einfühlung schon angesprochen, erfahren wir das Empfindungsfeld ebenso mit wie die eingefühlten evaluativen Affekte.⁴⁰³ Wir erfahren das Ausbreiten der Blicke der anderen, deren gespitzte Ohren sowie deren angespannte oder entspannte Körper im gemeinsamen Handlungsraum. Indem sich die eigenen Erfahrungsfacetten im Miterleben anderer sozialer Akteur:innen bestätigen, offenbart sich ein grundlegendes Erlebnis gegenseitigen Bezeugens in der gemeinsamen Ansprechbarkeit. Es zeigen sich gemeinsame Weisen der Orientierung und Gerichtetheit. Diese kommen nicht erst als nachträgliches Urteil unter gegenseitige Absprache hinzu, sondern resultieren aus der Verschränkung der Erfahrungs- und Handlungsgeschehen.⁴⁰⁴

Und dies bleibt nicht auf das „Einstimmen“ begrenzt. Selbst im kontrastierenden Verhalten offenbart sich in den Überschneidungszonen und der Aufteilung der Gerichtetheit und Orientierung der Zwischenraum vom anderen her. Ein Abwenden und Wegschauen sowie das Ausbleiben des Mit-Erschreckens und Mit-Lachens haben ebenso Anteil an der Konstitution eines Mit-Raumes in seinen Falten, Rissen, Schwellen und Grenzen. Dabei bleibt der Körper des:der Anderen nicht nur, wie wir mit Schütz schon angemerkt haben, ein auslegbares Ausdrucksfeld.⁴⁰⁵ Als Teil des eingefühlten Eindrucks- und Reaktionsfeldes wird der:die Andere als zweiter Nullpunkt der Erfahrung konstitutiver Teil dieses Zwischenraumes.⁴⁰⁶ In diesem kann sich im gemeinsamen Umgang auch gemeinsame Fremdheit und Vertrautheit etablieren. Der Umgang mit dem:der Anderen ist ein wesentlicher Bestandteil einer Welt, die sich aufgrund ihrer Widerständigkeit – die auch den anderen mehr oder weniger betrifft – stets nur als Zwischenraum verwirklichen kann. Die stellungnehmende Zeugenschaft ist hier sowohl strukturelle Voraussetzung als auch explizites Ergebnis eines Engagements in der Welt, welche sich auch immer eine Beschreibung des *Umgangs mit* anderer öffnen muss. Hierunter fällt die Stellungnahme in unserer Nähe ebenso, wie die im zufälligen oder absichtlichen Abstand.

Hierin löst sich – quasi nebenbei – ein Rätsel der ästhetischen Miterfahrung. Anders als von

⁴⁰²Waldenfels 2015a, S. 105.

⁴⁰³Stein 1917, S. 65.

⁴⁰⁴Waldenfels 2015a, S. 102.

⁴⁰⁵Schütz 1993, S. 19 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁴⁰⁶Stein 1917, S. 69.

Kant vorgeschlagen, ist es nicht das allen Menschen zugeschriebene Verstandesvermögen als Gemeinsinn, welches Grund unseres Missmut bei dem ausbleibenden von Beifall ist, wenn wir selbst eine Vorstellung als ästhetisch besonders wertvoll empfanden.⁴⁰⁷ Wenn mich etwas bewegt, wenn ich angegangen werde von einer Situation, die in ihrer „Öffentlichkeit“ konstitutiv von der Mitwesenheit anderer abhängt, dann stellt eine ausbleibende Stellungnahme einen Bruch der Verpflichtung dar, welcher mit der Mit-Zeugenschaft einhergeht.

Wie schon das Beispiel der Harry-Potter-Fan-Gemeinschaft ankündigte, ist dieses Mit-Bezeugen kein Aspekt, der sich auf Versammlungen reduzieren lässt. Es kann globale und kosmische Momente annehmen. Aktivist:innen unterschiedlichster Stoßrichtung fordern diese Form der geteilten Stellungnahme ein, sowohl im Widerstand gegen Unzumutbarkeiten als auch in der Fürsprache zum Aufbruch, zur nötigen Veränderung oder zum Rückgang zum Altvertrauten. Es sind Motive der Positionierung und Bewegtheit im Raum gemeinsamen Handelns, welche sich hier im „Aufruf zum Widerstand gegen den Widerstand“ wiederfinden. In der existenziellen Gabe religiöser Gemeinschaft breitet sich „das Bezeugte“ sogar auf den Fundierungsanspruch jeglicher Existenz aus, weit über die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Handelns hinaus.

In diesem Zeugnis der Grenzbestimmung ist der *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* so weit ausformuliert, dass Vergemeinschaftung im Sinne Waldenfels' nicht mehr bloß benannt, sondern zu wesentlichen Aspekten schon nachvollzogen werden kann:

„Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus.“

Waldenfels 2015a, S. 95

Mit unserer Annäherung an Ko-Pathos und Ko-Response ließen sich zahlreiche Aspekte ausweisen, die den *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* als Fundament dieser Transformation bestimmen. Hier können wir von den vorgestellten *Aspekten der Zeugenschaft* auf die Grundmomente des Zwischenraums schließen, in dem das Bezeugen möglich ist. Die zahlreichen Überlagerungen, Verschränkungen, die Grenzziehungen und Stellungnahmen verweisen auf eine genuine (6) *Teilhabe der Welt*, welche sich in der (5) *Mitanwesenheit des Verhalten-Könnens* begründet. In der Abhängigkeit von eigenem und fremdem Fremden kommt ihm kein „Sein“ vor dem Verhalten zu. In der (4) *unabgeschlossenen* Offenheit konstituiert sich die Geschichtlichkeit des Zwischenraums ausschließlich in der Möglichkeit *einstehender und stellungnehmender Wiederholung*. Im Akt der Wiederholung – im widerfahrenden Wiederholen – konstituiert sich das handelnde Subjekt als Grenze des Zwischenraums, das in seiner (3) engagierten *Stellungnahme* ein moralisches, das heißt (2) *leiblich* belastbares und (1) *evaluatives Verhältnis* des Einstehens-für gegenüber Dingen des Zwischenraums eingeht. Es ist kein Zufall, dass unsere Darstellung deutliche Parallelen zu dem aufweist, was Arendt im *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*⁴⁰⁸ festhält und

⁴⁰⁷Kant 2011, S. 140 f., 145.

⁴⁰⁸Arendt 2011, S. 171–180.

das auf der *Natalität* und *Pluralität* fußt. Da Arendt jedoch „hoch“ zur Gesellschaft und zu den menschlichen Vermögen – den *vita activa* – fragt, unterscheidet sich die Perspektive deutlich von unserem Entwurf einer deskriptiven Methode hinunter zum Widerfahrnis. So zeigt der *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* nichts von der Idealität, welche Arendt in der Öffentlichkeit veranschlagt und die mehr als Leitbild für die Gesellschaft als Abbild des Umgangsraums fungiert. Wir bleiben jedoch mit dem Bezugsgewebe verträglich, wie sich nicht zuletzt im dritten Teil dieser Arbeit zur Sinnprovinz des Politischen zeigen wird. Der Zwischenraum öffnet demgegenüber ebenso Beschreibungen zur Verunmöglichung von Öffentlichkeit und Gemeinschaft und den Motiven entzogener, verdeckter und totalisierter Sichtbarkeit. Insbesondere in der religiösen und politischen Gemeinschaftlichkeit liefern diese Sichtbarkeits-Variationen wesentliche Anhaltspunkte zur transformierenden Bewältigung und Bewährung *im* Zwischenraum.

Doch wie verhält es sich mit der Transformation *in* diesem Zwischenraum, den wir vorzeichnen konnten? Was Waldenfels näher am konkreten Widerfahrnis mit der „Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus“ ausgewiesen hat, werden wir im folgenden Kapitel in der *Transformation intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit* weiter qualifizieren. Die nötige Vorarbeit für diese methodische Abstraktion haben wir im Kapitel *Vergemeinschaftung als Transformationsprozess von Fremdheit und Vertrautheit* schon erbringen können. Die gemeinschaftliche Kontextsensitivität ist mithilfe der Sinnprovinzen gefasst und die Teilhabe sowie Ausgesetztheit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns skizziert. In diesen können wir die unterschiedlichen Formen intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit unterscheiden, um darauf aufbauend die *gemeinsame* Genese und Transformation nachzuvollziehen, die wir zum Garant der Gemeinschaftlichkeit erklärt haben.

2.4.2 Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit

Der „Zwischenraum gemeinsamen Handelns“ liefert uns den Rahmen, um intersubjektive Begegnungen und gemeinsame Widerfahrnisse zu fokussieren. Im Folgenden werden wir uns, darauf aufbauend, zwei spezifischen Aspekten affektiver Sinngenese widmen, der Konstitution von *intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit*. Bis zu diesem Punkt konnte nur darauf hingewiesen werden, dass Fremdheit und Vertrautheit keine Antonyme sind, sich also nicht wie gegenüberliegende Begriffe auf derselben Skala verhalten. Doch konnten sie ebenso wenig von ihrer gegenseitigen Bezogenheit befreit werden. Aufbauend auf dem Zwischenraum gemeinsamen Handelns wollen wir dieses besondere interrelationale Verhältnis klären, bevor wir Fremdheit und Vertrautheit eigenständig in den Blick nehmen können. Mit dem gemeinsamen Handlungsraum als Basis lassen sich Fremdheit und Vertrautheit aus einem *Zwischen* der Welt und der Akteur:innen entwickeln. Auch hier kommt unsere *sozialtopologische Epoché* zum Tragen. Da wir uns aufgrund dieser den inhärenten Systemen von Werten, Wertungen und Normen nicht direkt widmen, welche in der affektiven Evaluation von „fremd“ oder „vertraut“ kaum zu vermeiden sind, begründen

wir Fremdheit und Vertrautheit im intersubjektiven Widerfahrnis selbst. So antizipieren wir eine phänomenologische Beschreibung, welche unterschiedliche moralische und ethische Perspektiven besprechbar macht, ohne deren Wahrheit oder Wertigkeit klären zu können. Das Verhältnis zwischen eigenem und fremdem Verhalten stellt den Ausgangspunkt der Untersuchungen dar, was uns vor einer abgetöteten Neutralität bewahrt, durch die sich naturalisierende, funktionale oder spieltheoretische Ansätze „auszeichnen“. Fremdheit und Vertrautheit zielen nie auf das Wesen der Akteur:innen, den Inhalt des Bewusstseins oder den eigenen wie fremden Subjekt-Pol, sondern auf das jeweilige Verhalten, *in* dem sich das Selbst, die Anderen und die Welt konstituieren. Die Diastase von Pathos und Response liefert hierfür den wesentlichen Ausgangs- und Orientierungspunkt:

Intersubjektive Fremdheit hat in ihrer Unausweichlichkeit und Ausgesetzttheit etwas grundlegend Pathisches an sich. Intersubjektive Vertrautheit hingegen – als selbstverständlicher Umgang-mit – referiert stärker auf das Responsorium sozialer Akteur:innen. Beide Erscheinungsweisen menschlichen Verhaltens bleiben auf das Verhalten anderer bezogen, sie lassen sich nur eingebettet in der Lebenswelt verstehen. Dabei meinen wir jedoch weder die Lebenswelt in ihrer Rolle als Letzthorizont, auf den alle anderen Horizonte der Erfahrung zurückführen, noch deren Rolle in der natürlichen Einstellung als „vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen“⁴⁰⁹. Wir zielen auf die Lebenswelt in ihrer Funktion intersubjektiver Indexikalität:

Die intersubjektiv identische Lebenswelt für alle dient als intentionaler „Index“ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, die, in intersubjektiver Synthesis verbunden, es sind, durch die hindurch alle Ichsubjekte (und nicht etwa jedes bloß durch seine ihm individuell eigenen Mannigfaltigkeiten) auf die gemeinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind, als Feld aller im allgemeinen Wir verbundenen Aktivitäten usw. *Hua VI, S. 175 f.*

Die indexikalische Lebenswelt zeigt sich maßgeblich als *Ort des Erscheinens* in gegenseitiger und gemeinsamer Sichtbarkeit, welcher die *Bewegung und Beweglichkeit der Subjektivität* umspannt und ermöglicht.⁴¹⁰ Die Unterscheidung zur Lebenswelt als alltägliche Sinnprovinz ist deshalb wesentlich, da die Indexikalität auch in nicht-alltäglichen Sinnprovinzen „wirksam“ ist. Selbst im Traum oder in der Phantasie erscheint uns die Welt als Feld sich überschneidender Aktivitäten, in denen andere Akteur:innen engagiert sind. Jedoch unterscheiden sich sowohl die Aktivitäten als auch die Spontanität des jeweiligen Verhaltens von Sinnprovinz zu Sinnprovinz. Beim Zwischenraum gemeinsamen Handelns handelt es sich demnach nicht um einen eigenen Sinnraum, sondern um eine Bedingung bzw. einen *conditional space*, der intersubjektive Stellungnahmen ermöglicht.⁴¹¹ Wir beschreiben demnach

⁴⁰⁹Schütz und Luckmann 2017, S. 29.

⁴¹⁰Loidolt 2018, S. 97.

⁴¹¹Hier ist auf Sophie Loidolts Strukturierung der *spaces of meaning* hinzuweisen, welche stärker an der jeweiligen Aktivität orientiert sind und die Struktur „conditional space – activity – experience with this activity – emergence of space of meaning“ aufweisen. Siehe ebd., S. 126. Der Zwischenraum gemeinsamen

mit der indexikalischen Lebenswelt eine „globale“ Raumqualität, in der die eigene und fremde Freiheit des Verhaltens und die Weisen des jeweiligen Orientierens ins Verhältnis treten. Dies schließt Symbole und Artefakte, Normen und Gesetze sowie kulturell geformte Praktiken mit ein, die als Spuren der anderen den Alltag strukturieren. Der *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* stellt einen Ausschnitt dieser indexikalischen Lebenswelt dar, indem die eigentlichen „Aktivitäten“ der Ich-Subjekte direkt in ein konstitutives Verhältnis miteinander treten. Der Begriff beschreibt einen dezidierten Begegnungsraum, an dem der gegenseitige und gemeinsame Widerfahrnis-Charakter sich im eigenen wie fremden *bezeugenden* Verhalten nachvollziehen lässt. Im Folgenden werden wir zeigen, dass intersubjektive Fremdheit und Vertrautheit sich nur ausgehend von und an dem Verhalten in gegenseitiger Sichtbarkeit verstehen lassen. Sie stellen *originäre* Erfahrungsweisen intersubjektiver Widerfahrnisse dar, „hinter“ die im Nachvollzug der Konstitution nicht getreten werden kann. In der gemeinsamen und gegenseitigen Fremdheit und Vertrautheit des Verhaltens drückt sich die Gemeinsamkeit der Welt und unsere „Stellungnahmen“ in ihr aus. Wo demnach der Großteil der Analysen von Vergemeinschaftung anfängt, namentlich bei dem Weltbild und der darin aufgenommenen Selbst- und Fremdeinschätzung, kommt unsere Analyse performativer Vergemeinschaftung zu einem Abschluss. In der gemeinsamen Transformation von Fremdheit und Vertrautheit zeichnen wir ein gemeinschaftliches Relief nach, an dem sich Weltbild, Fremd- sowie Selbsteinschätzung in den spezifischen subjektiven Variationen abbilden lassen. Dieses Relief ist nicht nur strukturelle Bedingung für gesellschaftliche Sinnkonstitution, sondern nimmt in den jeweiligen historischen, biografischen, sozialen und kulturellen Konstellationen wesentlichen Einfluss auf den Inhalt. Damit kündigt sich ein weiteres Mal an, dass sich die responsive Phänomenologie zwischen Pathos und Response und die intentionale Analyse nicht gegenseitig ausschließen, sondern bereichern. In der Weise, in der sich Verhalten sozialer Akteur:innen im Zwischenraum gemeinsamen Handelns orientiert, ausbreitet und ausrichtet, bleiben wir der intentionalen Analyse in ihrer *Gerichtetheit* verhaftet. Die Weisen des Widerstandes und der Nachgiebigkeit der Welt, die Anziehung und Abstoßung, die Zugänglichkeit und der Entzug sowie die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Verhaltens, in denen sich diese Gerichtetheit vollzieht, öffnen sich jedoch in der nötigen Tiefe erst mittels einer ko-responsiven Analyse. Diese Aspekte zeugen von einer leibhaftigen Begegnung *gemeinsamer* Widerfahrnisse, in denen sich Erfahrungs- und Handlungsfelder ko-pathisch und ko-responsiv überlagern und konfrontieren. Soziales Verhalten, so legt uns Loidolt mit Bezug auf Arendt berechtigterweise nahe, zeugt von einer *Offenheit des Erscheinens und der Sichtbarkeit* in der *co-appearance*, welche das „intentionale Ineinander“ einer transzendentalen Phänomenologie deutlich übersteigt.⁴¹²

Handelns kann als Kondition für unsere funktional-kompensatorischen Sinnprovinzen verstanden werden, von der aus das *problematische* Widerfahrnis und dessen Bewältigung sowie folgende Prozesse der Bewährung in den Blick rücken, ohne dass sie schon als explizite Aktivitäten den resultierenden Sinn oder Raum vorausnehmen. Für eine ausführlichere Unterscheidung der Sinnprovinzen und Loidolts Konzeption der *spaces of meaning* siehe *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt*.⁴¹²Loidolt 2018, S. 183.

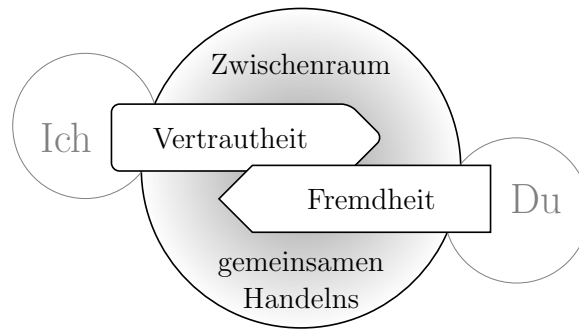
Doch im Kontrast zu Arendt, welche stärker die jeweiligen Aktivitäten und Raumqualitäten der Öffentlichkeit im Blick hat, wollen wir Vergemeinschaftung in der affektiven Begegnung zwischen *Mir und dem:der Anderen* verorten. Damit geht jedoch ebenso einher, dass wir einem starken *Wir* als eigenständiges Gruppenbewusstsein oder einer kristallisierten Identität, welche den Zwischenraum obsolet machen würde, keinen Platz einräumen. Für die Rolle der Begegnung rufen wir uns unseren Anschluss an Helms Konzeption eines *plural agent* in Erinnerung, an dem wir die Rolle von Fremdheit und Vertrautheit schon verdeutlichen konnten:

Moreover, this mutual caring about each other involves a beholdenness and answerability – a *commitment*, if you like – to each other that involves and grounds mutual *affection* as these are revealed by our emotions, including both those emotions felt as one of us and so constituting us as a plural agent and those emotions we each feel individually as a part of our caring about the other as an agent. Finally, insofar as we are members of a plural agent, we ought to engage in *shared activity*. *Hervorh. im Original, Helm 2008, S. 43*

Mit der ko-pathisch-ko-responsiven Analyse im Zwischenraum gemeinsamen Handelns haben wir die nötigen Werkzeuge und Rahmenbedingungen zur Hand, um die hier anklingende „Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflicht“ nachzuvollziehen, ohne sie auf den expliziten Prozess der Zeugenschaft einzuschränken. Diese lassen sich unterhalb des „Zeugnisablegens“ auf Prozesse der gemeinsamen Bewältigung und Bewährung zurückführen, die an der intersubjektiven Fremdheit und Vertrautheit ansetzen und in diesen gründen. Der belastbare Ausruf des „Wir!“ realisiert seine Wirkung nicht in dessen Inhalt oder Wesen, sondern in den Prozessen des Fremd- und Vertraut-Werdens, welche im Einstimmen anklingen und mit der performativen Stellungnahme einhergehen. Es ist weder Urteil noch Setzung, sondern *Vollzug*. Hier kommt ein wesentlicher Aspekt der *Konoriginalität* zum Tragen, den wir in den Vorüberlegungen mit Edith Stein schon vorstellen konnten. Wir sind in gegenseitiger Einfühlung wie auch im gegenseitigen Verhalten in einer besonderen Weise leiblich aufeinander bezogen. Es zeigt sich in der gemeinsamen Erfahrung neben dem originär eigenen Ausgangspunkt ein weiterer eingefühlter *Nullpunkt der Orientierung* des anderen Subjekts, welcher in dessen intentionalen und leiblichen Vollzugs aufscheint: „Aus einem Subjekt, das Empfindungen hat, ist es zu einem geworden, das Akte vollzieht.“⁴¹³ In dieser Veranschaulichung drückt sich nicht nur die akt-vollziehende Bezogenheit hinein in den Zwischenraum aus, auch die letztendliche Unzugänglichkeit des Bewusstseins des:der Anderen an seinem:ihren Subjekt-Pol wie auch die Unzugänglichkeit des eigenen Wesens – als Kern des Ich-Pols – sind darin aufgenommen. Wir verhalten uns weder gänzlich vom Ich her noch auf das Du hin, sondern hinein in den Zwischenraum gemeinsamen Handelns, an dessen Grenzen wir ausschließlich im Entzug aufscheinen. Damit werden nicht nur das Selbst und der:die Andere in ein gleichberechtigtes Konstitutionsverhältnis auf den

⁴¹³Stein 1917, S. 69.

Abbildung 2.11: Bezogenheit von Fremdheit und Vertrautheit



Zwischenraum hin gesetzt. Als Ort möglicher Kon-Kreation verliert das eigene Verhalten seine privilegierte Stellung, wie es bei Husserl und auch bei Schütz noch zu finden ist. Damit Koordination und Kooperation vom Widerfahrnis her gedacht werden können, muss das eigene und fremde Verhalten in einem gleichberechtigten Verhältnis stehen, ohne aus der soziologischen Vogelperspektive einfach gleichgesetzt zu werden:

Das gemeinsame Antworten erreicht eine kreative Dimension in der Weise, daß das eigene Tun von fremdem Tun und dieses von eigenem Tun affiziert wird, und zwar in Form eines *offenen Zusammenspiels*, das Divergenzen, Dissonanzen, Dissense, Einsprüche und Absagen keineswegs ausschließt.

Hervorh. im Original, Waldenfels 2015a, S. 290

Zudem kündigt sich ein paradox erscheinendes Verhältnis an, das uns den performativen Sprechakt des „Wir“ in seiner Wirkungsweise noch deutlicher nachvollziehen lässt. Das „Wir“ in seiner Vertrautheit wie auch das „Ihr“ in seiner Fremdheit liegen nicht „hinter“ dem Ich, dem Uns oder den Mitmenschen. Sie konstituieren sich zwischen Mir und Dir in der Begegnung als wirksame Dinge in der Welt, zu denen wir uns verhalten. Auch wenn das „Wir“ und das „Ihr“ als vorgestellte Objekte der Reflexion Träger von Wünschen, Zielen, Ängsten und Möglichkeiten sind, vor denen uns auch andere erscheinen, konstituieren sie sich in ihrer wirksamen Teilhabe ausschließlich im gegenseitigen Verhalten zwischen Ich und Du. Dies wird besonders daran deutlich, dass auch die eigene Zugehörigkeit sich erst dann ausweist, wenn sie als leibhaftige Stellungnahme einem Selbst „zustößt“, das *qua* affektiver Zugehörigkeit Zeugnis über die gemeinschaftliche Verortung ablegt.

Die Veranschaulichung weist ebenso den Grund für die Interrelation von Fremdheit und Vertrautheit im jeweiligen Ausgangspunkt aus. Zwischen dem Ich und dem Du können sich die möglichen Einflussräume überlappen und überkreuzen, sie werden jedoch nie deckungsgleich und betreffen in letzter Konsequenz unterschiedliche Erfahrungsfacetten. Die Fremdheit hat in der freien Intentionalität des:der Anderen, in dessen:deren unhintergehbaren Spontanität ihren Ursprung, in der Unvorhersehbarkeit dessen:deren Umgangs mit der Welt, die sich uns im Pathos öffnet. Die Vertrautheit beginnt hingegen beim eigenen intentionalen Verhältnis zur Welt, im verhaltenden Umgang-mit und dessen Zufälligkeiten,

Selbstverständlichkeiten wie auch Widerständen, die sich im Leib als dessen Responsorium und Habitus eingeschrieben haben. Beide intersubjektive Spielarten der Affekte lassen sich nicht von dem Zwischenraum gemeinsamen Handelns loslösen, und beide bewahren einen widerständigen Kern gegenüber dem jeweils anderen als deren Ursprung. Diese pragmatische Beschränkung auf unser Motiv performativer Vergemeinschaftung erlaubt es auch, die Theorieapparate von Waldenfels und Schütz verhältnismäßig schlüssig ineinander übergehen zu lassen, trotz der deutlichen Reibflächen, die wir im Kapitel *Methodische Grenzgänge* ausgewiesen haben. Denn hier soll nicht verleugnet werden, dass Fremdheit und Vertrautheit als Affekte über den Zwischenraum deutlich hinausweisen. Fremdheit, die zur ewigen Feindschaft anschwillt wie auch die totale Ausmerzung des Fremden als Kristallisation einer kosmischen Vertrautheit sind Pathologien eines vereinzelt und vereinsamt Subjekts.⁴¹⁴ Der gemeinsame Raum des Miteinanders, in dem Akteur:innen offen für andere bleiben, ist an dieser Stelle jedoch verlassen. In der interrelationalen Gegenüberstellung von Fremdheit und Vertrautheit wird die Unabschließbarkeit derartiger Vorhaben offensichtlich. Innerhalb der gleichen Erfahrung changiert der affektive Horizont zwischen unterschiedlichen Formen der Fremdheit und Vertrautheit, sie brechen ineinander ein und lösen sich gegenseitig auf. Doch lassen sie sich in ihrem Ursprung, wie wir im Folgenden zeigen werden, konstitutiv unterscheiden. Beginnen werden wir, wie es im Alltag allzu üblich ist, mit der intersubjektiven Fremdheit und den Facetten ihrer Erscheinungsweise.

2.4.2.1 Subjekt-Pol des:der Anderen als Fundament der Fremdheit

Der Zwischenraum gemeinsamen Handelns steckt die Grenzen unseres Untersuchungsraumes ab. Um uns der besonderen Fremdheit in diesem anzunähern, werden wir unterschiedliche Weisen der Begegnung anderer sozialer Akteur:innen ausweisen. Vollziehen wir zuvor jedoch eine ursprüngliche phänomenologische Untersuchung der *Fremdheit des:der Anderen*, um den Unterschied zur allgemeineren *pathischen Fremdheit* deutlich zu machen und den besonderen Status der Intersubjektivität hervorzuheben. Husserl gibt uns dafür mit seiner Unterscheidung von Urpräsenz und Appräsenz des:der Anderen einen ersten Anhaltspunkt. Den Leib des:der Anderen als äußerlich erfahre ich, wie meinen äußeren Leib und andere Dinge der physischen Umwelt, in ihrer Urpräsenz.⁴¹⁵ Das Innenleben des:der Anderen, wozu neben seinem:ihrer „Seelenleben“ auch die Erscheinungen für ihn:sie zählen, ist nur appräsentativ gegeben, hat demnach aufgrund seiner:ihrer letztendlichen Unzugänglichkeit eine grundlegende Fremdheit inne. Es handelt sich hier jedoch nicht um einen Schluss oder ein Urteil; ich sehe nicht erst den:die Andere:n und schließe von der Komplexität der Handlungen auf die Notwendigkeit eines Bewusstseins von der Welt, welches ebenso wie ich erinnern und phantasieren, handeln, erleiden und hoffen kann. Appräsentation meint eine genuine Mitgegebenheit innerhalb der Erfahrung. Es handelt sich um eine

⁴¹⁴Dies schließt zahlreiche philosophierende Subjekte ein.

⁴¹⁵Hua IV, S. 163 f.

besondere Erscheinungsweise, die andere Subjekte auszeichnet. Mit Edith Steins Konzept der Einfühlung hatten wir diese nicht-originäre Appräsentation des:der Anderen schon vorgestellt.⁴¹⁶ Husserl zieht ebenso Folgen aus dem Vermögen der Einfühlung. So beschreibt er, dass wir die Dinge als Dinge für jedermann erleben, jedoch in der jeweiligen personalen Beziehung, welche Mitmenschen den Dingen gegenüber einnehmen:

Durch das In-Aktion-Treten der Einfühlung ist nicht nur für meine ich-personale Subjektivität die andere, die andere *Person* da und für den Anderen umgekehrt die meine, sondern die fremde transzendente Subjektivität ist in der meinen vergegenwärtigt, und umgekehrt. In eins damit ist für mich *meine dingliche Umwelt* charakterisiert in *personaler* Beziehungsrichtung als *intersubjektive Umwelt, identische Umwelt für jedermann*, nämlich jedermann, der in meiner Subjektivität appräsentiert und appräsentierbar ist (...).

Hervorh. im Original, Hua VIII, S. 494

Zwei Aspekte der Intersubjektivität, die Husserls Konzept der Intersubjektivität aufgrund der prominenten Stellung des *alter egos* nur selten zugesprochen werden, sind an diesem Auszug bemerkenswert. In der Einfühlung erfahre ich mich „durch“ die andere Person, denn meine transzendente Subjektivität ist in der Erfahrung des:der Anderen vergegenwärtigt, was in dem unscheinbaren „und umgekehrt“ benannt ist. Damit ist das Charakteristikum des eigenen Entzugs im Zwischenraum gemeinsamen Handelns in der Erfahrung des:der Anderen mitaufgenommen. Dies erleben wir immer dann am eigenen Leib, wenn ein uns vertrauter Mitmensch uns mit Irritation oder Überraschung begegnet und unsere Unzugänglichkeit in deren Blick „durchbricht“ oder wenn wir uns im Angeblickt-Werden vor uns selbst in der Scham fremd werden. Zudem legt Husserl den Fokus auf die besondere Rolle der Miterfahrung in seiner Beschreibung. Denn die unbelebte Umwelt ist durch eben die Subjekte charakterisiert, die in ihrer personalen Beziehungsrichtung in meiner Subjektivität *appräsentiert und appräsentierbar* sind. Hier spannt sich die Begegnung mit dem:der Anderen von der allgemeinen Indexikalität der Lebenswelt bis zur konkreten Konstitution in der Mit-Erfahrung. So erfahre ich in einem Symbol, einem Gegenstand oder einer Gepflogenheit des Umgangs den:die spezifische Anderen in ihrer personalen – und zumeist vertrauten – Beziehung zu den Dingen *mit*, ohne dass das konkrete Selbst des:der Anderen darin aufgeht. Die Fremdheit – als letztendliche Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte – setzt sich in den konkreten Dingen in der Welt fort, die durch den:die Andere:n in den Zwischenraum gemeinsamen Handelns eingebracht worden sind. Es lässt sich so neben der intersubjektiven Fremdheit des Verhaltens *im* Zwischenraum und der Fremdheit der Bewusstseinsinhalte auch eine Fremdheit in den Dingen der Welt ausmachen, die aus der personalen Beziehungsrichtung der Mitmenschen hin zu die Dinge resultiert. Wenn wir das fremde Mobiltelefon auf dem Tisch sehen, ist ihm der Umgang des Mitmenschen mit diesem eingeschrieben. Es erscheint als konkreter Ort des Austausches

⁴¹⁶Vgl. Stein 1917.

privater Nachrichten, Werkzeug der Orientierung mit Google Maps, Quelle von Informationen und Ausgangspunkt zahlloser Ablenkungen und Unterhaltungsmöglichkeiten. Oder, wie im Falle meiner Mutter, als ein Objekt, das zwischen „muss geladen werden“ und „kann ignoriert werden“ changiert. Diese „verdinglichte“ Fremdheit ist neben der Fremdheit des Verhaltens und der direkten Fremdheit in jeder Situation wirksam. Solange die Fremdheit den:die Andere:n *als* den:die Andere:n thematisiert, können wir mit Waldenfels von *Alterität* sprechen.⁴¹⁷

Neben dieser Grundfigur intersubjektiver Fremdheit ist noch zu klären, *wie* wir mit Alterität umzugehen pflegen. Denn in allen Aspekten unseres Alltags sind Fremdheiten von Dingen, Umgangsformen und Blicken wirksam, ohne dass wir uns zu all diesen auch „direkt“ verhalten. Damit sie selbst thematisch werden und wir ihnen mit neuer Sinnauslegung begegnen, müssen sie als Teil einer *problematischen Situation* erscheinen. Hier zeigt sich eine weitere wesentliche Facette der Fremdheit. Alfred Schütz, auf den diese Formulierung zurückgeht, weist auf die unterschiedlichen Aspekte sozialer Bestimmungen hin, die die intersubjektive Fremdheit in Auslegungs- und Bewältigungsprozessen beeinflussen. So sind die vorgefertigten „Kategorien jeder Situationsbestimmung“ ebenso sozialen Ursprungs wie es auch „Partner:innen in der Situation“ sind, die die Dinge wechselseitig bestimmen.⁴¹⁸

Er beschreibt die uns vorausgehende Fremdheit in der Sprache und den Begriffen der Dinge wie auch die Fremdheit von Mitmenschen auf dem Boden der leiblichen Miterfahrung. Jedoch stellt er sie in einen bewältigenden Bezug zu den jeweiligen sozialen Akteur:innen. Dies zeigt sich schon in relativ „offenen“ sozialen Situationen, etwa wenn mich eine Person freundlich anspricht, deren Gesicht mir zwar bekannt vorkommt, die ich jedoch nicht zuordnen kann.⁴¹⁹ Aber auch maßgeblich plan-bestimmte Situationen werden mit ihm besprechbar, wie beim Ausfall der Straßenbahn, beim Fehlen der Kaffee-Tasse in der Gemeinschaftsküche am Philosophie-Institut oder unserer Irritation gegenüber der Supermarktverkäuferin, die den Rabatt nicht auf das Produkt anwendet. In all diesen Situationen sind die direkt beteiligten Personen, die miterlebenden Mitmenschen und die sozial verorteten Dinge wesentlich daran beteiligt, in welcher Form ich welche Fremdheit erfahre und wie ich der darin durchbrechenden Alterität begegne.

Schütz selbst fokussiert die problematische Situation hin auf den Wissenserwerb, immer mit dem Ziel vor Augen, dass die Situation des problematischen Innehaltens in einen routinierten Umgang überführt werden kann,⁴²⁰ was uns schon auf unser nächstes Kapitel zur Vertrautheit verweist. Die pathische Fremdheit des Gegenstandes, des Verhaltens und der Person selbst lässt sich bei Schütz hingegen an der *Typik* dieser ausweisen. An Widerfahrnissen in offener oder unbestimmter Typik zeigt sich Alterität ebenso wie innerhalb der Abweichung vom Typischen. In der Auslegung problematischer Situationen und der wiederholten erfolgreichen Anwendung der resultierenden Umgangsformen bilden

⁴¹⁷Waldenfels 2015a, S. 211.

⁴¹⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 169.

⁴¹⁹Ebd., S. 171.

⁴²⁰Ebd., S. 173–192.

sich diese Typen aus, die sich vom Widerfahrnis ablösen und Teil des Wissensbestandes werden.⁴²¹ Was an einer Situation typisch ist, kann als erfolgreiche *Supplementierung der Fremdheit* verstanden werden, die der Alterität begegnet und sich im Auffallen und pathischen Angesprochen-Werden ausdrückt. In der Typisierung öffnet sich trotz Schütz' auffallender Vertrautheits-Tendenz ein Zugang zu den pathischen und ko-pathischen Qualitäten intersubjektiver Begegnungen.

Mit unserem Rückgriff auf Husserl potenziert sich die Problemstellung noch dadurch, dass wir im Verweis auf die Einfühlung zwei unterschiedliche Fluchtpunkte transzendentaler Subjektivität erleben. Denn nicht nur andere Erscheinen in ihrer „Typik“, wie die Straßenbahn fahrende Straßenbahnfahrerin oder die Ethik-Philosophin, die sich ein weiteres Mal des unmoralischen Diebstahls meiner Kaffeetasse schuldig gemacht hat. Wir werden uns im Umgang mit diesen auch deren Typisierung uns gegenüber gewahr. Ich erlebe die Bewältigung „meiner“ Fremdheit in zahllosen Situationen unter Bezug auf das An-mir-„Typische“, das ich den Mitmenschen nicht nur urteilend zuspreche, sondern das sich in deren Blicken und deren Verhalten appräsentiert. Diese Situation der Ausgesetztheit aufgrund der eigenen Sichtbarkeit stellt einen neuralgischen Punkt für die Vergemeinschaftung dar. Damit meinen wir jedoch nicht, dass sich Selbst- und Fremdtypisierung einfach ab- und angleichen müssen. Vor der parallelisierten oder einseitigen Typisierung lässt sich Vergemeinschaftung nur *konstruieren* und nicht in ihrer leibhaftigen *Konstitution* nachvollziehen. Erst in der Genese gegenseitiger und gemeinsamer Typik, in der wir uns erscheinen *und* uns gemeinsam die Welt, mündet die Fremdheit in eine Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit *in* der Welt. Im gemeinsam mehr oder weniger Fremden der Welt, deren Teil wir sind, bezeugt sich eine Stellungnahme in gegenseitiger Nähe, eine gemeinschaftliche Verortung aufgrund unserer bewältigenden Orientierung, die uns „pathisch“ zustößt.

Für eine Soziologie, die die jeweilige Typik mittels empirisch-hermeneutischer Methoden ausweisen kann, ist hier die Untersuchung der Fremdheit beendet. Für uns philosophische Phänomenolog:innen stellt sich die Situation jedoch immer noch als problematisch heraus. Denn wie auch bei den anderen Bewusstseinsinhalten fremder Subjekte bleiben uns die Typisierungen in ihrem Inhalt letztendlich unzugänglich. Schauen wir zuerst (1) auf die direkte bzw. „frontale“ Begegnung mit fremden Subjekten, um diese ursprüngliche Fremdheit im Blick und Antlitz nachzuvollziehen. Wir schließen daran mit der (2) *repräsentierenden* Begegnung der Dinge und Umgangsformen in aller Kürze an, um beide Varianten auf die (3) *laterale Begegnung des Verhaltens* im Zwischenraum gemeinsamen Handelns zurückzuführen. Hierin greifen wir vertiefend und erweiternd ein Schema auf, welches Bernhard Waldenfels mit der *frontalen und lateralen Sozialität* vorgezeichnet hat.⁴²² Der *Grad der Unzugänglichkeit* der intersubjektiven Fremdheit führt uns von der frontalen über die laterale hin zur repräsentierenden Begegnung. Jedoch nur in der lateralen Begegnung und ihrer Fremdheit wie Vertrautheit treten eigenes und fremdes Verhalten in ein gleichberechtigtes Verhältnis. Nur in der lebendigen *Miterfahrung*, in der sich auch mein „Mit-“ gegenüber

⁴²¹Schütz und Luckmann 2017, S. 118 f.

⁴²²Waldenfels 2015a, S. 52–59.

den anderen realisiert, konstituiert sich eine orientierende Stellungnahme in einem Bezug zueinander und aufeinander.

(1) Beginnen wir mit der frontalen Begegnung mit dem:der anderen sozialen Akteur:in. Waldenfels stellt unter Aussparung des phänomenologischen Jargons die Situation des Angeblickt-Werdens vor, die wir oben schon mit Husserl zu Wort kommen lassen haben: „Indem ich sehe, *daß* du mich siehst, sehe ich mich, *wie* ich mich selbst *nicht* sehen kann. (...) Sehen, Gesehenwerden und Gesehenes, Begehren, Begehrtwerden und Begehrtes kommen nicht zur Deckung.“⁴²³ Der:die Andere tritt als Apellant:in und Quelle eines pathischen Anspruchs auf. Aus dieser Situation unterscheidet Waldenfels zwei Weisen, wie sich diese frontale Begegnung des:der Anderen uns gegenüber entbergen kann. Neben der *duplikativen* Fremdheit, welche die Stellung des Selbst im Blick des:der Anderen verdoppelt, stellt er die *ekstatische* Fremdheit vor, welche das Mich außer meiner selbst geraten lässt.⁴²⁴ Beide weisen sich als Beschreibungen des appellativen oder affektiven Überschusses aus. Die existentialistische Grundierung der Phänomenologie Waldenfels' scheint deutlich durch die Beschreibung hindurch, was an unserem Anschluss mit Jean-Paul Sartre noch anschaulich werden wird.

Was Levinas mit dem Antlitz festhält, drückt die erfahrbare Alterität in ihrer wohl reinsten Form aus.⁴²⁵ Das Motiv der Analyse des Antlitzes ist es, die Beziehung zu klären, welche wir zum Sein der Welt haben. Dabei lehnt Levinas eine Fundierung des Weltbezugs in der Ontologie ab und stellt unsere ursprüngliche Beziehung zur Welt als *ethische Beziehung* dar, die von dem:der Anderen ausgeht:

Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen, das heißt, als Ethik; in ihr erfüllt sich das kritische Wesen des Wissens. Und wie die Kritik dem Dogmatismus, so geht die Metaphysik der Ontologie voraus. *Lévinas 2002, S. 13*

Hierin bricht Levinas nicht nur mit dem naiven Realismus, welcher für die Trennung von Bewusstsein als Innenleben gegenüber der äußeren objektiven Welt verantwortlich zu machen ist. Zudem steht das Primat des „vernunftbegabten“ Selbst – zumindest in dessen konstitutiven Vorgängigkeit – infrage, welche in Kants „Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung“, in Descartes Zweifel und zum Teil auch bei Husserl aufrechterhalten bleibt. Auch wenn Levinas unseren Zwischenraum gemeinsamen Handelns ebenso als Folge der Begegnung des Antlitzes charakterisieren würde, wohingegen wir ein paralleles bzw. kontingentes Verhältnis vorschlagen, teilen wir den gleichen Ausgangspunkt. Mit

⁴²³Waldenfels 2015a, S. 61.

⁴²⁴Waldenfels 2012, S. 93; Waldenfels 2015a, S. 61.

⁴²⁵Die Transzendenz-Erfahrung in spirituellen und religiösen Kontexten kann sicherlich auch ein Anspruch darauf erheben, als radikale Alteritätserfahrung zu gelten. Dem bescheidenen Autor ist diese bis jetzt jedoch verwehrt geblieben, von daher ist sie hier ausgespart.

der unmittelbaren Begegnung-von-Angesicht-zu-Angesicht als Ausgangspunkt radikalisiert Levinas seine Analyse auf die Ausgesetztheit und Fremdheit hin.⁴²⁶ Es ist ein ähnlicher Ausgangspunkt zur *unmittelbaren Erfahrung*, welche wir mit Alfred Schütz schon im gemeinsamen Altern festhielten. Von dieser lassen sich alle mittelbaren Erfahrungen ableiten und, von ihr, die Erkenntnisstile und die Sinnprovinzen wesentlich bestimmen:

Die Begegnung (*face-to-face situation*) ist die einzige soziale Situation, die durch zeitliche und räumliche Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist. Sowohl der Stil als auch die Struktur der sozialen Beziehungen und Handlungen, die in dieser Situation stattfinden, sind dadurch wesentlich bestimmt.

Schütz und Luckmann 2017, S. 101 f.

Schütz führt, darauf aufbauend, an, dass die Zuwendung der Aufmerksamkeit eine Voraussetzung der sozialen Begegnung darstellt. Doch diese unschuldig erscheinende Präzisierung hat den Gedanken des Antlitzes schon verlassen, als „Gedanken eines Sinnes, der meiner Sinngebung vorausgeht und daher von meiner Initiative und meinem Können unabhängig ist.“⁴²⁷ Als fremder Fluchtpunkt des Zwischenraums gemeinsamen Handelns geht der Subjekt-Pol des:der Anderen der Sinngebung *im* Zwischenraum voraus. Dabei wird der Ich-Pol jedoch nicht notwendig verneint oder vernichtet. Wir verfallen gerade nicht in eine absolute Fremdbestimmung. Die Beziehung, die dem Zwischenraum vorausgeht, ist die *absolute Differenz* zwischen dem Selbst und dem:der Anderen.⁴²⁸ Die ekstatische Fremdheit der frontalen Begegnung drückt den „totalen“ Abstand dieser absoluten Differenz aus, den der Zwischenraum gemeinsamen Handelns „auffüllt“, ohne ihn überbrücken zu können. Mit dieser Radikalisierung der sozialen Begegnung anhand des Antlitzes von Levinas lässt sich eine Teilhabe denken, in der die Welt nicht schon vorausgesetzt werden muss, sondern Ergebnis der Begegnung mit dem ist, dass unser Vermögen absolut transzendiert.

Aus dieser *absoluten Differenz* resultiert für Levinas der ethische Anspruch im Ausgang vom Antlitz. Dessen absolute Alterität trägt keine Spuren des eigenen Vermögens, es ist die Offenbarung von etwas, dass das eigene Können des Vermögens nicht herausfordert, sondern paralyisiert.⁴²⁹ In der berühmten Formulierung „Du wirst keinen Mord begehen“ – als ursprünglicher Ausdruck des Antlitzes – zeigt sich der ethische Widerstand, der das Begegnen-Können begründet. In unserem Ausgang von Alfred Schütz ist dies ein verhältnismäßig unintuitiver Gedanke, da das Pragma der Lebenswelt dadurch gekennzeichnet ist, dass wir das Zentrum der Veränderung in der Welt sind.⁴³⁰ Diese pragmatische Ich-Zentrierung durchbricht die ekstatische Fremdheit des Antlitzes. Nur vor der absoluten Differenz und ihrer unmöglichen Negation, also der Unmöglichkeit des Mords, lässt sich

⁴²⁶ Lévinas 2002, S. 23.

⁴²⁷ Ebd., S. 22.

⁴²⁸ Ebd., S. 168 f.

⁴²⁹ Ebd., S. 173.

⁴³⁰ Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 140: „Jedermann ist sich als Zentrum eines Koordinatensystems gegeben, das eine Gliederung nach aktueller und potenzieller Reichweite sowie aktueller und potentieller Wirkzone aufweist.“

ein Verhältnis denken, dass sich nicht in der eigenen Macht begründet; und ebenso wenig in der Macht des:der Anderen. Die ekstatische Fremdheit des:der Anderen stellt die Grenzerfahrung des Vermögens im intersubjektiven Verhältnis *per se* dar: „Die Unmöglichkeit äußert sich in einer Erfahrung des *Entzugs*“⁴³¹. Die „Reinheit“ des pathischen Entzugs charakterisiert das Antlitz als grundlegendste Form intersubjektiver Fremdheit. „Näher“ kommen wir an den Subjekt-Pol anderer Akteur:innen nicht heran.

Gerade weil diese absolute Differenz den Zwischenraum erst konstituiert, ist sie zwar Bedingung, aber nicht Ausgangspunkt der performativen Vergemeinschaftung, die sich *innerhalb* des Zwischenraums vollzieht. Aus der Differenz findet sich kein Anhalt der Ko-Response, da sich in der „Nacktheit“ des Antlitzes weder eigenes noch fremdes Verhalten auszudrücken vermag.⁴³² Die „eigene“ Response ist ausschließlich durch die Negation des Verhalten-Könnens bestimmt, das Antlitz verpflichtet zu einer Offenheit, die die Grenzen der eigenen Freiheit und das Gemeinsame im Zwischenraum überhaupt erst begründen. Hierin ist das produktive Moment gefunden, auf das uns Waldenfels bei Levinas hinweist.⁴³³ Aufgrund der doppelten Unabhängigkeit von dem menschlichen Vermögen stellt das Antlitz das einzige Widerfahrnis im – oder besser „am“ – Zwischenraum gemeinsamen Handelns dar, in dem sich keine Bewältigung ankündigt, sondern ein rein pathischer Überschuss. Die ekstatische Fremdheit im Antlitz des:der Anderen ist – diastatisch ein wenig unsauber gesprochen – *reines intersubjektives Pathos*, reiner Entzug.

Diese Nacktheit des Antlitzes führt zu einer weiteren Folge für die Grenzen der Vergemeinschaftung, auf die uns Judith Butler in der Auseinandersetzung mit Levinas hinweist. In der Begegnung des Antlitzes sind wir an Akteur:innen gebunden, die wir weder kennen noch gewählt haben, die wir aufgrund der Unabhängigkeit vom eigenen Vermögen sogar niemals hätten wählen können.⁴³⁴ Auch bei Butler tritt die pathische Qualität in den Vordergrund, welche das ethische Verhältnis vor jedem „responsiven“ Verhalten-Können begründet: „In this sense, ethical responsibility presupposes ethical responsiveness.“⁴³⁵ Doch sie geht über unsere Folgerung noch hinaus und weist darauf hin, dass darin jede Ähnlichkeit der Akteur:innen als Voraussetzung versagt. Ähnliche Merkmale der nationalen, kulturellen, religiösen oder ethnischen Zugehörigkeit spielen aufgrund der „Unwählbarkeit“ des:der Anderen keine Rolle für die ethische Ansprechbarkeit.⁴³⁶ Und Gleiches gilt, so wollen wir hinzufügen, für die Möglichkeiten der Vergemeinschaftung im Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Unsere Kritik an Vergemeinschaftungskonzepten der Anerkennung oder an gemeinsamen Werten im Kapitel *Vorüberlegungen* kann hier neu kontextualisiert werden. Denn im methodischen Fokus auf das *Vermögen* des Anerkennens oder das resultierende gemeinsam Wertvolle wird das Versagen von Gemeinschaftlichkeit an das relative Unvermögen oder den relativen Unterschied gebunden. Wenn auch beide Kontexte für die

⁴³¹Hervorh. im Original, Waldenfels 2012, S. 93.

⁴³²Vgl. Lévinas 2002, S. 174 f.

⁴³³Waldenfels 2012, S. 91.

⁴³⁴Butler 2018, S. 107.

⁴³⁵Ebd., S. 110.

⁴³⁶Ebd., S. 107.

Analyse expliziter Begegnungen eine wichtige Rolle spielen, ist mit der Begründung der performativen Vergemeinschaftung im Zwischenraum gemeinsamen Handelns ein anderer Ausgangspunkt gewählt. Wir begründen die Gemeinschaftlichkeit weder im Selbst noch in dem:der Anderen, sondern ausgehend von der Begegnung, in der die *Alterität* des:der Anderen, die sich in der ekstatischen wie auch der duplikativen Fremdheit ausdrückt, einen konstitutiven Grenzstein stellt. Es ist eine Annäherung der Gemeinschaft, die sich *auch*, aber nicht ausschließlich im Entzug begründet.

Wenden wir uns nun der duplikativen Fremdheit zu, die Waldenfels im Tandem mit der ekstatischen Fremdheit besprochen hat. Die Selbstverdopplung in der frontalen Begegnung weist das grundsätzliche Moment der Alterität ebenso auf, ist aber zudem von der Einschätzung des:der Anderen unterfüttert. Uns erscheint im „Blick“ des:der Anderen ein Ausdruck, der die Abschattung des eigenen Selbst beinhaltet. In diesem Angeblickt-Werden entgehen wir unserem eigenen Ausdrucksvermögen. Neben dem Problematisch-Werden des Privilegs, welches mein eigenes Verhalten-Können zur Welt genießt, wird innerhalb bzw. „durch“ die duplikative Fremdheit auch meine Situation in der Welt mit Fremdheit besetzt. Innerhalb des Existenzialismus und der politischen Phänomenologie ist in der Scham, der Angst, dem Begehren, der Abscheu usw. diese Selbstverdopplung ausführlich dokumentiert. Die Grundlage dieser spezifischen Verhältnisse eigener und fremder, affirmativer wie dissonanter Nacktheit, da geben wir Levinas recht, verweist zurück auf die absolute Nacktheit des Antlitzes, welches sich als einziges *schamlos* entblößen kann.⁴³⁷ Im Blick bleibt jedoch ein vermeintlich sicherer Boden bestehen, da ich nicht vollends außer mir gerate. Zwar bin ich in der duplikativen Fremdheit nicht *nur* für mich bei mir, als auch „laterale“ Fremdheit bin ich zudem *für andere*; in der Möglichkeit einer Fremdeinschätzung *und* aufgrund des mir unzugänglichen Inhalts dieser Einschätzung drückt sich ein Anspruch an mein Vermögen aus, der mir nicht vollends entgeht. George Herbert Meads Unterscheidung von *me* und *I* ist hier paradigmatisch:

The „I“ reacts to the self which arises through the taking of the attitudes of others. Through taking those attitudes we have introduced the „me“ and we react to it as an „I“.

Mead 1972, S. 174

Da sich auch das Ich zu dem *me* verhält, stellt der Blick den Übergang zur lateralen Begegnung her, in der sich nicht mehr nur die „reine“ Freiheit der Subjekt-Pole ausdrückt, sondern deren „Ergebnisse“ in der gemeinsamen Welt erfahrbar werden. Bevor wir uns aber dieser Fremdheit des Verhaltens widmen, wollen wir uns der intersubjektiven Fremdheit der Dinge zuwenden.

(2) Das Fundament der *repräsentierenden Begegnung*, in der sich die Fremdheit des:der Anderen in den Dingen der Welt ausdrücken kann, ist ebenso die Lebenswelt als gemeinsamer Index des Verhaltens. In der *absoluten Differenz* des Antlitzes scheint unsere Prämisse einer indexikalischen Lebenswelt jedoch gefährdet. So schreibt Levinas:

⁴³⁷Levinas 2002, S. 47.

(S)ein Antlitz, in dem sich seine Epiphanie ereignet und das nach mir ruft,
bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann, deren Virtualitäten
implizit in unserer *Natur* enthalten sind und die wir ebenso durch unsere
Existenz entfalten. *Lévinas 2002, S. 168*

Dieser Bruch lässt jedoch offen, ob die frontale Begegnung eine destruktive Störung darstellt, in der die Möglichkeit einer gemeinsamen Welt grundsätzlich zerbricht, oder es sich um eine konstitutive Störung handelt, vor der sich eine besondere Weise der Gemeinsamkeit entfaltet. Wir müssen insbesondere differenzieren, was wir genau mit der indexikalischen Lebenswelt voraussetzen. So bleibt die frontale Begegnung mit dem *bloßen Faktum der Pluralität* im Gefolge Hannah Arendts verträglich, „daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.“⁴³⁸ Ihr Schwerpunkt auf die Einzigartigkeit, welche die Pluralität auszeichnet, steht jedoch im Kontrast zu Schütz, in dessen Welt Menschen existieren, „mit einem Bewußtsein begabt, das im Wesentlichen dem meinen gleich ist.“⁴³⁹ Diese Annahme, welche für die Analyse des:der Sozialwissenschaftler:in eine notwendige Prämisse darstellt, wird in der absoluten Differenz des Antlitzes fraglich, da es sich nur aus der Unabhängigkeit vom Vermögen überhaupt verstehen lässt. Die Ähnlichkeit der Vermögen stellt eine methodische Setzung dar, die sich nicht aus der Begegnung erklärt. Was wir mit der repräsentierenden Begegnung festzuhalten versuchen, sind die erfahrbaren Folgen für eine gemeinsame Welt, die sich nicht auf das Vermögen selbst zu stützen vermag. So wollen wir zeigen, dass die Indexikalität der Welt in der frontalen Begegnung nicht nur erhalten bleibt, sondern dass sich der Index auf die absolute Differenz zurückzuführen lässt, ohne die gleiche Weise des Erscheinens aufgrund gleichen Vermögens voraussetzen zu müssen.

Husserl hat uns auf die Lebenswelt als „intentionaler ‚Index‘ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten“ hingewiesen, „durch die hindurch alle Ichsubjekte (...) auf die gemeinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind(,)“⁴⁴⁰. Wesentlich ist, dass die Welt eine gemeinsame *Ausrichtung* ermöglicht, wobei der Bezug zu den Dingen in der gemeinsamen Welt offenlässt, ob und wie sich deren Erscheinungsweise deckt. Der Begriff des Horizonts ist hier besonders hilfreich, da an ihm diese Unterscheidung zwischen Orientierung und Appräsentation hervortritt. Die Lebenswelt ist ein „offener Horizont möglicher Erfahrungen aller(...): Welt als der universale, allen Menschen gemeinsame Horizont von wirklich seierenden Dingen.“⁴⁴¹ Doch konstituieren sich die Dinge nur in ihrer subjektiven Gegebenheit. Besonders anschaulich ist dies an der räumlichen Ausdehnung und An-Sichtbarkeit der Dinge: Neben dieser Vorderseite des Dinges ist in der Erfahrung seine Rückseite als Sein des Dinges appräsentiert. Doch sind wir nicht auf die „Physis“ des Dings beschränkt. So drückt sich im Mobiltelefon auf dem Tisch die allgemeine Möglichkeit des Austausches privater Nachrichten aus. Beides sind Aspekte des „inneren Horizontes“, der sich aufgrund

⁴³⁸ Arendt 2011, S. 14.

⁴³⁹ Schütz und Luckmann 2017, S. 30.

⁴⁴⁰ Hua VI, S. 175 f.

⁴⁴¹ Hua VI, S. 167.

vergängerer Erfahrungen ausgebildet hat. Der innere Horizont betrifft die *Substratstruktur* konkreter Gegenstände, es sind „innere“ Möglichkeiten deren *Soseins*, die der Erfahrung mitgegeben sind.⁴⁴²

Der *äußere Horizont* drückt demgegenüber das explizite Verhältnis zur konkreten Umgebung aus: „Sobald ein ‚Seiendes‘ einen Außenhorizont hat, ist es nicht allein gesetzt, sondern anderes Seiendes ist mitgesetzt. (...) (E)s trägt Mitbestimmungen in Bezug auf solches, was es nicht selbst ist.“⁴⁴³ So erscheint uns ein zurückgelassenes Mobiltelefon auf dem Tisch im Kaffeehaus anders als es sich im Arbeitszimmer darstellt. Es verweist auch auf den mit dem Besitz zusammenhängenden Inhalt, als expliziter Ort *meiner* oder *fremder* Nachrichten. Hier steht das Mobiltelefon in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen mit anderen Dingen, die dessen äußeren Horizont bilden. Der „offene Horizont möglicher Erfahrungen aller“ – so wie Husserl die Lebenswelt veranschaulicht – stellt demnach einen äußeren Horizont dar, den alle Dinge der Welt besitzen. Er verweist uns darauf, dass wir uns trotz der möglichen unterschiedlichen individuellen Abschattungen – ich kenne meine Nachrichten auf dem Handy, du jedoch nicht – *zum gleichen Ding verhalten können*. Die repräsentative Begegnung, in der die Fremdheit der anderen „in“ den Dingen aufscheint, fußt auf diesem Verhalten-Können anderer als äußerer Horizont der Dinge. Sie ist Ausdruck des vergangenen oder zukünftigen Verhaltens anderer gegenüber dem Ding, sie ist ein konkret erfahrener Bezug, der zahllosen Dingen unserer Umwelt eingeschrieben ist.

Hier sind wir jedoch nicht auf das Verhalten einzelner Personen beschränkt. Es können sich auch Sinninhalten oder Überzeugungen von Berufs-, Kultur-, Religions-, Sozial- oder Sprach-Gemeinschaften – um nur einige mögliche zu nennen – an den Dingen der gemeinsamen Welt ausdrücken. Die Unterscheidung zum inneren Horizont ist deshalb für uns so maßgeblich, da sich in diesem vorwiegend *unser* vermögendes Verhalten in vergangenen Erfahrungen ankündigt, in dem sich das „Sosein“ des Gegenstandes offenbart hat. Artefakte nehmen bei diesem Auseinandertreten von Eigenem und Fremdem am Ding eine besondere Rolle ein. Im „Machen“ von Dingen haben sich Überzeugungen, Umgangsformen und Sinn auf diese hin „materialisiert“; sie sind selbst thematische Objekte des Verhaltens anderer gewesen, mit denen wir umgehen. Zudem lässt sich zwischen individuellem und typisiertem Verhalten in der repräsentierenden Begegnung unterscheiden. In dem Paar Schuhe, der Pfeilspitze, dem Hijab, dem Computerspiel, dem Buch usw. kündigt sich neben den individuell hervorgerufenen Spuren, welche auf einen individuellen Umgang verweisen, auch die Typik einer Verhaltensweise an, die wir Personengruppen zusprechen:

In ihrer Ablösung von subjektiven Vorgängen in der inneren Dauer enthalten diese Vorgänge – „typische Erfahrungen von irgend jemandem“ – die Idealisierungen des „Und-so-weiter“ und des „Ich-kann-immer-wieder“, also Annahmen typischer anonymer Wiederholbarkeit. *Schütz und Luckmann 2017, S. 119*

⁴⁴²Hua XXXIX, S. 104.

⁴⁴³Hua XXXIX, S. 5.

In dieser Wiederholbarkeit ist das zukünftige und vergangene Verhalten den Gegenständen der Welt eingeschrieben. So erscheint uns die Zigarette – auch aufgrund wiederholter Erfahrungen in der Vergangenheit – in ihrem zukünftigen Geraucht-Werden, wenn auch nicht notwendig von der Person, die wir rauchend erfahren haben. Diese anonymisierende Wiederholbarkeit verweist sowohl auf unsere wiederholte Erfahrung des Verhaltens als auch auf den offenen äußeren Horizont, vor dem andere Subjekte sich zum Gegenstand verhalten können. Der Ursprung jeder „repräsentierenden Begegnung“ bleibt jedoch die vorgängige originäre Begegnung, in der sich das Sosein als innerer Horizont ausgebildet hat. Dies trifft auch auf Artefakte zu, deren spezifischen Umgang wir nie selbst erfahren haben, die aber unter einer allgemeineren Typik fallen. Auch das historische Wikinger-Schiff in seiner *intersubjektiven Fremdheit* bedarf einer vorangegangenen originären Erfahrung, in der Schiffe als Objekte menschlichen Umgangs erschienen sind. Und dies ist selbst dann der Fall, wenn wir in der Wüste groß geworden wären und uns das Sosein eines Schiffs als „vermitteltes Wissen“ nur in Büchern angeeignet haben. Die Lebenswelt öffnet nur die Möglichkeit anderer Umgangsweisen gegenüber dem inneren Horizont der Dinge. Die Fremdheit liegt nicht in der konkreten „äußeren“ Offenheit, sondern in der inneren Möglichkeit des Dings. In der repräsentierenden Begegnung wird nicht das Sein von etwas Fremden als äußerer Horizont mit-gesetzt, sondern die Horizonte des Soseins des Dinges weisen einen Entzug des:der Anderen *aufgrund* der horizonthaften äußeren Offenheit auf.⁴⁴⁴ So führt die anonymisierende Wiederholbarkeit dazu, dass spezifisches „äußeres“ Mitsein sich zu *Sosein* des Dings als innerer Horizont verkehrt. Darin werden die singuläre Freiheit und Fremdheit des Individuums in seinem konkreten Verhalten zu einer Typik einer Person oder einer Gruppe, die sich im Ding offenbart. Andersherum bedarf es für den Ding-Typus mit der Zeit kein äußeres Sein in der Mitsetzung mehr. Der Hammer meiner handwerklich begabten Mutter, den sie greift und schwingt, den ich vielleicht aufgrund meiner geringeren Kraft anders greifen muss, wird in der typisierenden Wiederholung zu *einem* Hammer, dessen Sosein das So-Nägel-Hineinschlagen, So-Halten und -Schwingen ist. Und mit jedem erfolgreichen Schwung meiner Mutter wird zudem ihr Sosein handwerklich begabter. Diesem Typus begegnen wir in leibhaftiger Mitwesenheit nie in Reinform, weder der Personentypus meiner handwerklich begabten oder handy-ignorierenden Mutter noch dem Gruppentypus wie „den Ostdeutschen“ und dessen zahllosen positiven Inhalten. Nur die Dinge in der Welt sind, phänomenologisch ein wenig unsauber gesprochen, der einzige mögliche *Ort des mittelbaren Ihr*. Der Hammer wird zum Werkzeug von Handwerker:innen. Und so sind auch Begrüßungsformeln, die Konventionen an der Supermarktkasse, das Geld und selbst Verträge, Regierungsformen, Ideologien und vieles mehr typisierte soziale „Dinge“, in denen sich nicht die individuelle Fremdheit, sondern die Fremdheit eines typisierten Verhaltens einer Vielheit von anderen repräsentiert. Erst wenn sie von der expliziten Erfahrung des:der Anderen – und dessen:deren Freiheit – losgelöst erscheinen, repräsentieren sie ein „mittelbares“ Du oder Ihr, welches sich nicht auch anders verhalten

⁴⁴⁴Hieran ließen sich auch die *Stufen der Anonymität in der sozialen Welt* verdeutlichen, denen sich Schütz ausführlich gewidmet hat. Vgl. hierzu Schütz und Luckmann 2017, S. 123–129.

kann und zum Sosein des sozialen Dings geronnen ist.⁴⁴⁵ Hier müssen wir einen kleinen Sprung voraus zu unserem nächsten Kapitel machen. Denn unter der Vorannahme vom eigenen Verhalten und dessen Horizont der Heimwelt – welche sich in der Vertrautheit ausdrückt – verweist die intersubjektive Fremdheit der Dinge auf fremdes Verhalten in einer Fremdwelt. Das bloß typisierte Verhalten „an“ den Dingen ist selbst jedoch nicht originär gegeben, es ist eine Begegnung mit Chancen-Charakter, wir befinden uns darin in einer nur mittelbaren *Ihr-Einstellung*⁴⁴⁶ gegenüber der Welt. Wenn die Begrüßungsformel gesprochen oder der Hammer geschwungen wird, dann immer von sozialen Akteur:innen, die weitaus „mehr“ als das Ihr in ihrer Fremdheit sind.

Dieser *Chancen-Charakter* in der *Ihr-Einstellung* repräsentiert jedoch nicht nur dieses oder jenes mögliche typisierte Verhalten. So weisen zahlreiche Dinge, die menschengemacht erscheinen, deren Sinn sich uns jedoch entzieht, eine allgemeine oder diffuse Fremdheit auf. Paradigmatisch sind hierfür Symbole und Wörter einer uns unbekannten Sprache oder Griffe und Knöpfe an Gegenständen, die einen uns unbekannten Umgang nahelegen. Diese Anzeichen materialisierter Intersubjektivität verweisen uns auf den Zwischenraum als ein Ort, in dem sich zueinander und gegenüber Dingen verhalten werden kann. Es bedarf mehr als der Wahrscheinlichkeit meines Verhalten-Könnens und auch mehr als der Wahrscheinlichkeit fremden Verhaltens als offenen äußeren Horizonts. Damit sich eine offene intersubjektive Fremdheit in den Dingen als ihr Sosein repräsentieren kann, muss der Zwischenraum gemeinsamen Handelns in seiner Existenz eine *uneingeschränkte Chance* besitzen. Dies lässt sich leicht veranschaulichen. Gegenstände längst zerstörter Zivilisationen erscheinen uns in einer Weise, in der sie von der „anderen Seite der Geschichte“ immer noch „berührt werden“ und sich uns das fremde Verhalten ihnen gegenüber öffnen kann. Und dies, obwohl die Chance, dass wir „deren“ Umgang mit diesen miterleben, Null ist. Diese Offenheit muss durch etwas sichergestellt sein, dass sich gerade nicht dem eigenen oder fremden Verhalten-Können unterwirft, da es dieses in seiner Wiederholbarkeit – ich so wie damals jene – begründet. Die *absolute Differenz*, welche sich durch das Antlitz des:der Anderen offenbart und die in der Unmöglichkeit des Mordes das eigene „Un-Verhalten“ verbürgt, ist der „positive“ Ursprung dieser uneingeschränkten existenziellen Chance der Lebenswelt. Ausdruck dieser *uneingeschränkten Chance* ist der Index als Möglichkeit des Verhalten-Könnens, als *Index der Orientierung*. So sichert die *absolute Differenz* im Widerfahrnis der Alterität nicht nur die Realität unserer Welt, so wie es Husserl selbst attestiert,⁴⁴⁷ sondern die Weltlichkeit in ihrer Teilhabe.

Mit dieser kleinen Nebenstraße über die anonymisierende Wiederholung in der Typisierung haben wir nicht nur die versprochene Verbindung der absoluten Differenz mit der Indexi-

⁴⁴⁵Hierin erklärt sich auch Hannah Arendts Kritik daran, mit festen Identitäten in die politische Öffentlichkeit zu treten. Indem ich dem:der Anderen als deren „Ihr“ entgegentrete, ist die Einzigartigkeit der Person und damit der Vollzug der Pluralität in der Öffentlichkeit gefährdet. Ich erscheine als subjektiver Fluchtpunkt des Soseins einer Verhaltensweise, wie im Fall Hannah Arendts dem erwarteten Verhalten einer Jüdin. Siehe hierzu Honig 1992, S. 228 ff.

⁴⁴⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 116.

⁴⁴⁷Vgl. Loidolt 2018, S. 163.

kalität der Lebenswelt eingelöst. In der Erscheinungsweise des Ihr sind zudem wesentliche Einsichten für die Analyse von Vergemeinschaftung vorbereitet. Die Rolle der typisierten Fremdheit von Werkzeugen oder Symbolen ist hier paradigmatisch. Auch wenn ihnen der fremde Umgang eingeschrieben ist, sie also in ihrer möglichen Sinnfülle-für-Andere erscheinen, komme ich in isolierter Beschäftigung mit dem fremden Sinn nie zu einer Deckung. Die Repräsentationen des fremden Verhaltens, wie Griffspuren, Bedienungsanleitungen oder unterschiedliche Kontexte, in denen die Symbole eingebettet sind, bieten sicherlich zahllose Anhaltspunkte. Doch wir bleiben auf die bloße Vergegenwärtigung des Verhaltens verwiesen. Besonders nah an das fremde Verhalten kommen wir bei den Artefakten, die selbst zur Sinnbildung und Sinnzerstörung beitragen. Waldenfels bezeichnet diese als *Zwischendinge*.⁴⁴⁸ Sprache und Werkzeuge öffnen sich den Analogisierungsversuchen von Kulturwissenschaftler:innen, Archäolog:innen und Ethnolog:innen, Insignien und Waffen, Schmuck, Design, aber auch Scherze und Beleidigungen drücken nicht nur Sinn aus, sondern verweisen auf ihre sinn-transformierende Rolle in einem größeren Sinnzusammenhang. Sie stoßen den Spalt zur Fremdwelt spürbar weiter auf, im Guten wie im Schlechten. Die Fremdheit der Akteur:innen bleibt im besten Fall auf ihren Umgang *mit diesen* Zwischen- dingen reduziert, im schlechtesten Fall werden *die Akteur:innen* auf ihren Umgang mit diesen Zwischendingen *reduziert*.

Doch selbst die lebendigsten Dinge entbehren in ihrer „bloßen“ um-gegangenen Vergangenheit oder Zukunft dem fremden Verhaltens in seiner Spontanität, in dem sich die Einzigartigkeit und Freiheit sozialer Akteur:innen verbürgt. Die Dinge erscheinen als Endpunkt einer Response oder Ko-Response. Sie enthalten bloße Spuren des Antwortens als eine besondere pathische Qualität, ermangeln jedoch in der kristallisierten Response die pathische Ansprechbarkeit des:der Anderen, die dem Verhalten „vorausging“. Die bloß repräsentierende Begegnung kennt keinen Ko-Pathos. Ausschließlich an der Sprache, den Werten, den typischen Umgangsformen, den Sinninhalten und Sinn Grenzen ist eine ko-pathisch-ko-responsive Vergemeinschaftung undenkbar, solange sie sich nicht in lebendiger Mit anwesenheit gemeinsam konstituiert haben. Der qualitative Sprung im familiären, gemeinschaftlichen wie auch interkulturellen Austausch, der sich von der Erzählung von hin zur Einladung in die fremde Bleibe vollzieht, ist hierfür paradigmatisch.

Dieser ko-pathische Mangel führt zu einer scheinbar paradoxen Situation. Ausgehend von der intersubjektiven Fremdheit sind die bloßen „Zeitgenoss:innen“⁴⁴⁹ in ihrem typisierten „Ihr“ für uns umgänglicher und handhabbarer als der:die lebendig erfahrene Andere. Dies steht im starken Kontrast zur Handhabbarkeit von unbelebten Gegenständen, die sich maßgeblich an der räumlichen Nähe und der *wiederherstellbaren Reichweite*⁴⁵⁰ orientiert. Im Zwischenraum geht mit der Nähe zu dem:der Anderen jedoch nicht unser Vermögen, sondern die Unabhängigkeit von unserem Vermögen einher. In den Dingen fremden Umgangs öffnet sich ein umgänglicher Zugang zu den Mitmenschen, die sie in diesen ihrer

⁴⁴⁸Waldenfels 2015a, S. 247 f.

⁴⁴⁹Schütz und Luckmann 2017, S. 116–123.

⁴⁵⁰Ebd., S. 72 f.

Einzigartigkeit berauben. Nun bleibt aber auch in der allgemeinsten Typik der sozialen Welt immer eine Restfremdheit vorhanden. Wobei es eine merklich andere ist als die Fremdheit in der frontalen Begegnung. Wenn sich außerhalb der leibhaftigen Begegnung die offenbarte Fremdheit des Antlitzes ausdrückt, haben wir es entweder mit einem Kunstwerk, mit einem philosophischen Gedankenexperiment oder mit einer psychologisch-pathologischen Störung zu tun, wobei eine wesenhafte Verwandtschaft dieser Phänomene nicht ausgeschlossen werden kann.

In der repräsentierenden Begegnung entzieht sich nicht die greifende Hand oder der sprechende Mund, sondern das *Mit* des Mit-Einander-Verhaltens. Es entzieht sich der Ort selbst, an dem das Selbst anderen verhaltend begegnen kann. Der gemeinsame Umgang ist in der repräsentierenden Begegnung nur nicht-originär gegeben, phantasiert oder reflexiv entworfen. Wenn also die ekstatische Fremdheit der frontalen Begegnung strukturelle Voraussetzung bleibt, geht in der repräsentierenden Begegnung die Fremdheit gegenüber Überzeugung oder Umgangsform maßgeblich auf uns und unsere Orientierung gegenüber den Dingen zurück, an denen sich der fremde Umgang nur als innerer Horizont ausdrückt. Der:die Andere kündigt sich nur als „Spur“ an, ähnlich wie die Hinweise zum Produktionsort an den Verbrauchsgütern unseres Alltags, welche uns mit *Made in China* auf fremde Werkstätten, Fabriken und Lebensweisen verweisen, diese aber selbst nicht erfahrbar machen und auf kein lebendiges und individuelles Subjekt zurückführen. Im Fehlen des Ko-Pathos bleibt die repräsentierende Begegnung ausschließlich an eigenen Motiven und Relevanzen gemessen, da nur der eigene *antwortende* Umgang erlebbar ist.

Schon mit der Vertrautheit flirtend, lässt sich eine letzte Eigenheit dieser intersubjektiven Fremdheit in repräsentierender Begegnung aufzeigen. Denn wo in der ekstatischen Fremdheit das Antlitz die Unabhängigkeit vom Vermögen ausdrückt, da ist innerhalb der Fremdheit in der Repräsentation zumindest eine hypothetische Überwindung der Fremdheit durch den Zugang zum Inhalt angekündigt. Da sich am Ding Überzeugungen und Umgangsformen ausschließlich aufgrund meiner originären Partizipation am Zwischenraum gemeinsamen Handelns konstituieren, lässt sich zumindest die erfahrene Fremdheit nivellieren. Auch wenn die *Zuordnung* der Sinninhalte zu einer Fremdwelt bestehen bleibt, kann ich die Erfahrung der Umgangsform, des Symbols oder der Überzeugung von affektiv-pathischer Fremdheit befreien. Die Möglichkeit, mit fremden Sprachen oder Umgangsformen vertraut zu sein, ist hier paradigmatisch, ebenso aber auch die selbstverständlich-werdenden diskriminierenden Zuschreibungen in fremdenfeindlicher Propaganda. Die Wiederholbarkeit hat auch in der repräsentierenden Begegnung ihren „Zauber“ nicht verloren. Als Widerfahrnis in der Lebenswelt behalten sie den offenen Horizont fremden Verhaltens, ohne dass sie uns eine Offenheit gegenüber dem:der Fremden abverlangen. An dieser Stelle rückt der Fremdeheitsbegriff so nah wie möglich an ein antinomisches Verhältnis zur Vertrautheit heran. Durch das eigene umgehende Vertraut-Werden mit dem Inhalt büßt dieser seine pathische Qualität der Fremdheit ein. Wesentlich ist jedoch, dass diese „Ent-Fremdung“ auf die intersubjektiven Dinge begrenzt bleibt und der leibhaftigen Begegnung nicht

standhält. Die Ent-Fremdung kann sich zudem als funktionale Kompensation zu einer eigenen Sinnprovinz ausbreiten, das Vertraut-Werden und Vertraut-Machen mit fremden und vergangen Menschen und Kulturen, welches mit der Ethnologie und Anthropologie zu eigenen Wissenschaften erhoben wurde, ist hier paradigmatisch. Doch auch hier kann das letzte Wort erst dann gesprochen werden, wenn man die Türen des eigenen Kämmerleins versiegelt und sich nur *den* Antworten, aber niemals *dem* Antworten der anderen widmet. Für „echte“ Vergemeinschaftung als ein gemeinsames Fremd- und Vertraut-Werden bedarf es einer Mit-Erfahrung, in der Ko-Pathos und Ko-Response leibhaftig auseinandertreten. Es bedarf der originär erlebten Fremdheit des Verhaltens.

(3) Sowohl der duplikative Blick aus der frontalen Begegnung als auch das „Was“ der Typisierung in der repräsentierenden Begegnung haben uns wiederholt auf die besondere Rolle des Verhaltens anderer verwiesen, das uns in der *lateralen Begegnung* begegnet. Mit der Bezeichnung der Lateralität allein brechen wir schon mit einer Vorannahme, die sich in unterschiedlichen Analysen gemeinschaftlichen Verhaltens finden lässt. Wir betrachten gerade nicht das aufeinander intentional ausgerichtete Verhalten, wie wir bereits in unseren Vorüberlegungen zu Anerkennungstheorien vermerkt haben. Abseits der Gegenüberstellung direkter und indirekter Einflussnahme ist mit der Fremdheit in der lateralen Begegnung ein Mit-Erleben gefasst, in dem wir der Welt in ihrer konkreten Teilhabe mit anderen *zugewandt* sind.

So ist auch bei Husserl die gegenseitige Orientierung eines *sozialen Aktes* – ähnlich wie in der Anerkennung – überaus stark gedacht, da er sich am *mitteilenden* Verhalten orientiert:

Wir haben das ursprüngliche Erlebnis des Einander-gegenüberstehens, und ich „sage“ ihm etwas, ich „drücke mich aus“, ich vollziehe eine Ausdrucksbewegung oder eine lautliche Äusserung oder vollziehe ein äusserlich sichtliches, merkliches Tun, das geeignet ist, in dem Anderen das Bewusstsein zu erwecken, dass ich die Absicht habe, ihm etwas kundzutun (...). Die mitgeteilte Tatsache ist Inhalt meiner Absicht, dass der Andere davon Kenntnis nehme, und zwar meiner ihm kundgetanen Absicht.

Hua XIV, S. 167

Die Ausgangssituation, von der her Husserl sein Argument entwickelt, deckt sich deutlich mit unserer Bestimmung des Zwischenraums gemeinsamen Handelns. Es ist die leibhaftige Begegnung als „(u)nmittelbare Mitteilungen, oder besser, *Berührung, ursprünglichen Konnex zwischen Ich und Du* herstellende“, wobei diese Berührung auch die affektiven Aspekte „in der ursprünglich erfahrenden Einfühlung“⁴⁵¹ hervortreten lässt. Im Verlauf des Arguments unterstreicht Husserl die leibhaftige Anwesenheit zudem noch dadurch, dass in den „Mitteilungen über eine Zeitstrecke“ die Berührung ausbleibt. Die gegenseitige Sichtbarkeit scheint hier, wie auch bei uns, wesentlich.

Was jedoch an dieser Bestimmung ins Auge fällt, ist die besondere Aktivität des:der sozialen Akteur:in, die ihr zugrunde liegt. Denn in der Mitteilung ist auch die *Absicht* ausgedrückt,

⁴⁵¹Hervorh. im Original, Hua XIV, S. 166 f.

dass der:die Andere davon Kenntnis nehme. So bleibt die Begegnung thematisch lateral, da der Inhalt nie nur den Subjekt-Pol betrifft, sondern etwas „seitlich“ seiner Orientierung thematisch zu machen versucht. Im Motiv hingegen handelt es sich um eine frontale Begegnung, da es auf die Kenntnisnahme des:der anderen Akteur:in in seiner:ihrer Freiheit abzielt. Das „positive“ Resultat des mitteilenden sozialen Aktes ist eine *Willens- oder Zweckgemeinschaft*, in der wir uns im Einverständnis des orientierten Wollens befinden und die gegenseitige Mitteilung ein ko-ordiniertes Verhalten ermöglicht.⁴⁵² Gemeinsamkeit wird hier nur auf dem Fuße eines *gewollten* und *gerichteten* Verhältnisses mittels der Kommunikation erreicht, in der die Einfühlung auf ihr verbindendes Element hin reduziert bleibt. Es ist eine Gemeinschaftlichkeit, die sich maßgeblich aus der Teilhabe an der Exteriorität der intentionalen Einstellung in die Welt hinein verstehen lässt. Michel Henrys Kritik an der Intentionalität als ausschließliches Verhältnis in Husserls Phänomenologie⁴⁵³, die wir im Kapitel 2.1.3 vorgestellt haben, zeigt hier die Folgen für die Gemeinschaftlichkeit. Das Gemeinsame ist das „begehrte“ Äußere. Die Rolle eines gemeinsamen Pathos, so wie wir sie im intersubjektiven Widerfahrnis fokussieren, zeigt sich höchstens am Blickrand in den Dingen, auf die die Mitteilung abzielt. Wir sind ganz bei den Dingen der Welt, als *Gesellschaft der Produktion und Konsumption*, im Ausgang von der handelnden Subjektivität, die sich um das Begehren herum „nur“ mitteilt. Die Fremdheit des:der Anderen sowie der Welt ist ausschließlich in dem jeweiligen Widerstand gefasst, der die Absicht der Mitteilung motiviert. Trotz der Voraussetzung gegenseitiger leiblicher Sichtbarkeit entbehrt der:die Andere als Objekt des eigenen Begehrens der Fremdheit des Antlitzes, die den Zwischenraum gemeinsamen Handelns begründet. So stimmen wir Loidolts Einschätzung zu, dass die Öffentlichkeit, welche bei Husserl schon angelegt ist, kaum konzeptionellen Raum abseits der Zweckgebundenheit lässt.⁴⁵⁴ Wir fügen hinzu, dass es diese „Schwäche“ der Fremdheit ist, welche im Ziel und Zweck intentional immer schon überwunden scheint, die Husserl zur Überbewertung der eigenen Aktivität als Mitteilung verleitet.

Demgegenüber bietet Max Weber einen voraussetzungsärmeren Vorschlag in seiner Bestimmung des sozialen Handelns, der unserer *lateralen Begegnung* in ihrem Widerfahrnis-Charakter besser entspricht. Die leibliche Komponente in der Formulierung der „Berührung“, welche wir bei Husserl hervorheben konnten, behält auch dieser bei. Jedoch stellt Weber den Horizont der Erfahrung in den Mittelpunkt: „Nicht jede Art von Berührung von Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eigenes Verhalten.“⁴⁵⁵ Ohne also auf eine Wirkung auf den:die andere:n soziale:n Akteur:in abzielen, ist der *sinnhafte* Bezug hier wesentlich. Das fremde Verhalten zeigt sich als äußerer Horizont, der Einfluss auf das eigene Verhalten entwickelt. Im sozialen Verhalten muss sich explizit *am* Verhalten der Mitakteur:innen ausgerichtet werden, bloßes Massenverhalten wie beim gemeinsamen Öffnen des Regenschirms zum Einsetzen des Re-

⁴⁵²Vgl. Hua XIV, S. 169 f.

⁴⁵³Henry 2003, S. 77.

⁴⁵⁴Loidolt 2018, S. 167.

⁴⁵⁵Weber 1922b, S. 12.

gens schließt Weber aus. Denn hier motiviert der individuelle Schutz vor der Nässe die bloße „Parallelität“ des Verhaltens. Auch wenn Weber auf den merklich größeren Bildausschnitt der Sozialwissenschaftler:innen zielt, bleibt die Voraussetzung mit unserer Bestimmung des Zwischenraums gemeinsamen Handelns verträglich: Der Subjektpol des:der Anderen ist nicht nur Erfahrungshorizont, sondern stellt auch die Sinngrenze selbst dar.

Aufgrund dieses gesellschaftswissenschaftlichen Motivs geht Weber mit flottem Schritt auf die Gemeinschaft zu. So beschreibt er unterschiedliche soziale Beziehungen, welche auf dem sozialen Handeln fußen, wobei bspw. auch der Kampf solch eine soziale Beziehung darstellt. Ein weiteres Ergebnis *orientierten sozialen Handelns*, in dem ein sinnhafter Bezug zum Verhalten anderer besteht, ist die Vergemeinschaftung:

„Vergemeinschaftung“ soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht. Weber 1922b, S. 21

In der *subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit* ist Vergemeinschaftung in ihrem Ergebnis festgehalten, als Prozess bleibt sie jedoch bei Weber deutlich unterbelichtet. Wenn wir der Ausgangssituation des sozialen Handelns wie auch der Folgerung zustimmen, dass keine Gemeinschaft ohne die *subjektiv gefühlte Zusammengehörigkeit* zu denken ist, bleibt offen, wie sich aus dem Einfluss des fremden auf das eigene Verhalten diese affektive Zusammengehörigkeit realisiert. Dies ist besonders dann von Interesse, wenn die soziale Handlung auch in den Kampf münden könnte. Wir sehen in dieser offen gelassenen Lücke eine ähnliche Gefahr bloßer relativer Fremdheit, welche Waldenfels auch bei Schütz ausmacht. Denn bei Weber setzt die affektive Nähe die Messlatte der Zusammengehörigkeit an, von der aus zurückgefragt werden müsse. Die Fremdheit ist in der Orientierung am Verhalten schon kompensiert und wird so nicht in ihrer Konstitution der Gemeinschaftlichkeit selbst thematisch, sondern nur in ihrer erfolgreichen Überwindung. Diesem hypothetischen Ausgang im Anschluss an Weber wollen wir eine Alternative zur Seite stellen. In einer ko-pathisch-ko-responsiven Analyse der *Orientierung am* und *Einstellung zum* Verhalten anderer sozialer Akteur:innen wird der Prozess der performativen Stellungnahme anschaulich. Erst aus einer gemeinsamen Stellungnahme kann die gefühlte Zusammengehörigkeit verständlich werden. Damit ist das Verhalten nicht einfach ein weiteres Ding in der Welt, sondern Ausgangs- und Endpunkt einer Ko-Konstitution, in der wir auf Gleiches antworten. Es beschreibt ein gemeinsames *Werden* der Welt, in der wir „zusammen-gehören“. Die intersubjektive Fremdheit trägt die gemeinsame Orientierung, wohingegen die Vertrautheit die Einstellung und das Ein-Stehen abbildet.

Die laterale Begegnung, in der sich der:die andere soziale Akteur:in in die Welt hinein verhält, ist die einzige Situation, in der dessen intersubjektive Fremdheit in ein gemeinsames Handlungsfeld eingebettet ist. Im Antlitz konstituiert sich dieses in seiner Radikalität vom Subjektpol des:der Anderen her, wobei es meinem Vermögen entbehrt. Die bloß typisierte Fremdheit der Dinge entbehrt demgegenüber der Freiheit des Handelns des:der Anderen,

sie fußt *ausschließlich* auf meinem Vermögen. Erleben wir hingegen das Verhalten des:der Anderen in gegenseitiger Sichtbarkeit mit, zeigt sich dessen Fremdheit des handelnden Vermögens in einem Raum, in dem auch ich vermögend tätig bin. Dabei kann sich der:die Mit-Akteur:in auf uns hin orientieren, was den Blick als eine Grenzsituation für die laterale Begegnung ausweist. Demgegenüber geschieht es deutlich häufiger, dass der:die Andere und ich uns in gegenseitiger Rücksicht in die Welt hinein auf das gleiche „Ding“ hin verhalten. Dieses einander *zugewandte Verhalten* auf ein gemeinsames Objekt der Aufmerksamkeit ist im Alltag, aber auch in gemeinsamen politischen und religiösen Erfahrungen maßgeblich für die Vergemeinschaftung. Beide Varianten wollen wir im Folgenden auf ihre besondere intersubjektive Fremdheit hin untersuchen.

Anders als bei der ekstatischen Fremdheit, die wir mit Levinas am Antlitz verdeutlicht haben, kündigt sich im *Blick* ein thematischer Inhalt an, auf den sich der:die Andere hin-blickend verhält. Ausgenommen vom liebenden oder abgrundtief-hassenden Blick, welcher bis an unseren innersten Kern heranzureichen scheint, werden wir im Blicke des:der Anderen zum „Objekt“ dessen:deren Interesses; wir sind *in* der gemeinsamen Welt und nicht mehr nur konstitutiv an ihrem Rand. Im Kontrast zum Antlitz offenbart sich nicht die Unabhängigkeit vom eigenen Vermögen, sondern die Freiheit unseres Vermögens, welche im fremden Blick eine Transformation erfährt. Sartres Beschreibung der Situation, in der die Eifersüchtige an der Tür lauschend von einer Dritten überrascht wird, macht diese Transformation der duplikativen Fremdheit besonders anschaulich.

Ganz von dem Objekt der Eifersucht getrieben, ist sie „sich“ im Akt ihres Verhaltens nicht bewusst, „mein Bewußtsein klebt an meinen Handlungen; es ist meine Handlungen; sie werden nur durch die zu erreichenden Zwecke und durch die zu verwendenden Instrumente geleitet.“⁴⁵⁶ Hier befinden wir uns noch in einer ähnlichen Situation, welche Husserl auch in der Mitteilung entworfen hat; sie ist ganz bestimmt vom eigenen Willen. Doch auf einmal hört sie Schritte im Flur, wodurch sich die gesamte Situation umstrukturiert. Im Pathos des fremden Blicks erfährt sie Scham – in anderen Kontexten des Angeblickt-Werdens womöglich Hochmut oder Stolz. In diesen Affekten löst sich ihr eigenes Verhalten von ihrer Freiheit ab und wird zum möglichen Objekt fremden Verhaltens: „Das bedeutet, daß ich mit einem Schlag Bewußtsein von mir habe, insofern ich mir entgehe (...) insofern ich meinen Grund außerhalb von mir habe. Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.“⁴⁵⁷ Im Blick des:der Anderen muss sie schämend, hochmütig oder stolz ihre eigene Freiheit als etwas anerkennen, das in der Situation zu dem gegebenen Objekt des fremden Blickes *wird*. Dabei entfremdet sich im Blick auch gleich die ganze Welt, in der sie zuvor vermögend tätig war. Was vorher in der Tür und dem Schlüsselloch als „Utensilien-Ding“ nur zwischen ihr und dem Objekt ihrer Eifersucht lag, zeigt sich im Blick des:der Anderen als Aspekt einer Situation, in der sie eingebettet ist und in der sich die Dinge „auf sie hin“ verhalten. Die Dinge werden von *Umständen* zu *Tatbeständen*, die auf das Selbst zurückfallen.

⁴⁵⁶Sartre 1993, S. 317.

⁴⁵⁷Ebd., S. 318.

Sartre präzisiert jedoch, dass es dabei nicht erlebt, wie es seine eigene Freiheit verliert. Es bleibt eine laterale Begegnung des Selbst, weil sie sich in ihrem angeblickten Verhalten als „Ding“ in der Welt begegnet. Die Handlung öffnet sich nicht mehr als Möglichkeit und Freiheit: „Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten.“⁴⁵⁸ Hieran zeigt sich der doppelte Ort der duplikativen Fremdheit. Sie „bleibt“ Fluchtpunkt aller Erfahrungen *von* der Welt, in der sie sich jedoch zumeist entgeht, wie beim unbeobachteten Blick durch das Schlüsselloch, beim Sprint zur Straßenbahn oder beim Abgeben des Pakets bei der Postbotin. Angeblickt erlebt sie sich zudem in der Handlung verdoppelt *mitte in der Welt*, wobei ihr dann diese als Situation entgeht, da sie sich nicht mehr zur Welt, sondern nur noch zu sich verhalten kann und von der Situation bestimmt ist.⁴⁵⁹

Die besondere Fremdheit der lateralen Begegnung, die sich im Blick des:der Anderen offenbart, ist, so Waldenfels, immer schon in uns angelegt, „sein Appell konfrontiert mich mit mir selbst als eine Art Doppelgänger, dessen Schatten ich nicht von mir abschütteln kann.“⁴⁶⁰ Das resultierende Selbst ist ko-pathisch in folgendem Sinne. Sie erlebt sich in ihrem pathischen Entzug am „Ende“ des Blickes des:der Anderen. Zudem weist der Blick ihn:sie als dessen Pathos aus, was ihr Selbst zum Objekt der gemeinsamen Response werden lässt. In der Ko-Response, der:die Andere weiter blickend und sie voller Schamröte, weist sich das eifersüchtige Selbst als etwas Gemeinsames aus, das an beide einen Anspruch erhebt, wenn auch in merklich unterschiedlicher Weise. Die doppelte Unvorhersehbarkeit, die uns im Flur als Situation zustößt und die sich als Anspruch des eifersüchtigen Selbst entbirgt, verbürgt den Ko-Pathos eines gemeinsamen Widerfahrnisses. Es handelt sich um eine ganz grundsätzliche Unvorhersehbarkeit sozialer Widerfahrnisse. Diese lässt sich bis an ihre Grenzen in Kafkas Werken *Der Prozess* und *Das Schloss* verfolgen, die Sartre als „nichts anderes als die Beschreibung unseres Innerweltlich-seins-für-Andere“⁴⁶¹ bestimmt, in dem die Freiheit des eigenen Vermögens im fremden Blick entgleitet.

Dieser Welt- und Selbstentzug in der duplikativen Fremdheit scheint auf den ersten Blick wenig Potenzial für Vergemeinschaftung bereitzuhalten. Doch darf hierbei nicht vergessen werden, welche wichtige Rolle die Gefühle der Scham, des Hochmuts oder des Stolzes für gefühlte Zusammengehörigkeit entwickeln können. Was sich, Sartres existenzialistischen Deutung zu Folge, auf das Selbst und sein Verhältnis zur Welt bezieht, kann im gemeinsamen Verhalten die Gemeinsamkeit im Selbst offenbaren. Formen ko-responsiver Bewältigung dieser Fremdheit, die mehrere gleichzeitig erfahren können, führen dazu, dass Emotionen als Teilhabe an einer gemeinsamen Welt erscheinen und wir uns hin zur selben Stelle in die Welt verdoppeln. Erst im bewältigenden und bewährenden Antwortverhalten wird das „Was“ des affektiven Anspruchs in der Scham, dem Stolz und dem Hochmut zu etwas Gemeinsamen. Dabei kann dieses „Was“ das Verhalten selbst sein, das in der Scham

⁴⁵⁸Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 321.

⁴⁵⁹Ebd., S. 322.

⁴⁶⁰Waldenfels 2012, S. 93.

⁴⁶¹Sartre 1993, S. 324.

oder dem Stolz zu einem Ding in der Welt wird, zu dem wir uns gemeinsam verhalten. Dies reicht vom stolzen Anfeuern der Sportmannschaft bis hin zur Scham der Taten oder der Untätigkeit meiner Vorfahren, die sich in meinem Verhalten-Können fortsetzt. Aber auch die besonderen Situationen von Stolz, Scham und Hochmut, die Übergangsrituale und soziale Hierarchien dominieren, verweisen auf die Stellungnahme des Selbst, welches erst im Blick der anderen als Ding der gemeinsamen Welt „zwischen“ diese treten kann. Die duplikative Fremdheit in der lateralen Begegnung ist konstitutive Bedingung dafür, dass wir uns selbst in der Welt von dem:der Anderen her verorten.

Aspekte einer existenziellen Stellungnahme finden sich in zahlreichen subtilen Verhaltensweisen des Alltags wiederholt. Gesten der Aufnahme, der Ankunft und der Begrüßung wie auch der Verabschiedung machen dies besonders deutlich.⁴⁶² *Im Allgemeinen gilt, dass jede zwischenmenschliche Interaktion, in der mein Verhalten im Blick des:der Anderen aufscheint, ein Moment der duplikativen Fremdheit aufweist.* Die damit einhergehende „Fremdung“ der Welt kann sich sogar über unterschiedliche Sinnprovinzen vollziehen. Zu nennen ist hier der Blick, in dem ich als junge:r Erwachsene:r, als Familienmitglied, Genoss:in, Lehrende:r usw. aufscheine, aber auch die Bruchlinien, die sich im sexistischen und rassifizierenden Angeblickt-Werden durch die gemeinsame Welt ziehen. Auch wenn es für die Vergemeinschaftung nicht beim originären Blick der lateralen Begegnung und dessen intersubjektiver Fremdheit bleibt, öffnet uns dieser die Möglichkeit einer Stellungnahme, die uns als pathischer Anspruch in der gemeinsamen Welt selbst entgeht und „pathisch“ zustößt.

Bevor wir uns dem zugewandten Verhalten widmen, wollen wir auf eine „Variante“ der intersubjektiv-lateralen Fremdheit hinweisen. Denn in der bloßen Mitwesenheit kündigt sich das Angeblickt-werden-Können schon an, in dem wir auch schon zum „Ding“ in der Welt werden. Foucaults Beschreibung des *Panoptikums* stellt hier die philosophisch wohl eindrücklichste Beschreibung dieses Phänomens dar, in der die Freiheit des Verhaltens aufgrund der *möglichen* Sichtbarkeit bestimmt ist.⁴⁶³ Gerade in großen Versammlungen ist der *überprüfende Blick aus dem Nirgendwo* durch die Anderen ebenso wirksam wie omnipräsent. Dabei ist es nicht nötig, dass sich der Blick jemals als konkretes Angeblickt-Werden offenbart, um ihn zum Aspekt des Widerfahrnisses werden zu lassen. Auch Abläufe religiöser Zusammenkunft, in denen Einzelne vortreten und sich auf etwas Gemeinsames hin verhalten, lassen den Blick als duplikative Fremdheit im Nacken aufscheinen. Für unsere Analyse ist wesentlich, dass, wie auch beim eifersüchtigen Blick in den Emotionen und Antrieben, welche diese duplikative Fremdheit begleiten und bestimmen, uns eine Stellungnahme pathisch *geschieht*. Zudem spielt der jeweilige Erkenntnisstil in der Weise, in der sich dieser Blick aus dem Nichts auf uns richtet, eine wesentliche Rolle. Wo der thematische Horizont der Welt mich aus der Privatheit meines Begehrens im Eifersüchtig-erblickt-Werden geradezu überfällt, stellt das Panoptikum, die Demonstration oder die religiöse Messe einen intersubjektiven äußeren Horizont des Erlebnisses, dem der Blick in

⁴⁶²Vgl. Waldenfels 2012, S. 93.

⁴⁶³Foucault 1977.

einem spezifischen Sinnkontext entspringt.

Hier kündigt sich unsere Überleitung zur zugewandten Aufmerksamkeit an. Denn auch Situationen, in denen mir der:die Andere in seinem:ihren Verhalten in die Welt hinein erscheint, sind hochgradig vom Sinnkontext der Erfahrung bestimmt. Zum Inhalt des Horizonts gehören insbesondere die zahlreichen Typisierungen sozialer Akteur:innen, welche die Handlungsfelder des Alltags und Berufs strukturieren. In Alfred Schütz' Analyse der *Du-Einstellung* und *Wir-Beziehung* in der *face-to-face*-Situation lässt sich dies anschaulich nachvollziehen. Neben dem *sozialen Akt* bei Husserl und dem *sozialen Handeln* bei Max Weber zeigt sich in der *sozialen Begegnung* bei Alfred Schütz eine Ausgangssituation, die dem prozessualen Charakter der Vergemeinschaftung gerecht wird. Seine Formulierung des *gemeinsamen Alterns*⁴⁶⁴ weist uns deutlich auf die Weise der Teilhabe am Bewusstseins-*Strom* anderer hin. Wo der Blick den Übergang zum Antlitz und der Ausgesetzttheit markiert, da stellt die soziale Begegnung von Schütz den Übergang zu der repräsentierenden Fremdheit der Dinge in der gemeinsamen Welt her, da sich in der sozialen Begegnung die *Prozesse* sozialer Typisierung vollziehen.

Grundlage der sozialen Begegnung ist eine wechselseitige Du-Einstellung, in der wir uns gegenseitig zuwenden. Dabei handelt es sich nicht um eine frontale Zuwendung hin zum Antlitz, sondern um eine Miterfahrung, in der der Erlebnis-Ablauf des:der Anderen mitvollzogen wird, „indem ich seine Bewegungen, seinen Ausdruck, seine Mitteilungen als Anzeichen von subjektiv sinnvollen Erfahrungen eines fremden Ich auslege.“⁴⁶⁵ Anders als der Blick, der uns in seinem pathischen Überfall maßgeblich zustößt, beschreibt die Wir-Beziehung ein variables Verhältnis über einen *Zeitverlauf* unmittelbarer Zugewandtheit. Für unseren Fokus auf Prozesse performativer Vergemeinschaftung ist besonders bemerkenswert, dass Schütz die *reflexive* Zuwendung zum:zur Anderen als Bruch der Wir-Beziehung beschreibt. In der Wir-Beziehung sinniere ich nicht über mögliches Gemeinsames, sondern erfahre den:die Andere:n in seiner:ihrer aktuellen und konkreten Bestimmtheit, welche das jeweilige Verhältnis zu mir einschließt.⁴⁶⁶ Die Auslegung des Verhaltens schließt auch die leiblichen Aspekte mit ein, die dem:der Anderen selbst entgehen. So führt Schütz sowohl Gesichtsausdrücke und Gesten als auch Rhythmus und Intonation der Rede als die „kontinuierlichen Manifestationen der subjektiven Vorgänge des Mitmenschen“⁴⁶⁷ an. In der sozialen Begegnung offenbaren sich auch die Aspekte pathischer Offenheit und Ansprechbarkeit, welche dem:der Anderen selbst entgehen. Zudem breiten sich die Dinge, von denen der:die Andere angesprochen werden kann, auf die gemeinsame Welt aus. Wo das fremde Pathos des Blicks uns auf *die eigene Situiertheit* beschränkte, zeichnen sich in der sozialen Begegnung auch die Aspekte der Welt am Leib des:der Anderen ab, welche unabhängig von mir sind. Diese Symptomfülle in der lateralen Begegnung führt nach Schütz dazu, dass mir „der Mitmensch ‚lebendiger‘ und ‚unmittelbarer‘ gegeben ist als ich

⁴⁶⁴Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁴⁶⁵Ebd., S. 103.

⁴⁶⁶Ebd., S. 105.

⁴⁶⁷Ebd., S. 106.

mir selbst.“⁴⁶⁸

Neben den „passiven“ Manifestationen der subjektiven Vorgänge, welche dem:der Anderen in der sozialen Begegnung selbst entgehen, erlebe ich auch den Verlauf der Handlungen mit, die „aktiv“ in die Welt reichen und die auf eine Wirkung in dieser abzielen. So ist uns lateral nicht nur deren pathische Ansprechbarkeit zugänglich, sondern ebenso die konkrete Response des:der Anderen.⁴⁶⁹ Indem die Aufmerksamkeit – in gegenseitiger Zuwendung – in die Welt hineinreicht, öffnet sich uns der *Verlauf des fremden Verhaltens*. Dies schließt „die Erfüllung oder das Mißlingen der konkreten Entwürfe der Mitmenschen im Verlauf seines Handelns“⁴⁷⁰ mit ein. Wir erleben das fremde Responsorium auch hier nicht im originären „inneren“ Verlauf. Doch die zahlreichen uns zugänglichen Eindrücke korrigieren sich fortwährend gegenseitig mittels der leiblichen Symptomfülle, der affektiven Einfühlung, des mit-vollzogenem Gelingens der Durchführung und der appräsentierten Motive. Letztere sind maßgeblich von unseren Vorannahmen und unserem Wissen als Horizont der Erfahrung mitbestimmt, jedoch machen sie in der lebendigen Mitwesenheit nur einen Teil des Eindrucks aus; so erwarte ich die Annahme meines Pakets in der Poststation und wäre sichtlich irritiert, wenn die Straßenbahnfahrerin aus dem Führerstand herausträte und mir das Paket entreißen würde. Unser vertrautes Vorwissen liefert nur die Rahmenbedingungen; die intersubjektive Fremdheit ist hingegen Ursprung der (Un-)Wiederholbarkeit des fremden Verhaltens. *Als* Fremdheit stellt diese einen Anspruch an unser Verhalten in seiner (Un-)Wiederholbarkeit, wie wir in der Vertrautheit näher betrachten werden. Dies ist auch dann der Fall, wenn der:die Andere auf meine Initiative reagiert: Die freundliche Begrüßung beim Eintreten in die Poststation fällt hier ebenso darunter, wie das genervte Stöhnen, wenn die Postbotin meine handschriftliche und kaum lesbare Adressierung des Pakets erblickt.

Der am Horizont wirksame Wissensvorrat ist durch die typischen „Motivierungen, Handlungsmuster, Planhierarchien usw.“⁴⁷¹ meiner typisierten Mitmenschen geprägt. Dabei ist die Typik Ergebnis *meiner* Auslegung fremden Verhaltens, wie wir an der repräsentierten Begegnung schon gezeigt haben. Wenn auch die sozialen Dinge – von der Pfeilspitze über die Begrüßungsformel bis zum Symbolsystem der Sprache – in ihrer erfahrenen Wiederholbarkeit eine Konsistenz ausgebildet haben, behalten sie *als Verhalten* bloßen Chancen-Charakter. Die Wir-Beziehung ist der vornehmliche Ort, an dem sich Typen ausbilden, sich kontinuierlich bestätigen,⁴⁷² der aber auch problematische Erfahrungen bereithält, die zu einer Neuauslegung oder Differenzierung intersubjektiver Typik führen. Wir bleiben an die offene *Fremdheit des Verhaltens* zurückgebunden. Zudem zeigt sich

⁴⁶⁸Siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 106. Hierin ist ein weiterer Grund dafür gefunden, warum das typisierte „Ihr“ unmittelbarer und handhabbarer als das konkrete Wir erfahren wird, in dem die Freiheit des Ich den originären Selbst-Entzug offen hält.

⁴⁶⁹Der Blick auf die Eifersüchtige hat dies schon angekündigt, da ihr in ihm ein spezifisches Verhalten des „Du“ trifft, im Verlauf des ausgehaltenen Hin-Blickens.

⁴⁷⁰Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 108.

⁴⁷¹Ebd., S. 107.

⁴⁷²Ebd., S. 109.

die intersubjektive Fremdheit in der zukünftigen Offenheit. Auch hochgradig typisierte Interaktionen bleiben offen für zukünftige Abweichungen oder Brüche: „(J)eder hat für jeden und für alle in dem Maße eine Ausbruchs- oder Tyranneidimension“.⁴⁷³

Fügen wir zum Abschluss die beiden Aspekte zusammen. Ich werde aufgrund bloßer lateraler Mitwesenheit – durch die ihr innewohnende Fremdheit des Angeblickt-Werdens – „in die gemeinsame Welt“ gesetzt. Meine Freiheit wird zur Orientierung in der Welt, wie in der eifersüchtigen Ausrichtung vor dem Schlüsselloch. Der fremde Blick in die Welt, der Leib als Ausdrucksfeld und das Verhalten offenbaren mir demgegenüber die Perspektivität des:der Anderen, in der sich dessen:deren Stellung als *Orientierung* ausdrückt. In der Fremdheit der lateralen Begegnung werden so nicht nur meine Prozesse der Bewältigung zu „Dingen in der Welt“. Es lässt sich ebenso der Ort der Bewältigung der Mitakteur:innen nachvollziehen und einfühlen, die einen Anspruch auf Berücksichtigung an mich stellen. In der lateralen Begegnung wird die „Fremdheit“ fremden Verhaltens in abgestimmter und zugewandter Erfahrungsstrukturierung für mich umgänglich und auslegbar: „Ich kann (...) nur im Verlauf der gemeinsamen Erfahrungen das Resultat der Handlung eines Mitmenschen unmittelbar und im Bezug auf sein Bewußtseinsleben erfassen, da ich den Ablauf des Handelns miterlebe.“⁴⁷⁴

Aufgrund der offenen Fremdheit des:der Anderen, die sich in dessen:deren Verhalten ausdrückt, können die Ansprüche der Welt als Gemeinsames in der gemeinsamen Bewältigung erscheinen. Wenn also der Blick uns an die Grenzen des Antlitzes herantreten lässt, öffnet uns die soziale Begegnung in gegenseitiger Zugewandtheit eine Situation, in der uns die Dinge in der Welt gemeinsam fremd und vertraut werden können. Parallele und abgestimmte Sinnsetzung, aber auch Sinnzerstörung sind die Folge. Nur in der lateralen Begegnung, in der wir uns unmittelbar in unserer Lebendigkeit gegenüber treten, ist die *ko-pathische Ansprechbarkeit* in ihrem diastatischen Auseinandertreten zum *ko-responsiven Verhalten* zugänglich. Nur hier lässt sich Vergemeinschaftung als *teilhabendes* Verhältnis zur Welt bestimmen.

Intersubjektive Fremdheit in lateraler Begegnung

Als gerichtete Orientierung verortet intersubjektive Fremdheit das Selbst und andere in der Welt. In der Mit-Gegenwart und dem ihr eingeschriebenen Angeblickt-Werden verfestigt sich die Freiheit des eigenen Verhaltens zu einem Weltverhältnis. Die offene Fremdheit des Verhaltens anderer sozialer Akteur:innen offenbart die Welt als vorgängigen Ort gemeinsamer Ansprüche und Ansprechbarkeit.

Als „immer schon geschehene“ Orientierung und Anspruch auf Bewältigung weist die Fremdheit in lateraler Begegnung einen Appell der Rücksicht auf, zu dem wir uns nicht nicht verhalten können. Aufbauend auf dem vorgegebenen Pathos gemeinsamer Erfahrungen wird im folgenden Kapitel das eigene und fremde Responsorium im Umgang mit diesem

⁴⁷³Sartre 1978, S. 407.

⁴⁷⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 108.

Appell nachvollzogen. Wir verlagern den Schwerpunkt von der gemeinsam ausgerichteten Bewältigung hin zu Prozessen der Bewährung von Verhaltensweisen, in denen wir uns und uns die Welt im gemeinsamen und wiederholbaren Umgang vertraut wird.

2.4.2.2 Ich-Pol als Fundament der Vertrautheit

Die intersubjektive Fremdheit haben wir maßgeblich vom Entzug des Subjekt-Pols des:der Anderen her gedacht. Dabei haben wir – insbesondere im scham-auslösenden Blick – das Selbst im Zwischenraum gemeinsamen Handelns in einer Weise vorgestellt, in dem ihm die Freiheit seines Vermögens entgleitet und das intersubjektive Selbstverständnis als Verweis „von dem:der Anderen her“ besteht. Die Vertrautheit drückt ebenso ein Verhältnis zum Zwischenraum aus, wobei nicht der Entzug des:der Anderen, sondern der eigene vermögende Umgang uns zwischen die Dinge der Welt setzt. Dabei wollen wir keine unabhängige Gegenüberstellung suggerieren. So wie die pathische Fremdheit vom eigenen Vermögen abhängig bleibt, so ist die responsive Vertrautheit mit Dingen konfrontiert, die sich in ihrem Entzug nie ganz dem Zugriff ergeben. Wir greifen die Unterscheidung von (1) *repräsentierender Begegnung*, (2) *lateralen Begegnung* und (3) *frontalen Begegnung* aus dem vorherigen Kapitel wieder auf. Im Ausgang vom Ich-Pol wird sich jedoch deutlich unterscheiden, was uns in ihnen wie begegnet.

Bevor wir uns den vertrauten Facetten intersubjektiver Widerfahrnisse widmen, wollen wir auf den Fluchtpunkt der Vertrautheit blicken. Anders als wir es beim Antlitz darstellen konnten, ist die Ur-Vertrautheit des Ich-Pols in ihrer Selbstverständlichkeit weniger aufdringlich. Schütz hat die Vertrautheit selbst ausführlich thematisiert, wobei er maßgeblich die Verhältnisse von Wissenselementen abzubilden versuchte und die Art beschrieben hat, wie sich diese in unserem Verhalten ausdrücken.⁴⁷⁵ Bei einem selbstverständlichen Umgang mit Sinninhalten, wie den Vokabeln der Muttersprache, wird für ihn der Begriff der Vertrautheit sinnlos, da sie sich ähnlich zu den *Grundelementen des Wissens* in maximaler Selbstverständlichkeit darstellen. Sie stellen ihm zufolge Grenzbedingungen des Erfahren-Könnens dar. Auch die eigenen Fertigkeiten, welche für unsere Frage nach der performativen Vergemeinschaftung wesentlich sind, stellen einen Grenzbereich zwischen Grundelementen und dem spezifischen Gewohnheitswissen dar. Doch was ist für Schütz so selbstverständlich, dass es „mehr“ als vertraut ist?

„Die Grundelemente des Wissensvorrats sind weder aus Sedimentierungen spezifischer Erfahrungen hervorgegangen. Sie bestehen im Wissen um die Grenzbedingungen *all* solcher Erfahrungen, ein Wissen, das in jeder Erfahrung mehr oder minder automatisch mitgegeben ist. Noch werden die Grundelemente des Wissensvorrats durch einzelne Erfahrungen bestätigt, modifiziert und widerlegt (...). Das Wissen um die Begrenztheit der inneren Dauer, um die Historizität und Endlichkeit der individuellen Situation innerhalb der Weltzeit,

⁴⁷⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 193–208.

um die Grenzen der Leiblichkeit und um die räumlichen, zeitlichen und sozialen Strukturen der Erfahrung ist der Untergrund der Bestimmung jeder konkreten Situation.“ *Hervorh. im Original, Schütz und Luckmann 2017, S. 193*

Hier gelangen wir, so scheint es, nicht nur an die Grenzbedingungen aller Erfahrungen, sondern auch an die Grenzbedingungen des Wissens selbst. Denn wie „weiß“ ich von der Begrenztheit der individuellen Situation in ihrer Historizität und Endlichkeit oder von den Grenzen der Leiblichkeit und den Strukturen der Erfahrung? Diese Grundelemente stehen auf noch wackligem Boden, wenn wir uns die Variationen dieses Wissens in politischen und religiösen Erfahrungen vor Augen führen. So kann sich in der religiösen Theatertradition und den ihr eingeschriebenen Formen mimetischen Nachempfindens die individuelle Situation aufs Kosmische über die Weltentstehung und deren Untergang hinaus ausbreiten. In der Inszenierung politischer Utopien entgrenzt sich zudem die individuelle Situation auf die Gesellschaft. Wir scheinen hier mit einer ähnlichen Beweislast konfrontiert, wie sie auch Immanuel Kant bei den zwölf Kategorien vorfand, da die Grundelemente sich a priori in jeder möglichen Erfahrung nachweisen lassen müssten.⁴⁷⁶ Ein Anspruch, den weder wir noch Schütz an seinen Text stellen. Dass es sicherlich Wissen gibt, das jeder Person zugänglich gemacht werden *könnte*, stellt ein deutlich anderes Argument dar, welches näher an Schütz' Motiv zu liegen scheint. Bei Schütz' Beschreibung handelt es sich weniger um eine philosophische, sondern um eine soziologische Bestimmung von Grundelementen des Wissens. Es sind Elemente, die sich nicht im Verhalten oder der Erfahrung ausweisen lassen, sondern in allen anderen Elementen des Wissens mit-aufscheinen. Sie realisieren sich als vermittelte Aspekte der konkreten Lebenswelt aufgrund ihrer Historizität, in der sie uns bereits belebt und mit fremdem Sinn bestückt entgegentritt. Wir können hier behelfsmäßig vom *Grundwissen einer eigenen Situiertheit* sprechen, wozu auch die Indexikalität der Lebenswelt zählt. Als konkretes und zugängliches Wissen unterscheidet es sich jedoch augenscheinlich zwischen Personen und Gruppen. Neben der Indexikalität der Lebenswelt stellt die Grenzstellung des Ich-Pols am Zwischenraum gemeinsamen Handelns einen weiteren wesentlichen Aspekt dieser Situiertheit für die intersubjektive Begegnung dar.

Schütz schlägt zur Bestimmung und Ausbildung der Vertrautheit glücklicherweise nicht die Grundelemente des Wissens vor. Es ist der *Bedarf* von Wissen für das Verhalten, der die Vertrautheit charakterisiert. Ein Beispiel macht die Gründe für seine Schwerpunktsetzung deutlich. So führt er an, dass wir zwar wissen, dass Laubbäume im Herbst braun werden, wir jedoch mit den chemischen, biologischen und physikalischen Vorgängen unvertraut sind.⁴⁷⁷ Und dies, obwohl wir sogar wüssten, wo und wie wir dieses Wissen erlangen könnten. Unser Interesse ist jedoch pragmatisch zurückgebunden; wir haben für unseren alltäglichen Umgang keinen Bedarf nach mehr. Wir sind mit Laubbäumen *genügend vertraut*⁴⁷⁸, um

⁴⁷⁶Vgl. Kant 2009.

⁴⁷⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 197.

⁴⁷⁸Ebd., S. 197.

Situationen des Alltags zu meistern. Ähnlich wie wir es schon mit der *problematischen Situation* und deren Fremdheit besprochen hatten, geht Schütz auch bei der Vertrautheit von Sinninhalten aus, um ihr Verhältnis zum Verhalten nachzuvollziehen. Vertrautheit kommt als eigenständiges Phänomen oder in der Unterscheidung ihrer Erfahrungsweisen nicht in den Blick. Es interessiert Schütz maßgeblich, was an den vertrauten Wissensselementen in der Lage ist, unseren handelnden Zugang zur Welt zu informieren. Der Vertrautheitsgrad bestimmt in der Schütz'schen Terminologie, wie weit der Wissenserwerb und die Auslegung innerhalb einer Sinnprovinz zur Bewältigung der Situation vorangeschritten ist:

Ich mache mir die „relevanten“ Elemente und Aspekte der Welt nur soweit vertraut, wie es zur Bewältigung der Situation nötig ist. Diese Feststellung ist übrigens nicht in einem radikal pragmatischen oder gar behavioristischen Sinn zu verstehen. Es handelt sich nicht nur um Situationen in der alltäglichen Lebenswelt, sondern auch um Situationen, die in anderen Wirklichkeitsbereichen auftreten. *Hervorh. im Original, Schütz und Luckmann 2017, S. 198*

Diese Bindung der Vertrautheit an konkrete Widerfahrnisse und den *Folgen* der Bewältigung ermöglicht es uns, die affektive Vertrautheit an das – sinnvolle – Verhalten zu knüpfen, ohne dabei die Rolle der Wissensselemente in den Blick nehmen zu müssen. Der Hinweis auf andere Sinnprovinzen – hier unter dem Synonym der Wirklichkeitsbereiche – ist für uns ebenso wesentlich, da wir uns in unserem Anschluss an Schütz für die Vertrautheit nicht auf die alltägliche Erfahrung beschränken. Die *affektive Vertrautheit* wollen wir als Bezug zum eigenen Umgang-mit beschreiben, in dem ich mir in meinem vollen Vermögen erscheine. Je vertrauter ich bin, desto bewältigbarer erscheint mir die Situation und umso weniger tritt das eigene Vermögen als etwas Problematisches auf.

Damit wird es uns zudem möglich, uns von Analysen der Vertrautheit als vor-intentionalen Erfahrungs-Horizont abzugrenzen. So schlägt Matthew Ratcliffe in seiner Analyse der *existential feelings* vor, diese als besondere Weise des Erfahrens zu verstehen, *wie wir uns in der Welt vorfinden*⁴⁷⁹ und in welcher Weise sich ein *Möglichkeitsraum*⁴⁸⁰ aufspannt. Vertrautheit und Fremdheit stellen Varianten existenzieller Gefühle dar.⁴⁸¹ Als „*styles of anticipation that permeate one's engagement with the world as a whole*“⁴⁸² erfüllen diese jedoch eine ähnliche Rolle zu „unser“ Erkenntnisstil. Diese Analogie wird dadurch noch unterstrichen, dass sich derartige Stile durch eigene Merkmale der Wahrnehmungsmodalität, des Inhalts, der Art der Antizipation, der Beziehung zum Handeln, der Bedeutung und der zwischenmenschlichen Zugänglichkeit auszeichnen und differenzieren.⁴⁸³ Fremdheit und Vertrautheit lassen sich hierin nicht mehr im Widerfahrnis differenziert analysieren, sondern sind als *Rahmenbedingungen des Widerfahrens* verstanden. Mit der *affektiven Vertrautheit* als Erscheinen der Umgänglichkeit aufgrund vorangegangener und wiederholter

⁴⁷⁹Vgl. Ratcliffe 2020, S. 251.

⁴⁸⁰Ratcliffe 2014, S. 50–54.

⁴⁸¹Ebd., S. 36.

⁴⁸²Ratcliffe 2020, S. 257.

⁴⁸³Ratcliffe 2014, S. 52.

Bewältigung problematischer Situationen öffnet sich uns hingegen im Anschluss an Schütz ein Beschreibungsraum, in dem andere Akteur:innen differenziert ko-konstitutiv tätig werden können. Was in der Vertrautheit bei Schütz jedoch durch Abwesenheit auffällt, besonders im Kontrast zu unserer Untersuchung der Fremdheit, ist die Rolle anderer Akteur:innen.

Diese sind für Schütz als „Objekt“ insoweit eingeholt, als sie sich in ihrer Typik selbst in den Wissensbereichen verteilen lassen; der:die Andere ist als typisiertes Element Teil des sinnprovinz-spezifischen Wissens, mit den jeweils sedimentierten Verhältnissen zu den anderen Elementen des Wissensvorrates.⁴⁸⁴ So weiß ich, dass eine Biologin mir die Rolle von Chlorophylls erklären könnte, und warum der Baum es erst in den Blättern abbaut, bevor die maßgeblich von Carotinoiden und Anthocyanen gebräunten Blätter abgeworfen werden. Und ebenso verhält es sich mit der Chemikerin oder der Physikerin und den chemischen und physikalischen Prozessen, welche an der Bräunung und dem Blattabwurf beteiligt sind.

Zudem ist der:die Andere, wie wir zum Abschluss des vorherigen Kapitels schon verdeutlichen konnten, konstitutiv an Prozessen intersubjektiver Typisierung beteiligt. In der sozialen Begegnung *face-to-face*, in gegenseitiger Zuwendung, lässt sich das Erlebnis anderer leibhaftig miterleben.⁴⁸⁵ Als unmittelbare Erfahrung stellt die soziale Begegnung den Ausgangspunkt aller mittelbaren und somit *typisierten* Erfahrungen anderer sozialer Akteur:innen. Inwieweit das eigene Vermögen in seiner Vertrautheit die laterale Begegnung bestimmt, wird im Verlauf des Kapitels noch zu klären sein. Für unseren Anschluss an die Wissens Elemente ist hier wesentlich, dass die affektive Vertrautheit miteinander und mit gemeinsamen Dingen uns auf die soziale Begegnung zurückverweist.

Da wir die Bewältigung sozialer Begegnungen maßgeblich auf den pathischen Anspruch der Fremdheit aufgebaut haben, steht für unsere Analyse der Vertrautheit eine begriffliche Unterscheidung an. Von *Bewältigung* wollen wir dann sprechen, wenn Verhaltens- und Erfahrungsweisen in Auseinandersetzung mit pathisch-affektiver Fremdheit adaptiert werden. Die *Bewährung* stellt ebenso eine Adaption von Verhaltens- und Erfahrungsweisen dar. In der erfolgreichen Anwendung bestätigen sie ihre Wiederholbarkeit, was sich in affektiver Vertrautheit ausdrückt. Diese Prozesse stehen in einem Kontingenzverhältnis, jede Bewältigung ist eine erste Bewährung und kündigt die Wiederholbarkeit des Verhaltens an; und jeder Bewährung geht eine ursprüngliche Bewältigung voraus. Als Prozesse unterscheiden sie sich jedoch merklich, insbesondere aufgrund ihres Einflusses auf das Verhalten mittels affektiver Fremdheit und Vertrautheit.

Vertraut bin ich zuallererst im *Umgang-mit*-Etwas-oder-Jemanden. Es lässt sich sicherlich kaum leugnen, dass sich mit dem Vertraut-Werden auch das Widerfahrnis in seiner Fremdheit verändert. Doch ist damit nicht gemeint, dass die Vertrautheit die pathische Qualität des Entzugs einer Erfahrung selbst modifiziert. An seiner Grenze ist der erlebte Entzug unabhängig vom eigenen Vermögen. In der Begegnung des Antlitzes – im *Paralysieren*

⁴⁸⁴Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 203 ff.

⁴⁸⁵Vgl. ebd., S. 101 f.

*des Vermögens*⁴⁸⁶ – ist uns die Möglichkeit eines Umgangs-mit entrissen. Zudem kann das Pathos auch in weniger konfrontierenden Erlebnissen weder fehlen noch „nicht erscheinen“. Denn jegliches Erscheinen ist Ergebnis des Auseinandertretens von Pathos und Response. In der Transformation der affektiven Vertrautheit, als erfolgreiche Ausbildung und Anwendung eines Responsoriums, verändert sich der Widerfahrnis-Charakter einer Begegnung in seiner Gesamtheit und nicht bloß im pathischen Anspruch. Wenn auch fremde Dinge die Welt weiterhin bevölkern, drückt die affektive Vertrautheit mein Verhältnis zur Situation in seiner Umgänglichkeit aus. Die affektive Vertrautheit zeugt von der Möglichkeit, in der Freiheit meines Verhaltens meine Motive zu verfolgen. Fremdheit und Vertrautheit repräsentieren nicht Pathos und Response, sondern haben sie zum jeweiligen Fluchtpunkt. Wenn die affektive Gerichtetheit der Fremdheit demnach vom pathischen Angesprochen-Werden, der Ausgesetztheit und dem Subjekt-Pol des:der Anderen „auf uns zukommt“, dann zeichnet sich die Vertrautheit umgekehrt durch das Antworten-Können aus, als ein Umgang *hinein in die Welt* im Ausgang von der Spontanität des Ich-Pols. Damit wir aufeinander reagieren und uns in lebendiger Mitwesenheit einander zugewandt in der Welt verhalten können, damit wir von Gleichem angesprochen werden und auf Gleiches antworten, bedarf es einer *affektiven Situiertheit* zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die auf die Freiheit des Ichs und des:der Anderen gleichermaßen verweist.

Ein selbstverständlicher und vertrauter Umgang heißt nichts anderes als ein Responsorium vorzuweisen, welches der Situation zu entsprechen scheint. Auch das Ausbleiben von Verhalten fällt darunter, falls dies auf die Anpassung des Responsoriums zurückgeführt werden kann, um der Erfahrung gerecht zu werden. Das Ausbleiben des Schrecks bei lauten Maschinengeräuschen in der Werkstatt und Fabrik ist hier ebenso gemeint wie das ausbleibende Aufmerken bei den Durchsagen im Nahverkehr. Aber auch das Ausbleiben der Kritik bei rassistischen oder sexistischen Kommentaren oder ausbleibende Hilfeleistungen vor der Wohnungslosigkeit zeugen von Responsorien, die sich als moralische Kehrseite der affektiven Vertrautheit zeigen. Vertrautheit widersetzt sich der Unterscheidung von Aktivität oder Passivität im Verhalten. Hohe affektive Vertrautheit zeigt sich im bruchlosen aktiven wie passiven Verbleib in der Einstellung zur Welt.

I) Unser Umgang mit problematischen Erfahrungen bleibt auch Ausgangspunkt unserer Untersuchung der Vertrautheit, welche wir einleitend in der *repräsentierenden Begegnung* verfolgen. Die *Fremdheit* des:der Anderen drückte sich als innerer Horizont des einzelnen Dings aus, im bloßen Chancen-Charakter der Herkunft und Zukunft, welcher auf den „inneren“ Entzug des Dinges verwiesen hat. Der:die Andere ist demgegenüber in der Vertrautheit gegenwärtiger *äußerer Horizont* der Dinge. In der Abwesenheit des:der Anderen setzen wir im vertrauten Umgang mit den Dingen ein intersubjektives Sein in die Mitwesenheit, welches das eigene Verhalten in seiner Sozialität informiert. Als Grenzmoment hin zur intersubjektiven Situiertheit sind dies die Motive der „gängigen Praxis“, durch die jedes Verhalten als etwas erscheint, das so oder anders auch von anderen durchgeführt wird. Es

⁴⁸⁶Lévinas 2002, S. 173.

ist der äußere Horizont des „Wie macht ‚man‘ das?“ und „Das macht ‚man‘ so!“, wobei wir im Folgenden die patriarchale Konvention des „Man“ im Sinne begrifflicher Präzision durch „Mensch“ ersetzen. Intersubjektive Vertrautheit hat in der *gängigen Praxis des Mensch*⁴⁸⁷ ihre „äußerste“ Repräsentation des:der Anderen.

Wir brauchen so weder die gelebte Mitwesenheit noch die Öffentlichkeit des Alltags, um den:die Anderen unserem Verhalten als äußeren Horizont zur Seite zu stellen. Ich kann mich in meinem Zimmer oder im Labor mit etwas vertraut machen und dabei das gesellschaftliche Feld des Miteinanders weitestgehend ausblenden. Auch wenn der:die Akteur:in des „mensch macht das so“ hier nicht Thema werden muss, ist auch die einsame Situation des Verhaltens von einem offenen Verweis auf andere begleitet, an der die eigene Praxis gemessen wird. Das „Wie“, das „So“ und das „Anders“ des Machen-Könnens ist jeder Situation eingeschrieben. Der vertraute Umgang kann jederzeit zu einer intersubjektiven, repräsentierenden Begegnung werden, indem das eigene Verhalten ins Verhältnis zur gängigen Praxis gesetzt wird. Selbst in der Grenzsituation der Isolation konstituiert sich dieser intersubjektive Horizont der Vertrautheit. Die Vorgegebenheit der Welt und deren Indexikalität hat Hannah Arendt eindrücklich in der menschlichen Tätigkeit verortet, auch ohne lebendige Mitwesenheit:

Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die ein jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.

Arendt 2011, S. 27

Greifen wir Arendts Beispiel der Einsiedlerin auf, um die Weise der intersubjektiven Repräsentation zu verdeutlichen. Eine Einsiedlerin kann beispielsweise mit den Wetterveränderungen vor ihrer Höhle oder Behausung vertraut werden, ohne jemals einen Menschen vor dieser oder im Umfeld gesehen zu haben.⁴⁸⁸ Nichtsdestotrotz handelt es sich um einen lebensweltlichen Bezug und damit um eine Erfahrung inhärenter Indexikalität. Die

⁴⁸⁷Wir wählen hier den Begriff *Mensch* anstelle von Menschen, um eine Verwechslung mit humanistischen Thesen zu vermeiden.

⁴⁸⁸Hier wollen wir eine weitere Grenzsituation zumindest in einer Fußnote gewürdigt wissen. Bei dem:der Neugeborenen könnten wir im Kontext der Geburt und der körperlichen Nähe der Mutter sogar von einer genuinen Vertrautheit beziehungsweise von einer Null-Vertrautheit reden. Jedoch stellt sich die Verbindung mit der Fremdheit als höchstens hypothetisch heraus. Die sprichwörtliche Singularität des Erlebnisses und die Schwierigkeit, die Bewusstseinszustände eines:einer Neugeborenen phänomenologisch nachzuvollziehen, verleiten uns dazu, diesen Sonderfall nicht zum Thema der Untersuchung zu machen. Der Raum des Umgangs-mit für eine:n Neugeborenen ist merklich unterbestimmt. In der nötigen phänomenologischen Mutmaßung gleiten wir allzu schnell in die Untiefen der Psychoanalyse ab. Vgl. Rank 1924.

Vertrautheit hat den:die *mögliche:n* Andere:n als Horizont eines Seins, das in seiner Potenzialität aufscheint. Konkrete Lebenswelten, so unterschiedlich diese auch „bestückt“ sein können, sind immer auch eine Welt-für-Andere, eine Welt, die sich mir als eine *mit anderen potenziell geteilte Welt* offenbart.⁴⁸⁹ Die Einsiedlerin – selbst auf einem Berg, welcher von noch keinem Menschen begangen worden ist – erfährt das Gebiet vor ihrer Unterkunft als ein Raum, der potenziell Anderen zugänglich ist. Gerade die hohe Chance, dass diese Möglichkeit ausbleibt, hat sie ja dazu verleitet, diese Höhle als Unterkunft auszuwählen. Und auch die Vertrautheit erscheint in diesem Licht, als Vertrautheit des Umgangs-mit im Raum des potenziellen Miteinander, egal wie weit die anderen auch entfernt zu sein scheinen. Wo die Fremdheit sich aus dem inneren Horizont typisierten Verhaltens denken muss, stellt die intersubjektive Vertrautheit an den Dingen einen äußeren Horizont dar. Mit Dingen in der Welt vertraut, erscheint am Horizont das Sein anderer Akteur:innen, die sich ebenso zu dem Ding verhalten können.

Die Lebenswelt bleibt in dieser Situation jedoch vollends an das erfahrene Subjekt zurückgebunden und lässt sich daher nur als Ergebnis *subjektiver* Leistung in Auseinandersetzung mit der Welt verstehen. Auch hier etabliert sich mit der Vertrautheit aufgrund der erfolgreichen Wiederholung des Verhaltens eine *gängige Praxis*, die die Einsiedlerin als Individuum zu transzendieren scheint. Der Weg zur Höhle an der rechten Kante der Klippe, das So und Dort des Sammelns von Beeren, das Feuer an dieser Stelle usw. erheben in der Wiederholbarkeit einen Allgemeinheitsanspruch, der über die Wegmarken, leeren Büsche und die Asche in der Grube hinausgeht. In der Abwesenheit anderer ist der Inhalt des „das macht mensch so“ ausschließlich vom eigenen Verhalten bestimmt. Dies verweist uns auf eine bemerkenswerte Entdeckung. Wenn das Selbst auch nicht vollumfänglich die gängige Praxis bestimmt, ist doch das eigene Verhalten für das „das macht mensch so“ konstitutiv. Das Sein des *Subjekts gängiger Praxis* weist in seinem Wesen eine konstitutive Abhängigkeit vom Wesen des Selbst auf. Die Selbstverständlichkeit des „Mensch“ muss vor allem für das Selbst verständlich sein. Auch wenn wir nicht in der gleichen Weise das „Mensch“ sind, wie wir Kommunist:innen, Lehrbeauftragte, Kaffeeliebhaber:innen oder Partner:innen sind, so ist das *Mensch* immer Ergebnis der auch eigenen Praxis. Auch wenn wir die gängige Praxis selbst nie durchgeführt haben, muss sie als unproblematisches Verhalten erscheinen. Auch das „das macht mensch so“ des Jonglierens, des Heiratens, der Staatsführung oder des Gewinnens der Weltmeisterschaft verweisen auf eine Umgänglichkeit der Sachverhalte für den:die Akteur:in. Unsere affektiv-repräsentierende Vertrautheit spielt damit auf dem gleichen Feld, welches die Fremdheit des bloßen Ich besetzt. Denn wo sich die Fremdheit durch Ausgesetztheit und einen Bruch mit unserem selbstverständlichen Umgang mit der Welt auszeichnet, ist erfahrene Vertrautheit der Garant dieser Selbstverständlichkeit und wesenhafte Atmosphäre der Heimwelt. Momente des „Mensch macht das so (und nicht anders)!“ stellen einen grundlegenden Umgang mit dem eigenen Umgang-mit dar. Mit der spürbaren Gefahr, hier den Boden der Phänomenologie zu verlassen, ließe sich

⁴⁸⁹Hua VI, S. 111, 175 f., 188 ff.

fragen, ob dies in echter Einsamkeit ohne den intersubjektiv informierten Horizont einer indexikalischen Lebenswelt überhaupt denkbar wäre, oder das „Mensch“ in uns angelegt ist.

Dieses *Mensch* stellt sich als eine besondere Form des Wir heraus, dem nahezu kein Entzugsmoment des:der Anderen eingeschrieben ist. Dies deckt sich mit unserer Beschreibung der Fremdheit in der repräsentativen Begegnung. Als *Subjekt der gängigen Praxis* füllt es bei Heidegger die *Seinsart der Alltäglichkeit* aus. Er spricht von einem Man (Mensch), „das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind“. ⁴⁹⁰ In der Typik der Summierung ist das Wir oder Ihr auf die wiederholbaren spezifischen Aspekte hin vereint, wie die Arbeitskleidung, der unverständliche Dialekt, der Geburtsort, einschneidende biografische Erlebnisse, besondere Verhaltensweisen, geäußerte Überzeugungen und alles Weitere, das bei Akteur:innen mit-wiederholbar ist. Wir erinnern uns an die Zeitgenoss:innen, die sich aus den „Idealisierungen des ‚Und-so-weiter‘ und des ‚Ich-kann-immer-wieder‘, also Annahmen typischer anonymer Wiederholbarkeit“ ⁴⁹¹ verstehen lassen. Demgegenüber erscheint vor der Indexikalität der Lebenswelt das *Mensch*, das sich hinter Heideggers Man verbirgt, als *Bewandnisganzheit*, mit dem wir vertraut sind, die jedoch von der *Durchschnittlichkeit* des Mensch her gedacht werden müsse. ⁴⁹² Aufgrund der Durchschnittlichkeit des Verhaltens und dessen Festigkeit und Stabilität, welche es als Horizont der intersubjektiven Begegnung aufweist, ist es noch umgänglicher als das „Ihr“ der Fremdheit, es ist „das ‚realste Subjekt‘ der Alltäglichkeit.“ ⁴⁹³

Im Vergleich zur Fremdheit zeigt sich nicht nur ein gegenüberliegender Ausgangspunkt, sondern zudem ein frappierend anderer Begriff des:der Anderen. Der:die Andere ist nicht in seiner:ihrer Singularität und Unzugänglichkeit Quell der Vertrautheit, sondern nur in seiner:ihrer potenziellen Mitanwesenheit und dem summarischen oder durchschnittlichen Mit-Umgang in der Welt, in der das Selbst hinein „responsiv“ tätig werden kann. Heidegger geht dabei so weit, dass das Selbstsein nur eine *existenzielle Modifikation* des „Mensch“ ist, welches selbst als *wesenhaftes Existenzial* das In-der-Welt-sein trägt. ⁴⁹⁴ Auch wenn wir dieser ontisch-ontologischen Mutmaßung als praktisch-pragmatische Phänomenolog:innen nicht bis zum Ende folgen, scheint die Begründungsfigur des „Mensch“ überzeugend. Es scheint jedem menschlichen Verhalten vorauszugehen. Die Vertrautheit des „Mensch“ ist *horizonthaft* dem konkreten Verhalten und dessen Vertrautheit mit der Welt zur Seite gestellt. Es ist wesenhaft unterschieden von der Menschengemeinschaft, welche eine Form der summarischen Typik unter dem Aspekt „Mensch sein“ darstellt und unter den Schütz'schen Begriff der *Zeitgenoss:innen* fällt. ⁴⁹⁵ Egal wie wir die Gesamtheit oder Teile der Zeitgenoss:innen inhaltlich besetzen, im gemeinsamen Umgang mit der Welt sind es diese,

⁴⁹⁰Heidegger 1967, S. 127.

⁴⁹¹Schütz und Luckmann 2017, S. 119.

⁴⁹²Heidegger 1967, S. 129.

⁴⁹³Ebd., S. 128.

⁴⁹⁴Ebd., S. 54, 130.

⁴⁹⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 129.

welche als potenziell Mit-Anwesende in der Begegnung in ihrem Chancen-Charakter⁴⁹⁶ dieser beiwohnen, ohne sich im eigenen Verhalten mit auszudrücken. Es handelt sich um eine wesenhaft andere Repräsentation in der Begegnung, welche nichtsdestotrotz an die affektive Vertrautheit zurückgebunden bleibt.

Konkrete Beispiele von Zeitgenoss:innen neben der allgemeinen Menschengemeinschaft sind die Postbotin, die Nachbarin oder die Geheimdienstmitarbeiterin, die als potenziell gleich Klingelnde vor unserer Tür stehen, wie auch alle anderen Gruppen, die im alltäglichen Sprachgebrauch als *Die*, *Diese* oder *Jene* auftreten: die da Oben, die Amerikaner:innen, die Taugenichtse usw. Anders als beim Waldenfels'schen Interesse an dem Unerwartetem, der Ausgesetztheit und dem Außerordentlichen wird der Schütz'sche Schwerpunkt des Planmäßigen, des Selbstverständlichen und des Geordneten im gemeinsamen Umgang hier augenscheinlich. Und anders als Heideggers existenzialisierte Durchschnittlichkeit blickt Schütz auf die Bedingungen für die erfolgreiche Interaktion unterschiedlicher Akteur:innen, aus der sich konkrete Gemeinschaften bilden. Die Herausforderung besteht für uns darin, das Schütz' Interesse an der sozialen Verteilung von Wissen in unsere Problemstellung sozialer Affektionsweisen zu übersetzen. Daher schlagen wir eine abweichende Definition der Zeitgenoss:innen vor, welche unseren Interessenschwerpunkt unterstreicht:

Typus Zeitgenoss:innen

Die mittelbare Typik sozialer Akteur:innen, welche a) als intentionaler Ausgangspunkt unmittelbarer Fremdheit von Umgangsformen, Einstellungen und Überzeugungen in seiner bloßen Möglichkeit auftritt und b) als potenziell Mit-Anwesenheit jedem Handlungsraum einen sozialen Horizont verleiht.

Doch wie unterscheiden sich die Zeitgenoss:innen von dem Ich der Fremdheit, welche sich als innerer Horizont der Dinge in der Welt findet? In der Fremdheit war ein:e typisierte:r Andere:r notwendig, da dessen:deren Umgang-mit den Fluchtpunkt eines Entzugs bereithielt, welche sich in der affektiven Fremdheit der Dinge als deren innerer Horizont ausgewiesen hat. Im Kontext der Vertrautheit sind die typisierten Zeitgenoss:innen potenzielles Sein, das der Lebenswelt ihre konkrete Form gegeben hat, als eine Welt, die Für-Andere in ihrer Andersheit (und nicht Alterität) offen war und offen ist. Es ist, mit Husserl gesagt, ein Index, durch den „hindurch alle Ichsubjekte (und nicht etwa jedes bloß durch seine ihm individuell eigenen Mannigfaltigkeiten) auf die gemeinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind, als Feld aller im allgemeinen Wir verbundenen Aktivitäten.“⁴⁹⁷ Unser Verhältnis zu und unser Umgang mit dieser geteilten Welt ist das Fundament der Vertrautheit. Anders als beim verdurchschnittlichten „Mensch“ kann innerhalb der Welt von Zeitgenoss:innen Vertrautheit auch im Kontrast zu anderen thematisch werden oder in Weisen spezifischer Abschattung. So kann ich beispielsweise als Student:in mit der Lehrtätigkeit von Professor:innen vertraut sein, nicht jedoch mit dem einhergehenden

⁴⁹⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 129.

⁴⁹⁷Vgl. Hua VI, S. 175 f.

administrativen Aufwand. Es ist die Schere zwischen der singulären Individualität der fremden Freiheit, paradigmatisch im Antlitz, und der Generalität der Zeitgenoss:innen, welche die äußere Grenze des Zwischenraums gemeinsamen Handelns darstellt. Maurice Merleau-Ponty bringt dies auf den Punkt:

Der Andere-als-Gegenstand ist nur eine unaufrichtige Modalität des Anderen, so wie die absolute Subjektivität nur ein abstrakter Begriff von mir selbst ist. In einer wahrhaft radikalen Reflexion muß ich also bereits so etwas wie einen meine Individualität umgebenden „Hof“ von Allgemeinheit, eine Atmosphäre der „Sozialität“ erfassen. (...) Mein Leben muß einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muß in strengem Sinne Intersubjektivität sein, ein jeder von uns muß in eins anonym im Sinne absoluter Individualität und anonym im Sinne absoluter Generalität sein. Konkreter Träger dieser doppelten Anonymität ist unser Sein zur Welt.

Merleau-Ponty 1974, S. 509

Dies sagt jedoch nicht, dass wir nicht auch mit dem vertraut sein können, was wir in der Fremdheit der repräsentierenden Begegnung schon näher betrachtet haben. So sind uns auch manche Ergebnisse und Konventionen gemeinsamen Handelns in der Welt sowie Zwischendinge vertraut, welche selbst zur Sinnbildung und Sinnzerstörung beitragen. Die Vertrautheit mit einer Musikrichtung, einer Sprache oder einem Kleidungsstil „beginnt“ im verhaltenden Umgang mit diesen, in dem jedoch konkrete Andere an der Konstitution teilhaben. Unabhängig davon, ob sich diese Vertrautheit als Wir- oder Ihr-Vertrautheit realisiert, haben wir darin eine laterale Begegnung spezifischen Verhaltens als Horizont und gerade nicht das potenzielle Mitsein der unbelebten Dinge. Hier greift unser paradoxes Verhältnis von physisch-räumlicher Nähe und der Nähe im gemeinsamen Handlungsraum. Im „Ihr“ oder „Wir“ als Inhaber:innen sozialer Dinge wie Verhaltensweisen, Überzeugungen etc. bekundet die Vertrautheit eine explizite konstitutive Abhängigkeit vom Verhalten des:der typisierten sozialen Akteur:in. Für die Vertrautheit mit konkreten sozialen Dingen treten wir bis an die frontale Begegnung heran, in der sich diese Typik etabliert. Verständlich können wir die „frontale“ Vertrautheit jedoch erst im Ausgang von der lateralen Begegnung machen, in der wir einander zugewandt uns gemeinsam in der Welt verhalten. Bei der Vertrautheit in der lateralen Begegnung stehen wir vor der Herausforderung, unseren *Umgang mit* expliziten Anderen zu thematisieren. Hier tritt der:die Andere nicht mehr peripher als „Mensch“ oder bloße Zeitgenoss:in in einer Ihr-Einstellung auf, sondern in einer *Wir-Beziehung*, in der sich gemeinsames Verhalten *bewähren* kann.⁴⁹⁸ Es handelt sich, wie auch schon bei der Fremdheit, um das eigentliche Feld für Prozesse performativer Vergemeinschaftung.

II) In zahlreichen Kontexten, insbesondere bei intersubjektiver Vermittlung, kann der Prozess der Bewährung in ein reflexives Urteil münden, geleitet durch gegenseitige, planmäßige

⁴⁹⁸Wir weichen hier begrifflich von Husserl ab, welcher die Bewährung im Kontext der Evidenz von Urteilen bespricht, an einer Stelle, welche sich maßgeblich mit dem Vermögen der menschlichen Vernunft beschäftigt. Vgl. Hua III.I, S. 293 ff.

und ziel-orientierte Anpassung und Einflussnahme. So kann auch unsere Vertrautheit in der lateralen Begegnung, als einzelne soziale Akteur:innen, sich planmäßig und reflektiert etablieren. Unser Beispiel des Zuzugs in ein fremdes Land hier ein weiteres Mal aufgreifend,⁴⁹⁹ könnten wir uns in aktiver Zuwendung mit dem Verhalten der Gemeinschaft auseinandersetzen. So realisieren wir schnell, dass es sich beim Tumult auf der Straße um „Theater“ handelt und die Akteur:innen sich vor und nach der Hatz wieder in bekannter und freundlicher Weise zueinander verhalten. Auch wenn wir den Sinn der Handlung nicht verstehen und unsere Partizipation weiterhin mit Fremdheitsakzenten besetzt bleiben würde, können wir unseren Kaffee auf der Veranda trinkend ein Responsorium ausbilden, in dem uns das Verhalten vertraut erscheint. Dies geht sogar so weit, dass uns das Ausbleiben der rituellen Handlung auffallen würde. Wir sind planmäßig und reflexiv vertrauter mit dem Umgang mit der Anderen geworden, wenn unser Umgang-mit mit deren Umgang keinen Bruch der alltäglichen Einstellung mehr nach sich zieht. Der eigentliche Sinninhalt ist bei unserem Beispiel so unbestimmt, dass wir bei dem Vollzug nicht einmal zwischen einem kulturellen, gesellschaftspolitischen oder religiösen Sinn unterscheiden könnten. Nichtsdestotrotz ist die *problematische Situation* bewältigt. Zwar habe ich nicht die religiöse oder kulturelle Vertrautheit der anderen Akteur:innen mit dem Inhalt, bewege mich nicht innerhalb des von ihnen bewohnten sozialen Kontextes, jedoch etabliert sich eine Vertrautheit mit deren Bewegung und Handlungsweisen, welche mir eine bruchlose Erfahrung ermöglicht. Dies ist aufgrund der – hier minimalen – Überschneidung der Handlungsräume möglich, in denen wir uns zueinander verhalten könnten. Wie auch die Fremdheit der anderen den Umweg über meine pathische Ansprechbarkeit gehen muss, unterscheidet sich der Umgang-mit durch das *reagierende* Mitmachen, das hier auf das beobachtende Minimum beschränkt ist. Das gewählte Beispiel stellt eine maßgeblich reflexive Bewältigung dar: Unsere Situation auf der Veranda hat deutliche Ähnlichkeit zu einer unbeteiligten ethnologischen Beobachtung. Diese reflexive Einstellung ist besonders dann anzutreffen, wenn soziale Akteur:innen den Wunsch des Vertraut-Werdens haben und damit gleichzeitig die Angst verbunden ist, durch Unwissen den falschen Eindruck von sich zu vermitteln. Das eigene Vermögen zielt hier auf eine Mitteilung, wie wir es mit Husserl und dessen Zweck- sowie Willensgemeinschaft schon angesprochen haben. Dabei kann diffuses Dazugehören die Koordination motivieren, bis hin zu hochspezifischen Rollen, die wir in der Gemeinschaft anstreben können, wie gegenüber den Schwiegereltern als Ehefrau deren Sohnes, als verlässliche Handelspartnerin oder wachsame Nachbarin. Im Kontext aktiver Integrationsleistung wird diese Form des Vertraut-Werdens häufig selbst thematisch: Tage der offenen Tür in Glaubensstätten, politische sowie religiöse Info-Veranstaltungen oder staatliche Programme des kulturellen Austauschs zielen auf dieses gegenseitige Mitteilungsverhältnis. Auch Demonstrationen können auf eine derartige Mitteilung gegenüber der Öffentlichkeit pochen. Die Mitteilung bedarf sowohl der Zugewandtheit als auch einer performativen Lesbarkeit, von der Seelenruhe auf der Veranda bis hin zum Fahnen-Schwenken und lauten Sprechchören. Und hier

⁴⁹⁹Siehe Kapitel *Vergemeinschaftung als Transformationsprozess von Fremdheit und Vertrautheit*.

wäre der Anschluss zur Anerkennungstheorie zu finden, innerhalb der der intentionale Akt auf die Möglichkeit der Bewährung ausgerichtet ist.

Der Wunsch gegenseitiger Anerkennung als Willensakt selbst, der sich in der Mitteilung ausdrückt, kann Vergemeinschaftung sicherlich motivieren und deren Erfolg ebnen, er selbst *begründet* jedoch nicht Gemeinschaftlichkeit. Wir können noch so großen Willens sein, uns sogar auf Identisches hin – in seiner Fremdheit – orientieren, sei es etwas gemeinsam Äußeres oder das angestrebte gemeinsame Verhältnis. Die Koordination kann dennoch misslingen, wenn der Spontanität des Verhaltens des:der Anderen nicht begegnet werden kann. Die performativ-intersubjektive Vertrautheit in der lateralen Begegnung, auf die unsere Untersuchung abzielt, meint eine *vertraute Einstellung* der gegenseitigen Zuwendung, in der die Spontanität des Verhaltens des:der Anderen in einer umgänglichen Weise erscheint. Ein gemeinsames Ziel ist dafür sicherlich hilfreich, jedoch nicht notwendig. Auch deshalb, da es in der gemeinsamen Orientierung der bewältigten Fremdheit immer mit im Spiel ist. Wo die Fremdheit einander auf etwas hin an den *gleichen Ort in der Welt setzt*, als Exterioritäts-Verhältnis des Selbst, setzt die Vertrautheit uns in „innerlich“-affektive Nähe zueinander. Aus der vertrauten Nähe in lebendiger Mitwesenheit – in Kohabitation – kann sich so gemeinsam auf etwas hin verhalten werden, in dem das fremde Verhalten mitgedacht ist. Affektive Vertrautheit stellt auch die Umgänglichkeit gegenüber etwas Neuem sicher, das innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft aufscheint. Die Familie stellt für diese affektive Vertrautheit die paradigmatische Situation dar, was sich in der politischen und religiösen *Brüderlichkeit* wie auch der *Schwesterschaft* ausweist und die englische Übersetzung der Vertrautheit als *familiarity* deutlicher hervorhebt.

Diese Vertrautheit stellt sich jedoch nicht in der reflexiven und damit immer einsamen Bewältigung lateraler Begegnungen her. Sie ist vor allem affektiv und leiblicher Natur, gestiftet in wiederholten Situationen, in denen wir auf Verhalten antwortend miteinander vertraut werden. Doch auch ausgezeichnete Erfahrungen können Vertrauen stiften. Die Vertrautheit setzt sich in sozialen Strukturen fort und nimmt in der responsiven Leiblichkeit Einfluss auf diese. Ilja Srubar weist uns auf die wichtige doppelte Rolle des Leibes als Ausgangspunkt und Objekt der Sozialisierung hin:

Die Leiblichkeit, die in der soziologischen Theorie in Form von Habitus (Bourdieu 1976), des diskursiven Dispositivs (Foucault 1997) oder des Ziels von Erfolgsmedien (Luhmann 1997, S. 378) als die Eingangspforte dient, durch welche die sozialen Strukturen die Akteure formen, erscheint im phänomenologischen Konzept der leiblichen Responsivität umgekehrt auch als der Rahmen, der diese Strukturen prägt.

Srubar 2018, S. 30

Diese leibliche Responsivität, die nicht nur dem gemeinsamen Urteil oder einem vorgegebenen Ziel vorausgeht, sondern die Möglichkeit einer derartigen „Totalisierung“ im Urteil darstellt, wird besonders im Entstehungsprozess von Gruppen anschaulich. Dabei lässt sich die gelebte und leibliche Vertrautheit nicht aus der bloß äußerlichen und verdurchschnittlichten Vertrautheit des „Mensch“ herleiten. Mit Jean-Paul Sartre können wir dieses

„Mensch“, das *immer woanders ist*, als eine Weise entfremdeter Serialität begreifen. Demgegenüber steht die Gruppe im Entstehungsprozess, die Sartre als *fusionierende Gruppe* bestimmt; sie „ist immer hier, und in dem Maße, wie wir wissen, daß sie auch woanders ist, konstituiert sie dieses Woanders als das gleiche Hier.“⁵⁰⁰ Anders als das „Mensch“ in seiner horizonthaften Mitwesenheit sind wir „in“ der Gruppe auch ganz konkret *bei* den Anderen. Hier öffnet sich ein Begriff der Vertrautheit, welcher den wiederholten Handgriff, den Umgang mit einem Werkzeug oder einer typisierten Postbotin oder Straßenbahnfahrerin deutlich übersteigt. An der fusionierenden Gruppe zeigen sich Weisen intersubjektiver Konstitution, bei denen wir weder auf Abstand noch bei uns bleiben können.

Als Beispiel für die Entstehung einer Gruppe aus der lateralen Begegnung wählt Sartre die Bewohner:innen des Saint-Antoine-Viertels in Paris, konfrontiert mit dem möglichen Einmarsch der Truppen Ludwig XVI. am 14. Juli 1789. Sie fanden sich in einer „problematischen Situation“ wieder, welche in den *Sturm auf die Bastille* als Auftakt der Französischen Revolution mündete.⁵⁰¹ Aus Sartres ausführlicher Darstellung des Geschehens wollen wir einige Kernmomente hervorheben, um die Stiftung performativer Vertrautheit nachzuvollziehen und von der *Fremdheit in der lateralen Begegnung* zu unterscheiden, welche Sartre durch den schamauslösenden Blick schon bereicherte.⁵⁰² Damit wählen wir nicht nur das Paradebeispiel revolutionärer Gemeinschaftlichkeit und eine performative Überwindung der Klassenunterschiede, die den republikanischen Gedanken in Europa reaktualisierte. Es ist zudem ein Paradebeispiel performativer Vergemeinschaftung, in der das gemeinsame Ziel vorher nicht abzusehen war und sich erst im Verlauf der leiblichen Mitwesenheit im koordinierten Verhalten – der *gemeinsamen Praxis* – konstituieren konnte. In der Ausgangssituation von Angesicht zu Angesicht wirken wir unmittelbar aufeinander ein, wir sind, so Schütz, *wechselseitig befangen*, wobei sich diese Befangenheit *so oder so* äußern muss.⁵⁰³ Die besondere Befangenheit, in der sich die Bürger:innen des Saint-Antoine-Viertels in Paris wiederfanden, werden wir mit der *Einstellung als gegenseitige Dritte* charakterisieren. Die schon ausgearbeitete Voraussetzung ist auch hier, dass wir überhaupt wirkend in das Handlungsfeld anderer eingreifen können, unabhängig von der „mitgebrachten“ Vertrautheit mit der Situation, mit den Personen oder mit möglichen Zielen. Die Befangenheit, auf die uns Schütz hinweist, stellt sich in der Form *möglicher* Anfrage und Antwort dar. So führt er das Beispiel an, dass wir das Gesicht bei einer schweren Tätigkeit in der Hoffnung verzerren, dass es als Anfrage verstanden wird und uns jemand zu Hilfe kommt.⁵⁰⁴ Wir haben auf der anderen Seite mit der Antwort einer Hilfeleistung auch schon gezögert, weil wir nicht wussten, ob die Hilfe – trotz angestregten Gesichts – überhaupt erwünscht ist.

⁵⁰⁰Sartre 1978, S. 421.

⁵⁰¹Siehe ebd., S. 383 f., 389 f., 415.

⁵⁰²Zur Unterscheidung der Fremdheit siehe ebd., S. 402: „Meine Geste hat nur dann einen Sinn in der inerten Materialität, wenn die Geste des Anderen diese schon mitgeteilt und ihr ursprüngliche Bedeutungen verliehen hat. (...) Aber die Vermittlung des Dritten durch die Gruppe ist von anderer Art:(...) Mein Band zur Gruppe (wie das Band des anderen Dritten) ist von Interiorität. Wenn ich mich nähere, um mich in sie zu integrieren, so bin ich schon drin.“

⁵⁰³Schütz und Luckmann 2017, S. 556.

⁵⁰⁴Ebd., S. 565.

Wir sind allein in der *Zuwendung und Aufmerksamkeit* bereits befangen, auch wenn weder Hilfe angefragt noch geholfen wurde. Die Überlagerung der Handlungsfelder geschieht schon dann, wenn wir gegenseitig als Akteur:in wirkend das Handlungsfeld anderer Akteur:innen bewohnen. Die Responsivität der lateralen Begegnung ist in intersubjektiven Erfahrungen, insbesondere an der Rücksicht oder Rücksichtslosigkeit von Verhalten, deutlich spürbar, auch wenn wir uns nicht koordinieren.

In den meisten Situationen unseres Alltags sind laterale Interaktionen hochgradig typisiert: Einer Bauarbeiterin werde ich als Fußgänger kaum zu Hilfe kommen, einer schwangeren Person mit viel Gepäck dafür schon. Indem die Beziehung durch die Typik vermittelt ist, verlieren die Mitmenschen zwar ihre Alterität und die Situation erscheint unproblematisch, jedoch ist darin nicht notwendig Gemeinschaftlichkeit gestiftet. Demgegenüber führt Sartre für die Gruppe mit *den Dritten* eine besondere Form der Beziehung ein, die eine „vermittelte Wechselseitigkeit“ noch vor der Typisierung oder einem gemeinsamen Ziel darstellt. Dies lässt sich gut am Beispiel der Hilfeleistung verdeutlichen: So kann die Hilfe gegenüber der schwangeren Person in eine freundschaftliche Zweierbeziehung münden, die noch keine Gruppe konstituiert. Doch können wir uns ebenso als Nachbar:innen im dritten Wiener Gemeindebezirk „vermittelt“ erscheinen. Dann zeigt sich im angestregten Blick und meiner Hilfeleistung eine Einheit der gleichen Praxis (rücksichtsvolle Nachbarschaft), in der wir uns *als Dritte* begegnen und in der sich typisches Verhalten aus der Praxis erst etablieren kann. Wir erleben uns als Dritte, weil für die Praxis auch eine andere Person herhalten könnte. Es handelt sich bei der Vermittlung nicht um ein reflexives Urteil, sondern um eine Weise des intersubjektiven Erscheinens:

Der Dritte ist strukturell die menschliche Vermittlung, durch die die Vielheit der Epizentren und der (identischen und getrennten) Zwecke *direkt* nach einem synthetischen Ziel organisiert werden kann. (...) Aber wenn die praktische Einheit der umgebenden Materialität die Vielheit von außen und negativ in Totalität verwandelt, entsteht das Ziel des Dritten für ihn als gemeinsames Ziel, und die Pluralität der Epizentren erschließt sich ihm als durch eine *gemeinsame* Forderung oder eine *gemeinsame* Praxis vereinigt(.)

Hervorh. im Original, Sartre 1978, S. 392 f.

Hier ist schon angedeutet, dass eine einzige Interaktion für die fusionierende Gruppe kaum auszureichen scheint. Erst aus der Vielzahl berücksichtigender Wechselbeziehungen der Bürger:innen im Saint-Antoine-Viertel sind sie sich gegenseitig als Dritte einer gemeinsamen Praxis erschienen, die die Möglichkeit des Sturms auf die Bastille als Ziel offenbaren konnte. Es sind hier nicht die spezifischen Wechselbeziehungen, welche für Sartre die Gruppe konstituieren, und auch nicht eine schon bestehende Erwartung oder ein Ziel, auf das sich geeinigt wurde. Die Gruppe ist nicht mehr als die *Einstellung als gegenseitige Dritte*, in der wir uns auf die gemeinsame Praxis hin totalisieren.⁵⁰⁵ Was wir zuvor im

⁵⁰⁵Sartre 1978, S. 400.

fremden Blick als schamhafte Objektifizierung und Freiheitsverlust beschrieben haben, hat hier seine ermöglichende Kehrseite. Indem ich für den:die Andere:n und umgekehrt im gemeinsamen Umgang-mit zum:zur Mitakteur:in einer gemeinsamen Praxis werde, zeigt sich ein Verhältnis abnehmender Alterität, in dem wir mit uns – du und ich mit dir und mir – als Nachbar:innen oder Revoltierende vertraut werden können. Was uns im Blick schamhaft veräußerte, vollzieht hier die Integration in die Gruppe durch den:die Dritten:

Durch ihn wird nämlich mein In-der-Gruppe-sein Immanenz, ich bin *mitten unter* den Dritten und ohne privilegierten Status. Aber diese Operation verwandelt mich nicht in ein Objekt, weil die Totalisierung durch den Dritten nichts anderes tut, als eine freie Praxis als gemeinsame Einheit zu offenbaren, die schon da ist und ihn schon qualifiziert. Praktisch bedeutet das, daß ich in die gemeinsame Aktion integriert bin, wenn die gemeinsame Praxis des Dritten sich als regulativ setzt. *Hervorh. im Original, Sartre 1978, S. 405*

Der mögliche „Gruppentypus“, der mit Schütz ausführlich bestimmbar ist, fasst in seiner Exteriorität nur das Ergebnis, aber nicht die besondere affektive und vertraute Beziehung der Interiorität, welche in der fusionierenden Gruppe gestiftet wurde. Die Interiorität ist eine Bindung, die wir der Gruppe gegenüber einnehmen und die sich in der lateralen Begegnung ausbildet.⁵⁰⁶ Sartre führt als Beispiel für die Interiorität der Beziehung eine bemerkenswerte Situation an. Neben den gerichteten Handlungen⁵⁰⁷ wie bei der Hilfeleistung oder der Synchronisierung im Sprechchor, in denen die Anderen als Dritte „das Gesetz meiner Freiheit“ werden, sehe ich auch in der einzelnen *Freiheit des:der Dritten* die Freiheit der Gruppe aufscheinen, deren Teil ich bin. In den einzelnen Entscheidungen anderer zum Ansturm oder zur Verteidigung,⁵⁰⁸ und selbst in hochgradig individuierten Verhalten erlebe ich mein In-der-Gruppe-sein: „ob er auf einen Stuhl steigt, auf den Sockel einer Statue, ob er zur Menge redet, ich bin drinnen.“⁵⁰⁹ Sartre spricht hier von der *Interiorität als Medium der Freiheit*, die sich aus der gemeinsamen Praxis ergibt und die neues Verhalten-Können aufscheinen lässt. Die Spontaneität und Freiheit des Ich-Pols, welche bisher nur als *Grenzpunkt* des Zwischenraums menschlichen Handelns erfahrbar war, entgrenzt sich zu einer gemeinsamen *Grenzregion*, wodurch sich das Blick- und Handlungsfeld ausweitet. Weil der:die Akteur:in sich als Dritte:r erfasst, in der Mitwesenheit auf dem Stuhl oder dem Sockel der Statue, entgrenzt sich auch das Wirkzentrum. Es handelt sich um eine besondere Form der Allgegenwart, die weder als Sein noch als Zustand, sondern als eine *ablaufende Handlung* verstanden werden müsse und die „nur als Allgegenwart der Freiheit,

⁵⁰⁶ Siehe Sartre 1978, S. 407: „Jedenfalls werden wir das In-der-Gruppe-Sein eines Individuums ‚Interiorität‘ oder ‚Interioritätsband‘ zu einer Gruppe nennen, insofern es durch die gemeinsame Praxis eines regulativen Dritten vermittelt ist.“

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 422: „Die Straße, die kleine Mauer erschließen sich jedem, oder diesem oder jenem und durch sie allen, als provisorischer Schutz: ihn zu bezeichnen heißt, die Gruppe machen.“

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., S. 438 f.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 434.

die sich für sich setzt, aufzufassen“ ist.⁵¹⁰ Schon das Abwarten und die Bereitschaft zur gemeinsamen Praxis sind Teil des Ablaufes, was für die Beteiligten in der „Aufregung in der Luft“ dann auch deutlich spürbar wird.⁵¹¹

Sartres Argumentation lässt auch mit einer Situation veranschaulichen, die weniger speziell als die Situation von Paris ist: mit Erfahrungen, wie sie auf Konzerten gemacht werden, die nicht umsonst eine Vielzahl von politischen und religiösen Gemeinschaftserfahrungen begleiten. Schon vor Konzertbeginn breitet sich die Bereitschaft zur gemeinsamen Praxis aus. Während des Konzerts bin ich einfühlend nicht nur mit den Musiker:innen auf der Bühne wütend oder traurig, miteinander selig und untereinander gut aufgehoben, sondern ebenso mit den „lateralen“ sozialen Akteur:innen. Wir erleben aufgrund des Vermögens der Einfühlung weitere *Nullpunkte der Erfahrung*⁵¹² neben unserem, so wie wir es mit Edith Stein in dem Kapitel *Einfühlende Vergemeinschaftung* schon herausgestellt haben. Dies ist jedoch nicht auf die „impressive“ Einfühlung beschränkt, in der wir nur die erlebten Eindrücke einfühlen. Wir fühlen auch die tanzende Bewegungslust, den Applaus oder die Begeisterungsschreie ein, unabhängig davon, ob wir uns von diesen anstecken lassen. Eine weitere expressive Form der lateralen Einfühlung lässt sich an der Berichterstattung vieler Protest nachvollziehen. In medienwirksamen Demonstrationen jüngerer Vergangenheit wie den Protesten im Verlauf des G20-Gipfels, der Gelbwesten in Frankreich oder denen der sogenannten Querdenker:innen und Impfgegner:innen ist die gemeinsame Entladung der Wut ein zentraler Argumentationspunkt gegen deren Legitimität, da diese geteilte Emotionalität die geregelte politische Partizipation vermeintlich verunmöglicht.⁵¹³ Aber auch der starke Zusammenhalt wird auf diese gemeinsame Emotionalität zurückgeführt. Gerade bei Analysen besonders heterogener Gruppen wie den Gelbwesten und Querdenker:innen wächst in der medialen Aufarbeitung die Wut bis zum maßgeblichen und ausgezeichneten Vergemeinschaftungsmerkmal an, das „in“ den Protestierenden zu schlummern scheint. Der Fokus auf das Etwas der Wut und die Legitimität der Proteste verdeckt jedoch die vergemeinschaftende Funktion in der Bereitschaft zur Koordination, unter deren Voraussetzung diese Wut, die Frustration, die Verunsicherung und Angst überhaupt erst zu einer gemeinsamen Wut werden können. Aber auch die gemeinsame Praxis in Gotteshäusern weist eine ähnliche Ermöglichung lateraler Einfühlung auf.

Hieran lässt sich mit Sartre eine allgemeinere Strukturierung der Situation entwerfen. Denn das „Objekt“ der Einfühlung ist bei ihm nicht eine spezifische Emotion als Verhältnis zur Welt. Es wird die *freie Spontanität* eingefühlt, die sich in der Einfühlung als wesentlicher Aspekt der gemeinsamen Praxis ausweist. Aufgrund des doppelten Nullpunktes, in dem auch ich als Teil deines Handlungsfeldes erscheine, erlebe ich mich als Dritte:r, der:die zum

⁵¹⁰ Siehe Sartre 1978, S. 427. Für eine ausführliche Betrachtung, wie sich die Besonderheit der Akteur:innen und die Freiheit zueinander verhalten, siehe ebenso ebd., S. 427 ff.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 403.

⁵¹² Vgl. Stein 1917, S. 69.

⁵¹³ Beispielhaft sind *World Wide Wut* als medienkritische Perspektive des G20-Gipfels von Sascha Lobo Lobo 2017, die FAZ thematisiert die *Wut der Abgehängten* Gelbwesten Leggewie 2019 und Zeit Online sieht die Querdenker:innen auf ihren Demonstrationen *In Wut vereint*, Siehe Vooren 2021.

Gesetz der Freiheit anderer wird. Die Wut ist nur eine spezifische Form, in der sich die gemeinsame Praxis realisiert, nur Objekt der Praxis, aber nicht „Inhalt“ der Gemeinschaft.

⁵¹⁴ Ich erlebe mich als „drinnen“ in einem gemeinsamen Verhältnis zur Welt, das, durch dich und mich als Dritte vermittelt, die Gruppe konstituiert.

Schütz hat eine ähnliche Vermittlung in der *Verantwortung* des sich (in seiner Freiheit) entfaltenden Selbst für die eigene Handlung ausgewiesen, wobei diese noch durch den:die Andere:n *auferlegt* und einseitig bleibt.⁵¹⁵ Mit der Verantwortung befinden wir uns in einer Situation, in der „typisierte Dritte“ in einer bereits etablierten Gruppe „tätig“ werden, was näher an Sartres Darstellung des Eids angesiedelt ist. In der leiblich-einfühelndem Mitwesenheit der prozesshaften Vergemeinschaftung, welche das Interioritätsband erst knüpft, ist noch nichts „da“, das sich uns auferlegen kann. Es wiederholen sich hier und dort die Ansprüche, Antworten und synchronen Ausdrücke einer gemeinsamen Praxis in Ko-Konstitution, in der auch ich auf dem Stuhl zu den Leuten rede. Es etabliert sich eine Vertrautheit gemeinsamer Praxis über den Verlauf der offenen Interaktion, die neue Handlungsräume öffnet und Ziele weit außerhalb der *subjektiven Möglichkeiten*⁵¹⁶ erscheinen lässt:

Tatsächlich ist es uns ja von Anfang an verständlich, daß die Gruppe ein orientierter Prozeß ist: man muß sich schlagen, Paris retten, zu den Waffen greifen, wo immer sie sich finden, usw. Nichts sagt nun, daß dieses Ziel, wenn es einmal erreicht ist, nicht plötzlich andere, weitläufigere und fernere Ziele (oder, ganz im Gegenteil, unmittelbare Gefahren) auftauchen läßt, die das Fortbestehen der Gruppe und ihre Reorganisation erfordern.

Sartre 1978, S. 415

Sartre wird jedoch nicht müde, diese Situationen immer auch als möglichen Rückfall in die Vereinzelung oder die Serialität des „Mensch“ auszuweisen. Bei der fusionierenden Gruppe handelt es sich nicht um eine magische Verbindung oder absolute Einheit mit anderen Akteur:innen. Nur in der besonderen *vermittelten* Bindung, die sich aufgrund der *Einstellung als gegenseitige Dritte* etabliert, löst sich die Alterität des Blicks auf, welche das vorherige Fremdeitskapitel auszeichnete. Diese Einstellung ist aber nie vollumfänglich und bleibt immer davon bedroht, durch einen Bruch innerhalb der gemeinsamen Praxis die Akteur:innen als individuelle Subjekte auftreten zu lassen. Die gemeinsame Praxis

⁵¹⁴Vergleiche hierzu Sartre 1978, 430, Hervorh. im Original: „Das heißt, die gemeinsame Freiheit wird sich in jedem so lange *gegen sie* (G. H.: Nachzügler und Opponenten) bilden, bis schließlich die zirkulierenden Anordnungen wirklich die Anordnung sind, die sich jeder in sich selbst und in allen gibt, bis die Homogenität der Wut, des Mutes, der Entschlossenheit, bis zum Ende zu kämpfen, indem sie sich überall äußert, jeden Demonstranten beruhigt und ihn wissen läßt, daß die Gefahr einer wilden Flucht oder Feigheit da drüben nicht mehr die Möglichkeit *eines Woanders* als Beunruhigung schaffen kann und ihn überall als praktische Realität der Gruppe *hier* konstituiert.“

⁵¹⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 333.

⁵¹⁶Dabei müssen wir darauf hinweisen, dass auch individuelle Vertrautheit, die sich von der wiederholten Bewährung des Verhaltens verstehen lässt, neue und fernere Bewältigungen ankündigt. Die Vertrautheit der Koordination und der gemeinsamen Praxis hat jedoch, wie wir nicht zuletzt in der Arbeitsteilung sehen können, eine merklich andere Qualität.

stellt sich als Spannungsverhältnis dar, „jeder hat für jeden und für alle in dem Maße eine Ausbruchs- oder Tyranneidimension“.⁵¹⁷ Diese Ausbruchsgefahr wird durch den entgrenzten Handlungsraum kompensiert und unterdrückt, welcher in der gemeinsamen Praxis erscheint. Denn aufgrund der *neuen Realität* (Das Volk hat die Bastille gestürmt) sind die alten Bedeutungen umgestürzt, die den Ausbruch motivieren könnten: „Deshalb offenbart sich die Entfremdung – wenn sie eintritt – im Allgemeinen *viel später* und unter Einwendungen.“⁵¹⁸ Wir bleiben hier mit Arendts *Vollzug der Pluralität* in gegenseitiger Sichtbarkeit kompatibel, auf den unser *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* aufbaute:

Diese Pluralität negiert sich jedoch in jeder der Handlungen, die sie bilden. Insofern nämlich jeder Dritte das Ganze als gemeinsame Praxis konstituiert, erweist er sich selbst als regulativ, das heißt als Praxis des Ganzen in ihm. Und in dem Maße, wie er sich in jeder individuellen Praxis wiedererkennt, erfaßt er jede von ihnen als Anwesenheit der totalen Praxis in einem Dritten.

Sartre 1978, S. 419

Hier können wir eine These anfügen, welche die jeweilige Praxis performativer Vergemeinschaftung kontextualisiert: *Das Ausmaß, in dem der Handlungsraum sich in der bewährten gemeinsamen Praxis entgrenzt und alte Bedeutungen umstürzt, lässt direkte Rückschlüsse auf die Stabilität und Spezifität der Interioritätsbande zu.* Je grundlegender die gemeinsame Praxis die Weise der Welt und unsere Möglichkeiten in ihr entgrenzt und neu besetzt, umso stärker ist die Bindung, die sich in der gegenseitigen Vertrautheit ausdrückt. Die kontextsensitive Gemeinschaftlichkeit hängt davon ab, welcher Sinnprovinz die Bedeutungen zugeordnet werden, die in der gemeinsamen Praxis gestiftet, reguliert oder umgestürzt werden. Dies erklärt beispielsweise die besondere Rolle religiöser Gemeinschaftlichkeit, die einen gemeinsamen Umgang von der existenziellen Herkunft über den Lebenssinn bis hin zum Leben nach dem Tod etabliert und diese Bedeutungen als Verhaltensregeln in den Alltag integriert. Diese „klassischen“ problematischen Situationen werden in modernen Gesellschaften, in denen religiöse Sinnstiftung eine weniger wichtige Rolle einnimmt, durch andere Institutionen kompensiert.⁵¹⁹ Doch bildet sich dennoch – oder gerade aufgrund des Versagens anderer Institutionen – eine religiöse Gemeinschaft. Wird in den lateralen Begegnungen mit den bestehenden Selbstverständlichkeiten des Alltags gebrochen worden, ist

⁵¹⁷ Sartre 1978, S. 407.

⁵¹⁸ Hervorh. im Original, ebd., S. 425.

⁵¹⁹ Besonders einsichtig wird dies im einleitenden Kapitel von Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*. So führte eine Erklärung zum langen Bremsweg eines Lastkraftwagens bei einem tödlichen Autounfall dazu, dass die von Musil beschriebene Passantin nicht mit der existenziellen Bedrohung generell konfrontiert wurde, siehe Musil 1970, S. 11: „es genügte ihr, daß damit dieser gräßliche Vorfall in irgend eine Ordnung zu bringen war und zu einem technischen Problem wurde, das sie nicht mehr unmittelbar anging. Man hörte jetzt auch schon die Pfeife eines Rettungswagens schrillen, und die Schnelligkeit seines Eintreffens erfüllte alle Wartenden mit Genugtuung. Bewundernswert sind diese sozialen Einrichtungen. Man hob den Verunglückten auf eine Tragbahre und schob ihn mit dieser in den Wagen. Männer in einer Art Uniform waren um ihn bemüht, und das Innere des Fuhrwerks, das der Blick erhaschte, sah so sauber und regelmäßig wie ein Krankensaal aus. Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, daß sich ein gesetzliches und ordnungsmäßiges Ereignis vollzogen habe.“

das Interioritätsband *aufgrund* der radikal entgrenzten Möglichkeiten so stark ausgebildet. Der Ursprung und Ausgangspunkt der religiösen Gemeinschaft bleibt jedoch – wie bei jedem Widerfahrnis und innerhalb jeder anderen Gemeinschaft – eine pathische Fremdheit; im Religiösen ist die existenzielle Ausgesetztheit paradigmatisch. Hier bestätigt sich unsere Grundstruktur einer problematischen Situation als Ausgangspunkt neuer Sinnsetzung wie auch die Rolle der Sinnprovinzen, die sich in ihren Übergangsmomenten vom Alltag aus denken lassen. Auch zahlreiche politische Aufstände und Bewegungen haben eine sich aufdrängende Veränderung des Alltags – als Fremdheit – zum Ursprung, bis zu den jüngsten Bewegungen der Querdenker:innen und Klima-Demonstrant:innen. Was besondere Beachtung verdient, ist, dass zahlreiche Gemeinschaften in ihrer Ausgangssituation *rein defensiv* sind: „(E)s geht darum, die Ordnung wiederherzustellen, das heißt, eine Bedrohung abzuwehren.“⁵²⁰ Der erste Impuls der Bewältigung zielt auf die Absicherung bereits etablierten Sinns. Doch was wir mit der Bewährung eines gemeinsamen Responsoriums hier hervorheben können, ist das transformative Potenzial einer Vertrautheit *als Dritte*:

Es besagt im Grunde wenig, ob der Ursprung der Gruppierung der Terror gewesen ist: Jede Praxis bildet sich als praktizierte Offenheit zur Zukunft hin. Sie bestätigt souverän ihre eigene Möglichkeit – allein durch das Auftauchen des Unternehmens selbst –, das heißt, sie macht aus dem Erfolg eine Struktur der praktischen Freiheit. *Sartre 1978, S. 431*

Dieser Übergang von der ko-pathischen Fremdheit – radikalisiert bis zum Terror – hin zur ko-responsiven Freiheit in eine offene Zukunft macht deutlich, wie weit das transformative Potenzial gemeinsamer Erfahrungen reichen kann. Mit der Situation in Paris haben wir sicher eine historisch ausgezeichnete Erfahrung in den Mittelpunkt gestellt. Jedoch hoffen wir gezeigt zu haben, dass sich die *gemeinsame Praxis* und auch die *Einstellung als gegenseitige Dritte* ebenso in religiösen Ritualen, Straßendemonstrationen, Mahnwachen, in Konzerten und selbst in spontanen Versammlungen nachvollziehen lässt. Sie scheint nahezu alle offenen intersubjektiven Situationen auszuzeichnen, in denen wir uns in einer Ansammlung sozialer Akteur:innen wiederfinden. In der Serialität des „Mensch“, wie beim gemeinsamen Warten auf den Bus, ist die laterale Situation von bloß paralleler Praxis geprägt. Auch in der pathologischen Sozialphobie, der etablierten Gruppendynamik oder in typisierten Interaktionen erleben wir uns nicht als Dritte auf eine offene Zukunft hin. Die Einstellung der Offenheit, deren Chance in der Spontanität der Mitmenschen immer besteht, charakterisiert die besondere Performativität, in der sich eine gemeinsame Praxis etablieren kann.

Die offene Wechselseitigkeit in eigener Freiheit zeigt sich schon am gemeinsamen Ergebnis des zugewandten Versammelns selbst, an dem „Wir sind 100!“ Hier verliert die Aktion des:der Anderen ihre Fremdheit in der „Objektivität“ gemeinsamer Praxis, ohne die Offenheit einzubüßen.⁵²¹ Hier lässt sich an dem Grenzmoment das Verhalten nicht

⁵²⁰Sartre 1978, S. 416.

⁵²¹Vgl. ebd., S. 403.

mehr von der Einstellung trennen. So ist Arendts *offener Vollzug der Pluralität*, welcher uns in unserer Unterschiedlichkeit erscheinen lässt, nicht nur Ausgangspunkt der Vergemeinschaftung, sondern ebenso das Ergebnis. In der gemeinsamen Praxis hat sich als Gemeinschaft ein gemeinsamer Handlungsraum, eine Heimwelt etabliert, in der wir in unserer Unterschiedlichkeit und Freiheit miteinander umgehen können.⁵²² Hier bestätigt sich unsere Unterscheidung, welche die intersubjektive Fremdheit als Weise der pathischen *Orientierung*, die Vertrautheit jedoch als responsive *Einstellung* in der Gemeinsamkeit charakterisiert. Der Verlauf hin zu neuen Möglichkeiten, den die gemeinsame Praxis auszeichnet, ließe sich nicht von einer bloßen Orientierung her denken.

Intersubjektive Vertrautheit in lateraler Begegnung

Intersubjektive Vertrautheit ist eine ungerichtete Einstellung. In praktizierter Offenheit auf die Zukunft erscheinen soziale Akteur:innen als Subjekte der Rücksicht und Kooperation. Die vertrautheit-stiftende gemeinsame Praxis vermittelt soziale Akteur:innen als gegenseitige Dritte, sowohl in der Mit-Gegenwart als auch in regulativer Rücksicht. Aufgrund des in der Vertrautheit sich entgrenzenden Möglichkeitsraums entbirgt sich das Ziel gemeinsamer Praxis erst in ihrem Verlauf.

Die eigene Orientierung im Angeblicktwerden und der Anspruch auf Berücksichtigung fremder Orientierung, die wir in der Fremdheit der lateralen Begegnung vorstellten, verweisen im Verlauf performativer Vergemeinschaftung „rückblickend“ auf einen gemeinsamen Ort, der sich als Bedingung der gemeinsamen Praxis ausweist. Die gemeinsame Praxis und die in ihr entgrenzten Möglichkeiten des Verhaltens sind jedoch selbst die Bedingung dafür, den Ort der Orientierung als gemeinsamen auszumachen. Hierin ist die performative Vergemeinschaftung als Diastase von *Ko-Pathos* und *Ko-Response* gefasst. Im Ablauf des Widerfahrnisses bleiben die Orientierung und die Einstellung so aufeinander bezogen und voneinander abhängig. In deren affektiven Konstitution zwischen Fremdheit und Vertrautheit lassen sich diese jedoch unterscheiden. Wenn Gemeinschaft sich durch eine gemeinsame und teilhabende Fremdheit und Vertrautheit auszeichnet, muss dieser Unterschied bei der Analyse performativer Vergemeinschaftung ernst genommen werden.

Wo sich die Fremdheit aus dem vorgängigen Pathos speist, bleibt die *gemeinschaftliche Vertrautheit* an den Aspekt der Wiederholbarkeit zurückgebunden, den wir mit Schütz herausgestellt haben.⁵²³ Die Menge der Menschen in der eingefühlten Allgegenwart – ich bei den anderen – erfährt der:die soziale Akteur:in als Intensität. Es ist eine besondere Form intersubjektiver Wiederholbarkeit in bzw. an den Dritten. So ist beispielsweise der *Satz*

⁵²²Das meint jedoch nicht, dass die „solidarische“ Pluralität selbst Ziel der Vergemeinschaftung ist. Ausgangspunkt bleibt die defensive Haltung gegen „den Terror“, der die gemeinsame Praxis motivierte, siehe Sartre 1978, S. 410: „Aber diese Gruppe hat sich nicht für sich selbst gebildet. Wie groß auch immer der Überschwang und die Freude der Kleinbürger gewesen sein mag, die durch Paris liefen, sich ansprachen, ohne sich zu kennen, und sich gegenseitig ermunterten, so war doch der Terror die eigentliche Motivierung; das heißt, da Plan und Motivierung eins sind, war es der Terror, der den Plan kennzeichnete, insofern er überschritten und aufgehoben war.“

⁵²³Schütz und Luckmann 2017, S. 323–328.

ohne Urheber:in in den Parolen und Sprechchören die „reine totalisierende und regulative Anwesenheit des Dritten (als des Gleichen wie ich), insofern er meine Integration an meiner Stelle und vermittels meiner Freiheit realisiert.“⁵²⁴ Im Kontrast zum Alltag, in dem ich auf mich als Wirkzentrum und singuläre Wiederholung der Freiheit beschränkt bin, erklärt die Wiederholung in den Dritten der gemeinsamen Praxis den hohen Grad der Vertrautheit, der in ausgezeichneten gemeinsamen Erfahrungen gestiftet wird: „(J)eder ist hundertster, insofern sich jeder frei zu hundert macht.“⁵²⁵ In diesem freien „Aufeinander-Einstellen“ wird das Verhältnis des Selbst zur Welt gleich hundertfach gesetzt und bestätigt. Es bezeugt nicht diese oder jene Ko-Response, sondern eine Ko-Responsivität, welche im Begriff der *Kohabitation* ausgezeichnet gefasst ist. Wo die laterale Fremdheit die Mit-Ansprechbarkeit und Prozesse der Bewältigung ankündigte, da stellt die laterale Vertrautheit eine Stabilität und affektive Gewährleistung in Form der Einstellung her. In der Wiederholbarkeit verbürgt sie an und mit den Mitmenschen selbst, dass die gemeinsame Praxis wieder aufgenommen werden kann. Dies reicht vom Zusammenkommen der jugendlichen Freundesgruppe in der Dorf-Bushaltestelle über die revoltierenden Pariser:innen bis zu Vereins-, Glaubens- und Kulturgemeinschaften. Letztere unterscheiden sich jedoch von den *fusionierenden* Gruppen dadurch, dass sich bereits spezifische Verhaltensweisen, Vorstellungen, Hierarchien und Rollenverteilungen in den Gemeinschaften ausgebildet haben, mit denen der:die soziale Akteur:in umgeht und auf die gemeinsam Bezug genommen wird. Wenn auch zahlreiche Kontexte der lateralen Begegnung ebenso in diesen *organisierten Gruppen*, wie Sartre sie nennt, tätig werden, unterscheidet sich die Vorgegebenheit des Sinns deutlich. Da wir näher am Widerfahrnis nicht das soziale „Ding“ der Gruppe im Blick haben, sondern die Weisen der Begegnung, fallen auch koordinierte Kontexte mittels etablierter Verhaltensweisen in das laterale Verhältnis. Die Konfrontation mit deren Vorgegebenheit erfahren wir hingegen frontal und „näher“ an dem:der Anderen.

In unserer Strukturierung von frontaler, lateraler und repräsentierender Begegnung haben wir unterschiedliche Aspekte bereits institutionalisierter Gemeinschaften mitbesprochen. Insbesondere die Rollenverteilung und Hierarchie in Gemeinschaften stellen einen eigenen Problembereich dar, der unser Interesse an der Vergemeinschaftung sprengen würde und deutlich andere Ansprüche an eine phänomenologisch-deskriptive Methode stellt, als wir sie hier entwerfen. Einen Anknüpfungspunkt dafür können wir jedoch schon hier vorschlagen, denn Ilja Srubar hat uns schon darauf hingewiesen, dass der Leib in soziologischen Theorien wie dem *Habitus*⁵²⁶, dem diskursiven Dispositiv⁵²⁷ oder dem Ziel von Erfolgsmedien⁵²⁸ weiterhin durch die Rahmung einer leiblichen Responsivität strukturiert bleiben müsse.⁵²⁹ Um dennoch die Fragen der Rollenverteilung und der Hierarchie von Gemeinschaften zu thematisieren, wird im Folgenden nachvollzogen, wie sich diese in der Vertrautheit der

⁵²⁴Sartre 1978, S. 407.

⁵²⁵Ebd., S. 424.

⁵²⁶Bourdieu 1976.

⁵²⁷Foucault 1997.

⁵²⁸Luhmann 1997, S. 378.

⁵²⁹Srubar 2018, S. 30.

frontalen Begegnung abzeichnen und die performativen Aspekte gemeinsamer Erfahrungen beeinflussen. Während des Herumreichens des Joints in der Bushaltestelle, dem Verteilen der Waffen nach dem Sturm auf die Bastille, im Passspiel beim Vereinssport, im Reichen der Hände in der Messe oder beim „Moin, Moin“ zur Begrüßung in der Bäckerei begegne ich frontal meinen Mitmenschen in typisierter Vertrautheit *des eigenen Verhaltens*. Die „Problematik“ der Situation ist hier maßgeblich in der *Ausbruchs- oder Tyranneidimension*⁵³⁰ anderer sozialer Akteur:innen begründet, gegenüber der sich die vertrauten Verhaltensweisen bewährt haben. Die Frontalität in der Vertrautheit nimmt nicht in der absoluten Alterität des Antlitzes ihren Ausgangspunkt, sondern in der Weise, wie wir uns in unserer Typik aus dem frontalen Anspruch heraus erfahren.

III) Lassen wir unsere alltägliche Erfahrungen Revue passieren, könnten wir berechtigterweise fragen, ob die frontale Begegnung für das Etablieren von intersubjektiver Vertrautheit nicht sogar noch wichtiger als die laterale Begegnung ist? Und in dieser allgemeinen Formulierung stimmen wir dem Einwand durchaus zu. Insbesondere in der Freundschafts-, Liebes- und Familienbeziehung wird die Vertrautheit maßgeblich frontal gestiftet. Doch wenn diese persönliche Vertrautheit in Gemeinschaften auch nicht unterschätzt werden darf, fragen wir mit Prozessen der Vergemeinschaftung nach einer anderen Form der Gruppenkonstitution. Wir wollen insbesondere auch den Zusammenhalt mit den Akteur:innen beschreiben können, denen wir noch nicht persönlich begegnet sind und mit denen wir gerade kein persönliches Band etabliert haben. Für unsere Überlegungen sind die Freundschaft, die Liebe und die Familie für Analogien und Verdeutlichungen durchaus hilfreich, als paradigmatische Gemeinschaften verfehlen sie jedoch unseren Themenbereich.

Die zweite kritische Frage stellt sich uns ausgehend von der Fremdheit in der frontalen Begegnung. Inwieweit können wir von einem Vertraut-werden im Umgang sprechen, wenn die frontale Begegnung des Antlitzes in seiner absoluten Differenz unser Verhalten-Können paralyisiert?⁵³¹ Zum einen können wir darauf hinweisen, dass in dem „Du wirst keinen Mord begehen“ das eigene Vermögen zwar keine Rolle spielt, jedoch unser Responsorium durchaus einbezogen ist. Zum anderen ist die frontale Begegnung nicht nur von dem:der Anderen her denkbar. Auch die Begegnung, die frontal auf uns abzielen und das Selbst in dessen Weise des Erscheinens thematisieren, fallen hierunter. Dies konnten wir an der duplikativen Fremdheit durch den scham-auslösenden Blick schon verdeutlichen. Wo wir uns in der Fremdheit als Objekt in die Welt setzen und uns aus dem Angeblickt-Werden lateral erfahren, offenbart die frontal begegnende *Vertrautheit* die Quelle des Ich-Pols als (Wirk-)Zentrum der Heimwelt *von dem:der Anderen her*. Wir interessieren uns demnach für die Fälle frontaler Begegnung, welche die eigene spezifische Rolle in der Gemeinschaft in ihrer Vertrautheit erleben lässt. Es handelt sich um Widerfahrnisse, in denen im frontal erlebten Anspruch mein individuelles Verhalten-Können in der Abhängigkeit von dem:der Anderen erscheint.

Diese Verhältnis wird von Sartre in Situationen der *organisierenden/organisierten Gruppe*

⁵³⁰Sartre 1978, S. 407.

⁵³¹Lévinas 2002, S. 173.

besprochen. Den Zusammenhang zur fusionierenden Gruppe stellt er mit dem Bindungs-Typus des *Eids* her. Im Eid ist eine *Permanenzgarantie* des Interioritätsbandes sichergestellt, welches sich in der offenen gemeinsamen Praxis der lateralen Begegnung etablierte.⁵³² Die dezidiert gesellschaftswissenschaftliche Perspektive Sartres, die er mit der Strukturierung durch den Eid einnimmt, zielt auf historische Prozesse der Gemeinschaftsbildung und ist für unsere Analyse von Widerfahrnissen nur schwer nutzbar zu machen.⁵³³ Nichtsdestotrotz bieten uns dessen Beschreibungen der organisierten Gruppe, in denen wir uns in einem *spezifischen Rollenverhältnis* aufgrund eines frontalen Angesprochen-Werdens erfahren, reichhaltige Einsichten zur intersubjektiven Vertrautheit.

Die „äußeren“ Aspekte typisierter Interaktion, sei es beim Straßenbahnfahren oder der Begegnung mit der Postbotin, kehren sich in der Frage nach der Vertrautheit um. Neben der Erscheinungsweise anderer in ihrer Fremdheit können wir in der Vertrautheit das Selbst und das eigene Umgehen skizzieren. Dabei bleiben alle möglichen Ansprüche und Rollenzuschreibungen – und selbst hochgradig routiniertes Verhalten von mir und anderen – an einen individuellen Motivationszusammenhang zurückgebunden. Der Alltag, in dem wir als *Wirkzentrum*⁵³⁴ der Veränderung in der Welt und in Abhängigkeit von der *Planhierarchie*⁵³⁵ handeln, ist auch in der intersubjektiven Vertrautheit die „die vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen.“⁵³⁶ Auch in Sartres Beschreibung lässt sich diese grundlegende Abhängigkeit nachvollziehen. So ist auch die politische Einstellung der Bäuerin nur von den *konkreten, für jeden Tag neu festgelegten Zielen* her verständlich, in der „reale(n) Umwandlung des praktischen Feldes“, in dem sie sich „mit den vorhandenen Mitteln den Schwierigkeiten anpaßt.“⁵³⁷ Der Wissensvorrat mit seinen bestehenden Identitäten und Ideologien stellt ein wichtiges Mittel dar und informiert das Verhalten, liefert jedoch „nur“ Angebote der Interpretation und des Umgangs und begründen das Verhalten nicht selbst. Wesentlicher Grund bleibt die Vielheit erlebter Ansprüche vor dem Horizont der alltäglichen und biografisch gewachsenen Planhierarchie.

Im Großteil alltäglicher Situationen bleiben wir deutlich an die persönlichen Interessen zurückgebunden. Die Postbotin oder Straßenbahnfahrerin mag ihren Job lieben oder damit bloß ihr Leben finanzieren, aber mein Versand- oder Fortbewegungs-Motiv taucht im routinierten Verhalten von diesen mir gegenüber nicht auf. Ebenso wenig erfahre ich in meinem Umgang mit diesen ihre Motive mit. Erst im Ratschlag, dass ich auch ohne Versandversicherung bei Verlust einen Anspruch auf Entschädigung habe, erscheint mein bestmöglicher und kostengünstiger Versand auch als Ziel der Postmitarbeiterin. Ebenso verhält es sich mit der kurzen Verzögerung der Abfahrt und dem Offenhalten der Türen durch die Straßenbahnfahrerin bei meinem Sprint zu dieser. Die besonderen Handlungen

⁵³²Sartre 1978, S. 449.

⁵³³Dies ist auch deshalb glücklich, da der bescheidene Autor von Sartres Argumentation in Bezug auf den Eid nur wenig überzeugt ist.

⁵³⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 140.

⁵³⁵Ebd., S. 107.

⁵³⁶Ebd., S. 29.

⁵³⁷Sartre 1978, S. 484.

hätten außerhalb meines Verhaltens keinen Sinn, sie zielen „frontal“ auf meine Mit-anwesenheit. Jedoch erscheine ich diesen nicht in meiner Subjektivität, sondern *als* dankbare:r Kund:in oder Fahrgäst:in. In dieser Rücksicht anderer erscheint das eigene Ziel in Gemeinsamkeit mit anderen auf, was in der wiederholten Bewährung erlaubt, eine gemeinsame Praxis zu etablieren und Gemeinschaftlichkeit zu stiften.⁵³⁸ Nun unterscheidet sich diese hierarchisch-strukturierten Situation in unterschiedlichen Rollen von der „Einstellung als gegenseitige Dritte“, die die laterale Beziehung auszeichnete. Bei der Beschreibung in hochgradig typisierten Umgangsformen kommen wir in diesen kleinen Aspekten der Rücksicht kaum umhin, die Rücksicht an den unterschiedlichen Motiven zu messen, welche sich in den Typen ausdrücken. Zudem setzen beide Situationen eine bestehende Vertrautheit mit dem *eigenen* typischen Verhalten voraus. In Ritualen, Feiern und Festen spielen etablierte Umgangsformen eine noch wichtigere Rolle, wobei hier das gemeinsame Motiv im Situationskontext deutlicher eingefasst ist. Doch der Alltag und das Ritual scheinen eine Grund-Gemeinschaftlichkeit vorauszusetzen, vor der die frontale Begegnung die eigene Rolle festigt, sei es die Rolle als Ministrantin, Fahنشwenkerin oder Spargelkönigin. Demgegenüber sind zahlreiche offene Vergemeinschaftungs-Situationen in Versammlungen und Zusammenkünften durch einen merklich höheren Grad der Spontanität in frontaler Begegnung charakterisiert. Sartres Beispiel des Fußballspiels als *organisierte Gruppe* zeigt deutlich auf, wie sich die Vertrautheit mit der eigenen Rolle in der konkreten Interaktion etabliert und festigt. Insbesondere das Verhalten über das zu Erwartende hinaus, wie wir es bei der Postbotin und Straßenbahnfahrerin gerade hervorgehoben haben, wird hier für den:die Akteur:in selbst zugänglich. Die „innere Logik“ der frontalen Rücksichtnahme findet sich auch in durchstrukturierten Ritualen und Festen. Auch wenn deren rigide Struktur maßgeblich verhindert, dass Fremdheitsmomente den Verlauf stören und so institutionalisierte Sicherheit geben, scheinen sich die Aspekte der rollenspezifischen Vertrautheit zwischen freiem Fußballspiel und Ritual nicht wesentlich zu unterscheiden. Unabhängig von den Freiheitsgraden des Verhaltens in der Strukturierung und Organisation von Versammlungen ist das eigene Verhalten in der frontalen Begegnung an das Verhalten der anderen zurückgebunden und darauf eingestellt. Sartre verdeutlicht, dass die konkreten Handlungen der Fußballspieler:innen keinen Sinn außerhalb des Verhaltens der Mitspieler:innen haben.⁵³⁹ Dabei sind wir nicht auf erfolgreiche Planerfüllung begrenzt, auch der Sturz oder das Ungeschick hat *teleologische Bedeutung* für das Verhalten der Mitspieler:innen in ihren spezifischen Rollen. Vor dem gemeinsamen Ziel des eigenen Tor-schießens und fremden Torverhinderns begegnet mir jedes Geschehen als ein Anspruch, der an mich in meiner spezifischen Rolle gerichtet ist. Sartre führt weiter aus, dass dieser teleologische Zusammenhang auch für das Publikum verständlich ist. Für die Frage der Vergemeinschaftung wird aber auch das koordinierte Verhalten des Publikums sinngebend

⁵³⁸ Unter umgekehrten Vorzeichen erscheint untypisches Benachteiligen und Ignorieren als Ablehnung gemeinsamer Praxis. Auch der Blick der Polizist:innen, in denen wir uns als potenzielle:r Täter:in erfahren, verweist auf deutlich konfligierende Ziele und Motive für die Interaktion, die uns separieren.

⁵³⁹ Sartre 1978, S. 485.

für das Geschehen. Auch die sozialen Akteur:innen im Publikum werden mit sich *in ihrer Rolle als Publikum* vertraut. Die Koordination, in der das eigene Verhalten ohne das Verhalten anderer keinen Sinn ergeben würde, schließt auch das Anfeuern, Protestieren und Buh-Rufen des Publikums mit ein. Die Aufmerksamkeit und die Reaktion des Publikums sind im Ritualvollzug sogar noch wichtiger als bei einem sportlichen Wettkampf, in dem sich „innere“ Ansprüche des Wettkampfs und „äußere“ Ansprüche des Fan-Verhaltens unterscheiden. Hier lassen sich Analogien zur Aufführung ziehen. Ein religiöses Ritual bedarf der Partizipation als gemeinsames Widerfahrnis in höherem Maß, da häufig das „Ziel“ die Mitteilung oder Aufführung für die Gemeinde selbst ist. Und auch hier stellt das Widerfahrnis einen frontalen Anspruch an den:die Akteur:in in der Rolle als Zuschauer:in, die:der von der laterale Begegnung anderer Zuschauer:innen begleitet wird und sie spezifiziert. Wir erscheinen im Verhältnis zu den Aufführenden nicht als homogene Dritte, sondern in frontalem Anspruch in spezifischer Abhängigkeit. Dabei können wir mit einem fertigen Ziel in die Interaktion gehen oder, wie beim Beispiel des Sturms auf die Bastille, dieses in der lateralen Rücksicht erst „finden“. Die Differenzierung der Rollen scheint jedoch auch hier an das Ziel zurückgebunden. So charakterisiert Sartre den Mannschaftsgeist als „die strenge Interdependenz der Machtbefugnisse in Verbindung mit dem gemeinsamen Ziel.“⁵⁴⁰

Hier ist die Vertrautheit jedoch merkwürdig eingegrenzt. Sind die Umstände, vor denen wir uns in der *jeweiligen Rolle* des Partizipierens wiederfinden, nicht eigentlich eine Entfremdung? Dies trifft immer dann zu, wenn ein Widerfahrnis frontaler Ansprüche in ihrer Unumgänglichkeit oder Widerständigkeit erscheint, wenn wir uns in unserer Rolle oder Haut „nicht wohlfühlen“. Zwar handelt es sich hier um ein Phänomen der Gemeinschaft, aber im Zwang oder dem Ausbleiben der Kooperation haben wir die Situation der Verge-meinschaftung deutlich verlassen. Motiviert sich die Partizipation und die Rollenerfüllung hingegen aus freien Stücken, so erscheint das Ergebnis aus einer „gemeinsamen Macht“ geborgen.⁵⁴¹ Hier etabliert sich in der frontalen Begegnung ein subjekt-spezifisches Verhältnis zum erweiterten Handlungs- und Möglichkeitsraum, welchen wir schon in der lateralen Begegnung ausgewiesen haben. So bleiben Sartre zufolge auch komplexere Interaktionen, in denen ich mich in eine Rolle füge, an die Spontanität zurückgebunden: „Das grundlegende Moment, das die Aktualisierung der Macht und die Objektivierung der Praxis kennzeichnet, ist das der freien individuellen Praktik.“⁵⁴² Dabei lassen sich zwei Weisen der Vertrautheit aus der individuellen Praktik heraus unterscheiden. Zum einen wird die Akteurin mit sich als Stürmerin oder Mittelfeldspielerin vertraut, in der Bewährung des gemeinsamen Verhaltens aus der *eigenen Freiheit*. Zum anderen wird sie mit sich im Umgang mit der *fremden Freiheit* der Mitspielerinnen und deren Rollenerfüllung vertraut. Hier handelt es sich jedoch um eine nachträgliche Differenzierung, welche im Widerfahrnis selbst nie getrennt ist. Denn in jedem frontalen intersubjektiven Anspruch trifft die eigene Freiheit

⁵⁴⁰Sartre 1978, S. 489.

⁵⁴¹Ebd., S. 487.

⁵⁴²Ebd., S. 487.

auf die Freiheit der anderen. Es lässt sich keine Situation denken, in der das Vertraut-Werden mit der eigenen Freiheit des Umgangs unabhängig von der Freiheit der anderen Akteur:innen wäre und umgekehrt, ohne dass damit auch der Zwischenraum gemeinsamen Handelns verlassen würde. Die Vertrautheit mit der jeweiligen Rolle zeigt sich anderen als *Reliabilität*, in der sich die Rücksicht vor der gegenseitigen Freiheit bewährt hat. Die Stürmerin kann auf ein gutes Passspiel zählen, die Mittelfeldspielerin auf den Versuch, den Pass in ein Tor zu verwandeln.

Neben der Freiheit, welche uns *in* das Widerfahrnis bringt und uns darin hält, ist die Vertrautheit „mit sich“ von der Spontanität des Verhaltens im Widerfahrnis abhängig, in der sich die eigene Freiheit ausdrückt. Sartre hat dies in Bezug auf die gemeinsame Praxis treffend als *Initiative* festgehalten.⁵⁴³ So schreibt er, dass im Spiel Ansprüche mit *unvorhergesehener Dringlichkeit* auftauchen können. Dies trifft selbstverständlich auch auf Demonstrationen und andere Zusammenkünfte zu. Aufgrund der individuellen Initiative, die der unvorhergesehene Anspruch einer Situation verlangt, lässt sich die eigene Handlung nicht mehr auf die bloße Funktion der Rolle reduzieren. Das Selbst tritt mit seiner Initiative in seiner *entscheidenden* Bedeutung auf. Rückblickend erscheint das Ergebnis der Koordination so nicht als bloßes Ineinandergreifen funktionaler und rollenspezifischer Handlungen, sondern als „reale Integration der Einzelhandlungen in die gemeinsame Praxis und durch die Hierarchie der individuellen Initiativen im Rahmen des ‚allgemeinen‘ Kampfes bestimmt.“⁵⁴⁴ Für die wechselseitige Abhängigkeit ist die Organisation und Reorganisation an Ort und Stelle – *in* der frontalen Begegnung – wesentlich: „Die einzige spezifische und direkte Aktion der organisierten Gruppe ist also die Organisation und ihre ständige Reorganisation, anders gesagt, ihre Einwirkung auf ihre Mitglieder.“⁵⁴⁵ Wenn demnach die Wirkung *der* Gruppe das spezifische Verhalten bestimmt, ist es nicht das Wesen der Mannschaft, das sich mir darin erschließt. Es ist die Integration in die Praxis selbst, mit der ich vertraut werde. Nicht die Bewährung dieser oder jener Handlung knüpft das Interioritätsband, sondern die *Bewährung der eigenen und fremden Funktion* in der *Initiative des Verhaltens*. Parallel zur immer auch mit-geschehenden lateralen Begegnung, welche die Gleichheit der Gemeinschaftlichkeit stiftet, stiftet die Vertrautheit der frontalen Begegnung die jeweiligen Identitäten. Wenig verwunderlich ist in der frontalen Begegnung der Graben zwischen Fremdheit und Vertrautheit am tiefsten. So fügt Levinas explizit an, dass das Antlitz „von meiner Initiative und meinem Können unabhängig ist.“⁵⁴⁶ Diese Unabhängigkeit aufgrund der absoluten Differenz ermöglicht die intersubjektive Spannung, die für die Sinngenese so wichtig ist. Als „umgängliche“ und abgeschwächte Variation, die der absoluten Differenz an ihrem Grund jedoch bedarf, ist die fremde Initiative in der Welt für uns nachvollziehbar. Auch hier findet sich der Prozess der Typisierung von der Du-Einstellung hin zur Wir-Beziehung von Alfred Schütz wieder, als leibliche Mitwesenheit,

⁵⁴³Sartre 1978, S. 489.

⁵⁴⁴Ebd., S. 489.

⁵⁴⁵Ebd., S. 492.

⁵⁴⁶Lévinas 2002, S. 22.

in der ich „die Erfüllung oder das Mißlingen der konkreten Entwürfe des Mitmenschen im Verlauf seines Handelns beobachten“⁵⁴⁷ kann. Was Schütz als Aspekte des auferlegten Lernens und der Spiegelungsvorgänge fremder Typisierung für das Selbst und die Personenstruktur verhältnismäßig unterbelichtet lässt,⁵⁴⁸ wird hier in der frontalen Begegnung intersubjektiver Widerfahrnisse von uns weiter ausgeleuchtet. Es konstituiert sich in der sich organisierenden Interaktion ein spezifischer Typus der Gruppenzugehörigkeit, der sich aus der eigenen Freiheit heraus erklärt. Die *inerte Pluralität* des Alltags – das Erscheinen unserer Mitmenschen als bloße Postbotin, bloße Straßenbahnfahrerin etc. – verkehrt sich zu einer Gruppenpluralität in abgestimmter Praxis.⁵⁴⁹ Aufgrund der Konstitution in wechselseitiger Initiative und der Bewährung der Rollen-Funktion auf ein gemeinsames Ziel hin ist das Interioritätsband an die Differenzierung unterschiedlicher Typen geknüpft.⁵⁵⁰ Im vertrauten Selbst-Sein der Stürmerin, der Mittelfeldspielerin und der Torwartin sind diese nicht trotz, sondern *aufgrund* der individuellen Unterschiede die organisierte Gruppe „Fußballmannschaft“. Doch auch hier zeigt sich die Vertrautheit der lateralen Begegnung als grundlegend. Was sich für den:die Einzelne:n als heterogene Typenvertrautheit aus der frontalen Begegnung darstellt, bedarf einer homogenen Einstellung der Offenheit als Horizont, die auf der *lateralen Einstellung als gegenseitige Dritte* aufbaut. So erweist sich die Vertrautheit aus der frontalen Begegnung als „Einstellung als wechselseitig typisierte Dritte“:

Indem jedoch die sich organisierende Gruppe unter dem Druck der Umstände diese Spezifizierung einführt, muß sie von der flüssigen Homogenität, bei der jeder hier und überall der gleiche war, zu einer regulierten Heterogenität übergehen. Die Alterität taucht ausdrücklich in der Gemeinschaft wieder auf.

Sartre 1978, S. 492

Hier wird deutlich, dass sich die Alterität auch in der frontalen Begegnung nicht auf eine Urvertrautheit hin überwinden lässt. Selbst die innigste Liebesbeziehung weist Aspekte regulierter Heterogenität auf, in denen es möglich wird, als Liebende in unserer Besonderheit aufzutreten. Zudem bleibt die Gemeinschaftlichkeit an den intersubjektiven Anspruch an mich zurückgebunden, sowohl in der lateralen Zugewandtheit als auch in der frontalen Rücksicht. Ein weiteres Mal bestätigt sich unsere These, dass das *Wir* näher am Du steht, das *Ihr*, in dem der:die Andere nur repräsentiert ist, jedoch näher am Ich und meinem Umgehen-Können angesiedelt ist. Im intersubjektiven Widerfahrnis haben wir die abstrakte Welt eines „Jede:r gegen Jede:n“ schon hinter uns gelassen, ohne je in der totalen und

⁵⁴⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 108.

⁵⁴⁸Ebd., S. 145 f.

⁵⁴⁹Hier könnte – merklich abseits unserer phänomenologischen Möglichkeiten – danach gefragt werden, ob und wie die rollenspezifische Pluralität der Gruppe mit der inerten gesellschaftlichen Pluralität zusammenhängen könnte.

⁵⁵⁰Vgl. Sartre 1978, S. 504.

umgreifenden Zugehörigkeit aufgehen zu können. Wir können Gemeinschaft nur auf dem Boden einer *permanenten Vergemeinschaftung* in der Spannung und der Wechselbeziehung von Fremdheit und Vertrautheit verstehen:

Nochmals sei gesagt: Als ein anderes Selbst ist der Andere nicht schon jemand unter anderen, er *wird* dazu im Zuge einer permanenten Vergemeinschaftung. Der nicht zu tilgende Überschuss an Fremdheit und Alterität sprengt den sozialen Zirkel und sorgt für eine Trennung in der Verbindung, jenseits der Alternative von Individualismus und Holismus. *Waldenfels 2015a, S. 66*

Sowohl in der heterogenen Typenvertrautheit organisierter Gruppen als auch in der homogenen, aber vermittelten Vertrautheit in der *Einstellung als gegenseitige Dritte* drückt sich der nicht zu tilgende Überschuss der Fremdheit *in* der Vertrautheit aus. Diese doppelte Vertrautheit *als* und *in* der Gruppengemeinschaft ermöglicht es auch, dass das individuelle Einbringen in frontaler Begegnung als positiver Einfluss auf die Gruppenmöglichkeit selbst erfahrbar wird. Jedoch wird dieser Eindruck nicht immer geteilt. Die eingebrachte Initiative führt nicht selten dazu, die eigene Rolle in einer Gemeinschaft zu überschätzen. So erklärt sich die häufige Fehleinschätzung in Arbeitsgemeinschaften, in denen „ohne mich nichts mehr funktionieren würde“. Sartre kontextualisiert dies positiv, indem sich die Torfrau aufgrund der besonderen Hingabe und der darin ausgedrückten Fähigkeiten in der Vergangenheit als ein *gemeinsames Individuum* konstituiert: Auf die individuelle Hingabe, mit der die Rolle erfüllt wird, kann gemeinsam gezählt werden.⁵⁵¹ Wir können hinzufügen, dass diese Hingabe mit der Zeit aufgrund der Wiederholbarkeit zum Teil des Typus werden kann, sollte sie nicht im Kontrast zu anderen Rollenerfüllungen erscheinen. Das unbeachtete Ungleichgewicht der Sorge- und Pflegearbeit in vielen heteronormativen Beziehungen ist hier paradigmatisch. Im Anschluss an das Widerfahrnis in frontaler Begegnung, in dem sich ein:e Akteur:in in seinen:ihren besonderen Fähigkeiten eingebracht hat, „begreift das gemeinsame Individuum in der organisierten Gruppe seine Funktion als seine gemeinsame Besonderheit.“⁵⁵²

Hieraus lassen sich die Konstitution und die Verschiebung von Kompetenzen und Machtbefugnissen in der organisierten Gruppe verstehen und weiter analysieren. Zudem tauchen Sartre zufolge Konflikte dann auf, wenn diese Kompetenzen unbestimmt geblieben sind oder neue Probleme eine Unbestimmtheit dieser schaffen.⁵⁵³ Auch an dieser Stelle nutzt Sartre die Struktur des Eids, in dem sich die Akteur:innen innerhalb einer Gemeinschaft aus freien Stücken in ihren Möglichkeiten begrenzen, als Lösung. Dies verhält sich ähnlich zur begrenzenden Rolle des „Das macht mensch so“, wobei sich der Eid aus der Freiheit der Akteur:innen begründet. Die gesellschaftliche Hierarchisierung, die sich in den Kompetenzen des „Mensch“ ausdrückt, hat in der Gemeinschaftlichkeit und der Typenvertrautheit ihre gemeinschaftliche Kehrseite. Wir haben dies auch schon mit Schütz als Band der

⁵⁵¹Sartre 1978, S. 490 f.

⁵⁵²Ebd., S. 491.

⁵⁵³Vgl. ebd., S. 495 ff.

Verantwortung, das durch den:die Andere:n auferlegt bleibt, angesprochen.⁵⁵⁴ Es ist der *negative Sinn*, welcher sich aus der Vertrautheit mit den eigenen Kompetenzen zu ergeben scheint:

Aber die hierarchische Beziehung des Vorgesetzten zum Untergebenen, zum Beispiel, besteht eben gerade darin, innere Brüche (Gehorsamsverweigerung oder Nachlässigkeit) durch positive und angemessene Verhaltensweisen zu umgehen (gleichzeitige Ablehnung des Voluntarismus und des Konformismus).

Sartre 1978, S. 496

All diese Differenzierungen, welche sich in der frontalen Begegnung abzeichnen, sind wesentlich für die Bewährung koordinierten Verhaltens, in dem uns gemeinsam die Welt fremd und vertraut wird. Wir folgen jedoch Sartres Einschätzung, dass die Brüderlichkeit:Schwesternschaft als *unmittelbare und grundlegende Beziehung* wesentlich ist und die Differenzierungen der Gruppe auf dieser aufbaut.⁵⁵⁵ Auch wenn die frontale Begegnung die individuelle Rolle in der Gemeinschaft und deren Differenzierungsprozesse in ihrem historischen Werdegang nachvollziehen lässt, ist die vermittelnde *Einstellung als gegenseitige Dritte* in der lateralen Begegnung wesentliche Voraussetzung und Nukleus performativer Vergemeinschaftung. Das Vertraut-Werden mit der Einstellung, gegenseitig füreinander einzustehen, ist Bedingung und Ergebnis einer gemeinsamen Praxis in lateraler Begegnung. Die Vertrautheit mit der eigenen Rolle *für* die Praxis baut darauf auf. Auch wenn die jeweiligen Rollen vom Wissenshorizont abhängen, ist es nicht das Wissen über die Rolle selbst, das die Vergemeinschaftung stiftet. Sei es die Stürmerin oder die Mittelfeldspielerin, die Pastorin und Ministrantin, die Protestierende, die Musikerin oder die stille Zuschauerin, all diese Weisen vertrauter Zugehörigkeit gehen auf die Freiheit und Initiative der sozialen Akteurin zurück, in der nicht irgendjemand, sondern *er:sie* die Rolle erfüllt. Und so sind auch die Zweifel und Unsicherheiten rollenspezifischer Zugehörigkeit nicht an die Rolle geknüpft, sondern daran, wie sich die eigene Freiheit und Initiative in dieser Rolle ausdrückt.

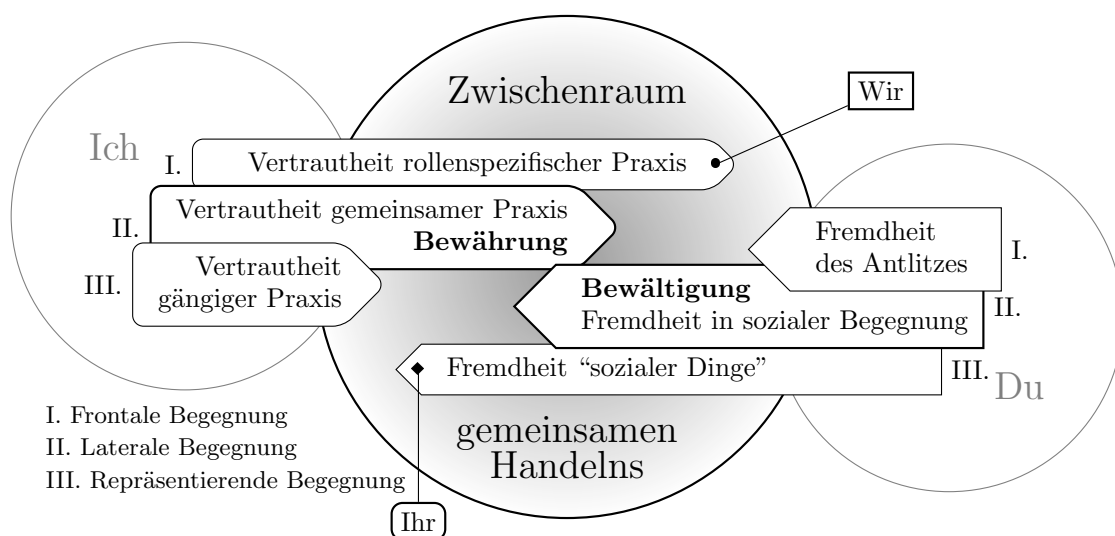
Fassen wir unsere Überlegungen zur Vertrautheit kurz zusammen. Die Vertrautheit in der repräsentierenden Begegnung beginnt mit dem ausschließlich eigenen Umgang in der Welt, in dessen Horizont sich der:die Andere im „so macht mensch das (nicht)“ ausdrückt. Der:die Andere ist hier nur potenziell und im Chancen-Charakter gegeben. Die Vertrautheit in der lateralen Begegnung führt den expliziten Umgang-mit-Anderen ein, jedoch als Einstellung offener Wechselseitigkeit auf ein gemeinsames Ergebnis hin, das sich aus der gemeinsamen Praxis ergibt. Der Abschluss der intersubjektiven Vertrautheit stellt die frontale Begegnung, in der sich unsere besondere Rolle in der Gemeinschaft realisiert. Was sich in der intersubjektiven Vertrautheit auf Prozesse der Bewährung zurückführen lässt, hat seinen konstitutiven Gegenpart in den pathischen Ansprüchen der Bewältigung, die sich von

⁵⁵⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 333.

⁵⁵⁵Sartre 1978, S. 498.

der intersubjektiven Fremdheit her verstehen lassen. Die Fremdheit in der repräsentierenden Begegnung stellt Teile der Umwelt als fremde Heimwelt dar, zugehörig zu einem *Ihr*. Der:die Andere spricht nur „durch“ die statischen Dinge, die der Spontanität entbehren. Das andere Extrem haben wir mit dem Antlitz von Emmanuel Levinas veranschaulicht. Die *absolute Differenz* des:der Anderen ist Bedingung für den Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Das Antlitz konstituiert ihn als einen Ort, der sich meinem Zugriff nie ganz ergeben kann. Zudem wird damit das konstitutive Spannungsverhältnis intersubjektiver Sinnogenese anschaulich und begründbar. Der Entzug des fremden Sinns ist nicht nur in seiner Möglichkeit erfahrbar, sondern stellt sich als immer mit-anwesende *Ausbruchs-* und *Tyranneidimension* des:der Anderen heraus.⁵⁵⁶ Wesentlich für die Prozesse der Vergemeinschaftung ist die Fremdheit in der lateralen Begegnung mit anderen sozialen Akteur:innen. In der Fremdheit des Blicks werde ich – lateral zum Ich-Pol – in die gemeinsame Welt gesetzt. Mit den Aspekten des fremden Leibs als Ausdrucksfeld und dem leiblich realisierten Verhalten erschließt sich die Perspektivität des:der Anderen, in der sich dessen:deren *Orientierung* ausdrückt. Gemeinsame Orientierung reicht zwar für eine stabile Gemeinschaft nicht aus, stellt aber die Bedingung für eine gemeinsame Praxis, welche wir in der Vertrautheit der fusionierenden Gruppe näher beleuchtet haben. Im Zusammenkommen der Orientierung und Einstellung performativer Vergemeinschaftung lässt sich von einer gemeinschaftlichen Stellungnahme sprechen, in der wir nicht nur füreinander, sondern auch für etwas eintreten. Die individuelle Zeugenschaft, die wir als ein dreifaches affirmatives Verhältnis zum pathischen Anspruch, der affektiven Evaluation und der validierenden responsiven Stellungnahme charakterisiert haben, hat hier ihr gemeinschaftliches Pendant. Die Gegenüberstellung von Fremdheit und Vertrautheit in unterschiedlichen Weisen des intersubjektiven Widerfahrnisses lässt sich wie folgt veranschaulichen:

Abbildung 2.12: Fremdheit und Vertrautheit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns



⁵⁵⁶Sartre 1978, S. 407.

Was wir hier mit der intersubjektiven Vertrautheit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns besprochen haben, verweist uns auf ein weiteres – grundlegenderes – Fundament in der phänomenologischen Forschungsgeschichte, das bisher nur angedeutet wurde. Denn die Analyse zwischen Pathos und Response lässt sich ohne die Leiblichkeit kaum denken, die Maurice Merleau-Ponty als einen Grundstein der Phänomenologie setzte. Dies zeigt sich deutlich an unseren bisherigen Analysen. Die *leibhaftige Begegnung in der Lebenswelt* Husserls wie auch der *Leib als Ausdrucksfeld* bei Schütz haben unsere Analyse der Fremdheit in lateraler Begegnung bestimmt und den Ausgangspunkt eigener und fremder Orientierung bereitgestellt. Ebenso ist die *leibliche Mitwesenheit* für die Vertrautheit in der lateralen Begegnung eine konstitutive Voraussetzung. Die Vertrautheit ist bei Merleau-Ponty – unter dem Begriff der Gewohnheit – ein leibliches Grundvermögen der Sinnstiftung.⁵⁵⁷ Hiermit ist nicht eine biologistische Vorgegebenheit oder ein Rückbezug auf Instinkte als „Grund“ leiblicher Gewohnheit gemeint. Im bloßen Lebenserhalt, als Grundlage des Ausdrucks und der Sinngenese, welche sich vom Habitus des Sprechens bis hin zum Tanz erstreckt, oder als Ausgangspunkt der leiblichen Erweiterung im Werkzeug und dem Entwurf einer Kulturwelt ist der Leib Mittel und einziges Medium, um überhaupt eine Welt zu *haben*. Und diese Habe realisiert sich nicht aus bloß pathischer Eingebung oder aufgrund der erfahrenen Ansprüche des Überlebens, des Mitteilens oder der Wirksamkeit in der Welt, wie Merleau-Ponty pointiert festhält:

Auf diesen sämtlichen Ebenen aber vollzieht er (G. H.: der Leib) ein und dieselbe Funktion: die, den Augenblicksbewegungen der Spontaneität „ein wenig Wiederholbarkeit des Tuns und unabhängige Existenz“ zu verleihen.

Merleau-Ponty 1974, S. 176

Es ist die vorgängige vertraute Umgänglichkeit der Heimwelt in ihrem immer auch intersubjektiven *motorischen Erwerb*, welche den Sinn der „unabhängigen Existenz“ der Welt begründet. Hieran lässt sich ein weiteres Mal die Unterscheidung von „Wir“ und „Ihr“ kontextualisieren, die in zahlreichen Konzeptionen von Gruppen und Gemeinschaften verkannt wird. Denn wenn auch faktisch alle Menschen, die nicht zu den jeweiligen „Wir“ gehören, unter ein „Ihr“ gefasst werden können, konstituiert dieses Ihr sich nicht von selbst. Erst wenn fremdes Verhalten zum problematischen Objekt gemeinsamer Praxis wird, zeichnet sich das „Ihr“ als Sinn in der Welt ab. Dies trifft auf das affirmative „Ihr“ eines tollen Mannschaftsgeistes zu, auf die wissenschaftliche Einstellung der Historikerin oder Ethnologin gegenüber dem *Ihr* der Vorfahr:innen wie auch auf Verschwörungsnarrative sowie religiöse und politische Rivalität. Ausgangspunkt jeder Gegenüberstellung von kollektiver Selbstzuschreibung und Fremdzuschreibung ist eine problematische Situation, welche als Objekt der gemeinsamen Praxis und deren leibliche Fundierung erscheint. Unsere Nähe zu Judith Butler ist hier neben der begrifflichen Bestimmung einer *Performativität* augenscheinlich: „The ‚we‘ voiced in language is already enacted by the assembly of bodies, their

⁵⁵⁷Merleau-Ponty 1974, S. 176 f.

gestures and movements, their vocalizations, and their ways of acting in concert, (...)“⁵⁵⁸. Ihr Augenmerk auf die politische Wirkmacht dieser gemeinschaftlichen Praxis, des *acting in concert*, zehrt von der gleichen Einsicht wie unsere Investigation von Fremdheit und Vertrautheit. Wir, als stolze phänomenologische Behelfsphilosoph:innen, konnten hier mit dem *Was*, dem *Wie* und dem *Wohin* der Fremdheit und Vertrautheit nachvollziehen, welche gemeinsamen Konstitutionsprozessen das *enactment* begleiten. Dabei sind wir hier nicht auf die sozialen Dinge begrenzt. So hat Sophie Loidolt bei Hannah Arendt drei unterschiedliche Vorstellungen der Welt herausgearbeitet, die uns sowohl trennen als auch verbinden und die durch das gemeinsame Handeln verbunden sind: die Welt des Auftretens und der Sichtbarkeit, die der objektiven Gegenstände und die soziale Mitwelt als das *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*.⁵⁵⁹ Alle drei Vorstellungen sind bei Arendt aufgrund des gemeinsamen Handelns und des Voreinander-Auftretens aufeinander bezogen. Einige wichtige intersubjektive Brückenschläge dieser Welt-Vorstellungen konnten wir in der Analyse intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit bergen, in denen sich eine gemeinsame Sinnkonstitution schon deutlich ankündigt.

Die konkreten Prozesse der Konstitution von Sinn sind zwar schon angeklungen, jedoch haben wir bisher maßgeblich bestehende Formen der Fremdheit und Vertrautheit besprochen und Formen des Begegnens unterschieden. Das Ziel dieser Arbeit ist es jedoch, *Transformationsprozesse* von Fremdheit und Vertrautheit nachzuvollziehen, um an diesen erfolgreiche oder missglückte Vergemeinschaftung nachvollziehbar zu machen. Mit dem hier erarbeiteten Register von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit in frontaler, lateraler und repräsentierender Begegnung werden wir den *Ort der Transformation* im folgenden Kapitel an Prozesse der Bewältigung und Bewährung knüpfen.

2.5 Der Ort der Transformation: Strukturen performativer Vergemeinschaftung

Wenn wir auf die unterschiedlichen Themenbereiche zurückschauen, welche wir im Verlauf der Arbeit herausarbeiten konnten, bieten sich für uns zahlreiche „Orte“ der Vergemeinschaftung an. Diese reichen vom Widerfahrnis in seiner Fremdheit und Vertrautheit, welches das letzte Kapitel bestimmte, über die Erkenntnisstile oder die jeweiligen Ordnungen des Denkens und Handelns bis hin zu den Sinnprovinzen, in denen sich die gesellschaftliche Aufteilung und Teilhabe von Wissen nachvollziehen lassen. Im Verlauf der Untersuchungen hat sich deutlich herausgestellt, dass all diese Aspekte des Vermögens und Erfahrens einen wesentlichen Anteil an Prozessen der Vergemeinschaftung haben. Wenn wir nach dem Ort der Transformationsprozesse fragen, dann kann die Antwort kaum darin bestehen, einen der Themenbereiche unter implizitem Ausschluss der anderen herauszuheben. Wir fragen demgegenüber nach einem Ort, an dem die Erfahrungsweisen intersubjektiver

⁵⁵⁸Butler 2013, S. 50.

⁵⁵⁹Loidolt 2018, S. 98 f.

Begegnungen und die Erfahrungsstrukturierungen im Erkenntnisstil, in der Ordnung und in der Sinnprovinz zusammenkommen und ins Verhältnis gesetzt werden.

Fassen wir kurz die Aspekte unserer Untersuchung zusammen, die schon ein wenig zurückliegen. Die Erfahrungsstrukturierungen haben es uns ermöglicht, das Arbeitsfeld der performativen Vergemeinschaftung produktiv abzustecken. Den Grundstein lieferte die sozialtopologische Epoché, in der wir unsere Fragerichtung auf die affektiven Aspekte der Interaktionen richteten und alleinige Begründungen aus dem Wesen oder dem Vermögen des einsamen Menschen ebenso ausgeschlossen hatten wie mögliche Theorien eines Kollektiv-Bewusstseins. Mit den Sinnprovinzen ist es uns daraufhin gelungen, die Kontextsensitivität der Gemeinschaftlichkeit einzuholen, ohne diese auf den jeweiligen Sinn der Gemeinschaft zu reduzieren. Die Sinnprovinzen sind davon bestimmt, wie sie *für* die alltägliche Lebenswelt wirksam werden. An der funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinzen konnten wir verdeutlichen, dass sich abgeschlossene Sinnbereiche immer dann ausbilden, wenn wir wiederholt mit problematischen Situationen konfrontiert sind, denen in alltäglicher Einstellung nicht begegnet werden kann. Paradigmatisch sind die wissenschaftliche Arbeitsteilung oder die Familie, aber auch Traum- und Phantasiewelten, Berufswelten und nicht zuletzt Religion und Politik. Der Begriff des *Erkenntnisstils* hat uns geholfen, die Grenzen der alltäglichen Einstellung auszuweisen, affektive und emotionale Sedimentierungen nachzuvollziehen und den Perspektivwechsel ins Politische und Religiöse anzudeuten. Ein wesentlicher Aspekt der gemeinschaftlichen Teilhabe an der Sinnprovinz geht auf die wirksame Teilhabe der Einstellung zurück. Diese kann zwar individuell variieren, jedoch zeichnen sich die Sinnprovinzen durch eine Stilhaftigkeit der Erfahrungs- und Verhaltensweisen aus, die für die Bestimmung der Gemeinschaftlichkeit wesentlich ist.

Als soziologisch-gesellschaftswissenschaftliche Strukturierungen vermitteln die Sinnprovinz und der Erkenntnisstil jedoch eine Stabilität und Allgemeinheit, welche die Entstehung spezifischer Gemeinschaften mit ihren jeweiligen Eigenheiten und Anforderungen der empirischen Analyse überantwortet. So kann ein möglicher Erkenntnisstil des Politischen nur schwer die brenzligen Situationen in Paris im Jahre 1789, die Stimmung auf den Coronademonstrationen, die verheerenden Novemberpogrome 1938 und im Zuge des gewaltlosen Widerstands sowie der gewaltsamen Reaktion im Verlauf der indischen Unabhängigkeit glaubwürdig unter sich vereinen. Als bescheidene Phänomenolog:innen, denen die historische Aufarbeitung oder Feldforschung versagt bleibt, haben wir die Besonderheiten unterschiedlicher intersubjektiver Situationen in der konstitutiven Fremdheit verortet. Der Begriff der Ordnung ist hier wesentlich, da durch die Schwellen- und Grenzerfahrungen sowie durch das Außerordentliche die Fremdheit ihr konstitutives Potenzial immer wirksam macht. Die Stabilität des Sinns wird an Ausbrüchen, am Unerwarteten und Außerordentlichen erprobt und transformiert, wodurch neue Denk- und Handlungsordnungen möglich und nötig werden. Wo die jeweilige Ordnung die Verbindung zu dem Relevanten der Sinnprovinz und der Stilhaftigkeit der Erfahrungsweisen aufrechterhält, öffnet sie die Möglichkeit einer ko-pathisch-ko-responsiven Analyse im Zwischenraum

gemeinsamen Handelns. Was wir in der Selbstverdopplung und der gemeinsamen Praxis in lateraler Begegnung veranschaulicht haben, markiert den Übergang von einer konkreten Situation zu einem Ordnungsgeschehen, das sich auch in der gemeinsamen Konstitution von Sinnprovinz-Inhalten und stilisierten Erfahrungsweisen nachvollziehen lässt. So ist es uns möglich, die konkrete Teilhabe in der Erfahrung mit der Teilhabe von Strukturen des Erfahren-Könnens ins Verhältnis zu bringen.

Für die Verortung der Vergemeinschaftung ist wesentlich, dass der Zwischenraum gemeinsamen Handelns der einzige Ort unserer bisherigen Untersuchung ist, von dem aus ein methodologisch verankerter Widerspruch möglich ist. Selbstverständlich kann an der Evidenz der Sinnprovinzen, der Ordnungen und des Erkenntnisstils immer gezweifelt oder der Vorzug der einen Struktur gegenüber jener behauptet werden. Eine immanente Kritik ist jedoch nur aus der phänomenologischen Analyse intersubjektiver Begegnungen möglich. Nur „im“ Geschehen kann verdeutlicht werden, dass es sich beispielsweise bei der Gemeinschaftlichkeit doch um den gleichen Sinn der Akteur:innen handelt oder ein Kollektiv-Bewusstsein „in“ ihnen tätig ist. Daher kann sich unsere Frage nach dem Ort der Transformation von Fremdheit und Vertrautheit nur ausgehend von der Analyse des Zwischenraums gemeinsamen Handelns stellen.

Dieses „kritische Primat der intersubjektiven Begegnung“ ist auch Alfred Schütz nicht verborgen geblieben, welcher „wechselseitig unmittelbares Handeln als die Grundform gesellschaftlichen Handelns“⁵⁶⁰ ausweist. Es ist nach ihm wesentlich für die Ausbildung einer persönlichen Identität, worunter wir auch die jeweiligen Zugehörigkeiten zu Gemeinschaften zählen können. Zudem – und für unsere Untersuchung ist dies um einiges interessanter – stellt er an dem wechselseitigen Handeln heraus, dass auch einseitiges oder mittelbares gesellschaftliches Handeln auf unmittelbaren Handeln beruht und sich davon ableiten lässt.⁵⁶¹ Wenn wir demnach Bewältigung und Bewährung in Kontexten der Symbolisierung, Habitualisierung oder der Rollenvertrautheit bestimmen wollen, kommen wir nicht umhin, diese in der unmittelbaren Begegnung auszuweisen und nachzuvollziehen. Die Mitwesenheit in der unmittelbaren Begegnung ist wesentlich, da wir aufgrund des „Mit“ in der Lage sind, die „Erfüllung oder das Mißlingen der Entwürfe des Anderen im *Verlauf* des Handelns“⁵⁶² mitzuverfolgen. Nur hier öffnet sich die Teilhabe der Welt in leiblicher Kopräsenz und wird „in“ der gemeinsamen Praxis bestätigt. Der Ort der Transformation, an dem das „Gemeinsame“ einer Gemeinschaft gestiftet wird, muss sich von der unmittelbaren Begegnung her erblicken lassen.

Hier fühlen wir uns berechtigterweise an die *Einstellung als gegenseitige Dritte* erinnert, die wir in der lateralen Begegnung mit Sartre hervorgehoben haben. Als grundlegende Form intersubjektiver Vermittlung – und in spürbarer Nähe zum Erkenntnisstil – zeigt sich hier der Übergang von der konkreten Erfahrungsweise hin zu gemeinsamen Momenten der Erfahrungsstrukturierung. An diesem Übergang lassen sich zwei Orte der Transformation

⁵⁶⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 556.

⁵⁶¹Ebd., S. 558.

⁵⁶²Hervorh. im Original, ebd., S. 571.

unterscheiden. Zum einen kann die Veränderung für den:die soziale:n Akteur:in verortet werden, was wir mit den Prozessen der Bewältigung und Bewährung schon angedeutet haben. Zum anderen stellt sich die Frage nach dem Ort in unserer Aufteilung der Vermögen und Strukturen des Erfahrens. Wie lässt sich der Einfluss von teilhabender Bewältigung und Bewährung auf die Teilhabe an Sinn, an Ordnungen und an Erkenntnisstilen denken? Mit der Kompensation von Fremdheit ist uns eine Möglichkeit gegeben, den Übergang von der konkreten Situation hin zu den Strukturen der Erfahrung zu denken. In Anlehnung an Odo Marquards *homo compensator*⁵⁶³ lässt sich die Veränderung etablierter Erfahrungs- und Verhaltensweisen von den Ansprüchen her denken, denen wir gerade nicht gewachsen sind. Was sich in der konkreten Situation in der pathischen Ansprechbarkeit und der responsiven Spontanität ausdrückt, kann sich bis ins Wissen und die Grenzen des Erfahren-Könnens hin „institutionalisieren“. Der Anspruch selbst, welcher die *problematische Situation* begründete und die Kompensation initiierte, bleibt der Situation eingeschrieben und pathisch vorgelagert. Doch trifft er uns in etablierter Umgänglichkeit nicht mehr als Grenze, sondern als Möglichkeit. Dies zeigt sich in der Entstehung der Feldmesskunst, im Sturm auf die Bastille, beim Teilchenbeschleuniger am CERN, der formalen Logik, in der Sonntagsmesse, der Montagsdemonstration und der *WhatsApp*-Gruppe des erweiterten Familienkreises. Wenn viele dieser Kompensationsprozesse in der Teilhabe keine Gemeinschaft stiften, ist in ihnen dennoch die Fremdheit eines Anspruchs strukturell kompensiert; sei es mittels technischer, konzeptioneller oder perzeptiv-sinnlicher Errungenschaften, Vermögen und Strukturierungen.

Was wir bisher mit den Erkenntnisstilen festhielten, aber auch mit den Ordnungen und den Sinnprovinzen, die uns zur Beschreibung sozialer Situationen dienten, lässt sich in ihrer expliziten Wirkung als kompensierende Einbettung der Fremdheit in die Erfahrungsstruktur verstehen. Der Ausgangspunkt bleibt der singuläre Einbruch der Fremdheit und ihre Bewältigung. Für die Festigkeit, Stabilität und Dauerhaftigkeit etablierter Kompensationsstrukturen bedarf es jedoch der *Wiederholbarkeit*. Nur in der Bewährung, welche der Singularität des Widerfahrnisses ihren Stachel nimmt, etabliert sich der vertraute Umgang mit der Welt, der für uns schnell allzu selbstverständlich wird und der es uns erlaubt, von einer persistenten Transformation zu sprechen. Kulturerzeugnisse, geteilte Sinnzusammenhänge und abgestimmte Erfahrungsweisen sind auch – auch wenn nicht nur – Resultate der gemeinsamen Bewährung und Bewältigung, welche als Orientierung dienen, Einstellungen etablieren und ihre Wirkung in der Ansprechbarkeit und Umgänglichkeit selbst realisieren. Unter Berücksichtigung der kompensierenden Strukturen des Erfahrens ist die Transformation von Fremdheit und Vertrautheit nicht ein bloßes Mehr oder Weniger in der konkreten Situation, sondern eine Verlagerung und Verschiebung, die den Charakter der Fremdheit und Vertrautheit betrifft. Schütz spricht in diesem Zusammenhang von der *Sedimentierung* von Erfahrungen, welche aufgrund von Auslegungsprozessen problematischer Situationen sich im Wissensvorrat niederschlagen.⁵⁶⁴ Auch wenn Schütz mit diesem,

⁵⁶³Marquard 2009.

⁵⁶⁴Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

Husserl entlehnten Begriff maßgeblich die Typisierung als Ausbildung von Wissensselementen vor Augen hat, können wir diesen erweitert in der „affektiven Sedimentierung“ von Fremdheit und Vertrautheit verstehen. Als Affekte, die unseren handelnden Umgang mit der gesamten Situation begleiten und von der diffusen Stimmung bis hin zum konkreten Ding wirksam werden, betreffen die Sedimente den Möglichkeitsraum in seiner Gesamtheit, wie es auch Ratcliffe im Fall der *existential feelings* festhält:

Furthermore, some existential changes are attributable to structural disruption (...). An existential feeling of uncertainty and insecurity manifests itself in the interplay between anticipation and fulfilment; it has a dynamic, temporal structure. For these reasons, it is better to think of transformations of the possibility space, and to construe talk of loss, addition, intensification, and diminishment (which remains a very convenient way of talking) in that way.

Ratcliffe 2014, S. 55

Damit wir sinnvoll von einer Kompensation sprechen können, muss sich die „Verschiebung“ von Fremdheit und Vertrautheit in der Erfahrungsweise zeigen. So verweist die aktuelle Erfahrung Schütz zufolge nicht nur auf vergangene Sedimentierung im vorhandenen Wissensvorrat, sondern ebenso „auf ihre Horizonte, die ihrerseits in zukünftigen Schritten der Auslegung aktualisiert werden können.“⁵⁶⁵ Ziel unserer Untersuchung von Bewältigung und Bewährung ist es, die gemeinsame Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit „hoch“ in die Erfahrungsstrukturen nachzuvollziehen sowie deren strukturierende Rückwirkung „hinunter“ auf die Erfahrung abzubilden.

Insbesondere für die Rückwirkung sind wir nicht auf unser phänomenologisches Arbeitsmaterial begrenzt. So wie die funktionale Kompensation der Sinnprovinzen Situationen in alltäglicher Einstellung handhabbar und umgänglich macht, so wirken auch Versammlungen und Zusammenkünfte in den Alltag zurück. Hier kann in zahlreichen Fällen von einer bewährten *Veralltäglichung* gesprochen werden. Bernhard Waldenfels hat für diesen Prozess der Verselbständigung von Sinn und Verhalten vier Aspekte hervorgehoben⁵⁶⁶ – angefangen bei der Verkörperung und Einverleibung, welche das Vermögen der Reflexivität hinten anstellt. Die Veralltäglichung gründet gerade nicht im Lernen von Regeln, sondern in einer *Erprobung*. Das wesentliche Motiv der Spontanität und Freiheit, welches wir in der gemeinsamen und organisierten Praxis hervorgehoben haben, findet hier sein Pendant. Als dritten Aspekt führt Waldenfels die *postpersonale Anonymisierung* an, welche sich nur von Prozessen gemeinsamer und abgestimmter Bewährung her denken lässt. Diese bedeutet „die Verankerung in einer Zwischensphäre der Verständigung, wo Eigenes und Fremdes ineinanderspielen, ohne daß bereits ein einheitsstiftender Konsens erforderlich wäre.“⁵⁶⁷ Auch wenn der Status quo der alltäglichen Lebenswelt weitreichenden Einfluss nimmt, weist uns Waldenfels darauf hin, dass dieser im Ineinander von Sprechen und Handeln

⁵⁶⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 88.

⁵⁶⁶Waldenfels 1998, S. 198 ff.

⁵⁶⁷Ebd., S. 199.

sich nicht selbst voraussetzt. In spürbarer Nähe zu Hannah Arendt gründet der Prozess der Veralltäglichung im „Neu-anfangen-Können“ innerhalb des Auftretens in gegenseitiger Sichtbarkeit, in der wir uns verständlich und verstehbar zueinander verhalten.⁵⁶⁸ Abschließend weist Waldenfels hinsichtlich der Veralltäglichung darauf hin, dass auch Wissenschaft, Kunst und Religion als Institutionalisierungen des Alltags gelten müssen, in dem „verschiedene Sphären ‚sich kreuzen und verschlingen‘ (Weber 1922a, S. 469)“⁵⁶⁹. Aufgrund der Spontanität gewinnen die „Ausbildung von Hausformen, Stadtanlagen, Kleidungs- und Eßsitten, erotische Rituale, soziale Insignien und elementaren Körpertechniken eine stilistische Vielfalt“⁵⁷⁰, in der sich die Individualität und Initiative der Einzelnen ausdrückt. Wenn wir demnach den Ausgangspunkt performativer Vergemeinschaftung im intersubjektiven Widerfahrnissen ausmachen, in Versammlungen und Zusammenkünften als außeralltäglichem Zwischenraum gemeinsamen Handelns, so lässt sich die Wirkung bis in die Grundstrukturen der Lebenswelt zurückverfolgen.

Für den Ausgangspunkt und die Wirkung der prognostizierten Transformation bleiben wir auf das Widerfahrnis im Zwischenraum gemeinsamen Handelns verwiesen. Dafür können wir auf unserer ko-pathisch-ko-responsiven Analyse der Erfahrungsweisen von Fremdheit und Vertrautheit aufbauen. Das „Transformierte“ verorten wir in der Erfahrungsstruktur im Rahmen des Erkenntnisstils, der Denk- und Handlungsordnungen und der Sinnprovinzen. Nur hier lässt sich die Stabilität und Dauerhaftigkeit ausmachen, die die Gemeinschaft über den konkreten Moment der „Fusion“ der Gruppe trägt. Wir schlagen vorerst eine sozialphänomenologische Struktur für das vor, was Sartre mit seiner Analyse des Eids zu lösen versuchte. Die Wirkung der Bewältigung und Bewährung muss sich an dem konkreten Verhalten der Akteur:innen messen, was uns eine doppelte deskriptive Analyse abverlangt. Zum einen weisen wir an den Widerfahrnissen Prozesse der Sedimentierung nach, zum anderen bestimmen wir die rückwirkende Strukturierung, in der sich die Einstellung und Orientierung als stabile Aspekte wechselseitiger Zugehörigkeit ausdrücken:

Mithilfe dieser Strukturierung haben wir folgende These zur Vergemeinschaftung von Bernhard Waldenfels – auf die diese Untersuchung maßgeblich aufbaut – endlich in eine Form gebracht, von der ausgehend die Prozesse der Transformation in der Bewältigung und Bewährung betrachtet werden können:

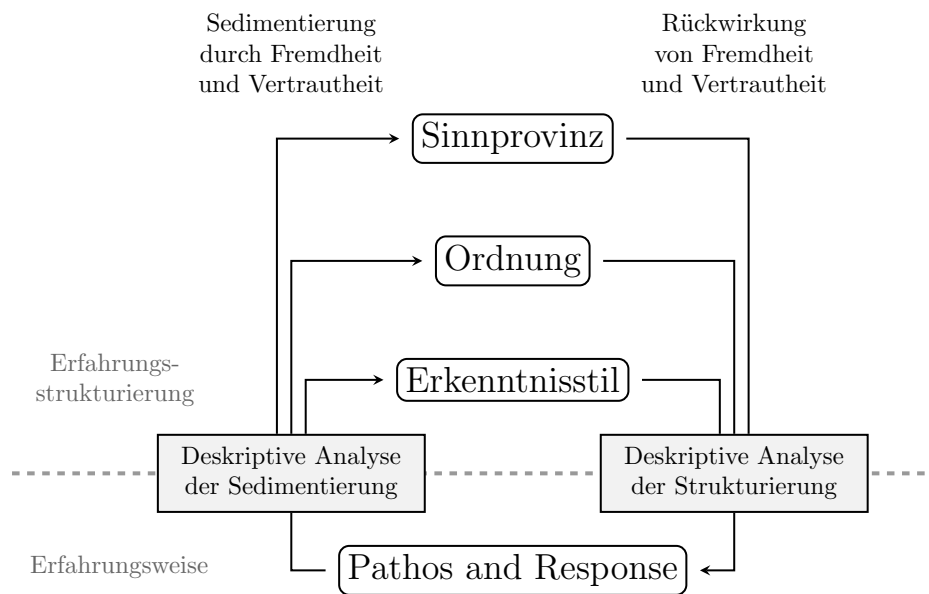
Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich vielmehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. *Waldenfels 2015a, S. 95*

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* sowie *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt*.

⁵⁶⁹ Waldenfels 1998, S. 201.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 200.

Abbildung 2.13: Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung



Aufgrund der doppelten deskriptiven Analyse von Bewältigung und Bewährung muss auf drei Folgen für die Untersuchung hingewiesen werden. Zum einen ist es nicht nur möglich, sondern geboten, für eine konkrete Analyse der Vertrautheit die Prozesse der Sedimentierung und Strukturierung mehrfach zu durchlaufen. Am selben Widerfahrnis kann und muss die Analyse präzisiert werden, indem pathische Ansprüche und das resultierende Responsorium in der Variation zwischen den Akteur:innen und der Wirkung auf die Interaktion nachvollziehbar werden. Wir erinnern hier an Sartres Beispiel von der Situation in Paris, in der die Doppelfront zwischen der Bastille und den Truppen den regionalen Ausgangspunkt darstellte, wobei lokale Analysen der Verteidigung, des Schutzsuchens, der Ansprache auf dem Stuhl und der gemeinsamen Parolen in der fortwährenden Entgrenzung des Wirkbereichs die Möglichkeit eröffneten, die Bastille zu stürmen. Ein wiederholter Durchlauf von Sedimentierung und Strukturierung ist zudem wesentlich, da die Transformation prozesshaft und unabgeschlossen bleibt. Mit Schütz können wir sagen, dass die Auslegungsprozesse der Sedimentierung nur vor dem Abbruch der Auslegung verständlich werden, was auch die Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit betrifft. Der Abbruch geschieht entweder aufgrund der ausreichenden Umgänglichkeit, oder weil andere Ansprüche relevanter und dringlicher werden: „Unser Wissensvorrat und dessen korrelative Typisierungsschemata resultieren aus dem Abbruch von Auslegungsprozessen und stellen die Sedimentierung vergangener Situationsproblematiken dar.“⁵⁷¹ Der „abschließende“ Abbruch zeichnet sich eben dadurch aus, dass sich in wiederholten Auslegungen Typen und Affekte so weit ausgebildet, modifiziert und spezifiziert haben, bis sie den Ansprüchen gewachsen sind. Darunter fällt nicht nur eine „Gewissheit“ des eigenen Vermögens, sondern ebenso eine „Gewissheit“ über die Form der Ansprüche und der Interaktion mit anderen,

⁵⁷¹Schütz und Luckmann 2017, S. 40.

die sich in der Wiederholung ausbilden.

Zum anderen sind – ganz ähnlich Fremdheit und Vertrautheit – auch Bewältigung und Bewährung aufeinander bezogen. Die explizite Bewältigung bewährt sich in der Wiederholbarkeit des Verhaltens, sei es meine wiederholte Interaktion mit der Postbotin oder die Wiederholung einer gemeinsamen Praxis mit den Mitakteur:innen, in der sich wechselseitige Einstellungen etablieren. Zudem bieten etablierte und bewährte Verhaltens- und Erfahrungsweisen Kapazität zur Bewältigung neuer und anderer Ansprüche. Die jeweilige Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit strukturiert die Erfahrung in einer Weise, in der sich neue Ansprüche, aber auch neue Möglichkeiten am Horizont abzeichnen. So lassen sich die „Ergebnisse“ der Bewältigung und Bewährung in ihrer Sache kaum unterscheiden, in den Prozessen der Konstitution hingegen schon, was sich auch an der Konstitution von Typen ausweisen lässt:

Ein Typ auf einer gegebenen Anonymitätsstufe ist zur Bewältigung von Situationen, in denen Gegenstände, Personen, Vorgänge auf *gleicher* Anonymitätsstufe bestimmt werden müssen, ausreichend vertraut. (...) Vertrautheit ist also dadurch gekennzeichnet, daß neue Erfahrungen mit Hilfe eines in Vorerfahrungen konstituierten Typs bestimmt werden können und sich diese Bestimmung in der Bewältigung der Situation bewährt. *Schütz und Luckmann 2017, S. 205 f.*

Abschließend müssen wir bei unserem methodisch-deskriptiven Zirkel darauf hinweisen, dass weder Fremdheit noch Vertrautheit als Erfahrungsweisen so klar umgrenzte Phänomene darstellen, wie wir es von anderen Affekten und Emotionen kennen. Anders als beispielsweise bei Schmerz, Müdigkeit, Ekstase, Frohsinn oder Ängstlichkeit handelt es sich bei Fremdheit und Vertrautheit um komplexere Erscheinungsweisen, welche unsere Einstellung gegenüber etwas im intersubjektiven Umgang mit einbeziehen. Erstaunen, Schrecken, Unsicherheit und vieles mehr sind Facetten der Ansprüche einer Situation, in denen sich die Fremdheit eines Erfahrungsobjektes ausdrückt. Und auch die Vertrautheit wird nur im mehr oder weniger selbstverständlichem Umgang-mit-Etwas deutlich, als planorientiertes, ruhig ablaufendes oder selbstbewusstes Gefühl des Selbst im eigenen Erscheinen und Handeln. Vertrautheit zeigt sich in der Selbstverständlichkeit des „das macht mensch so“ oder in der Offenheit für Koordination bis hin zum Selbstvertrauen als besondere Weise, in der eine Rolle erfüllt wird. So hatten wir schon früh im Kapitel *Die sozialtopologische Epoché und die Performativität* festgehalten, dass *Fremdheit und Vertrautheit Dinge, Menschen, Ideen, Wünsche, andere Affekte u. v. m. vor dem Horizont der Zugänglichkeit – zwischen Eigenem und Fremden – und der Umgänglichkeit – zwischen Vertrautem und Unvertrautem – vorstellen*. Das ist in gewisser Weise der phänomenologische „Wegzoll“, welchen wir aufgrund unseres breiten Interesses an performativer Vergemeinschaftung erbringen. Die individuelle Zugänglichkeit verkehrte sich in der intersubjektiven Teilhabe zu einer Orientierung, die Umgänglichkeit zu einer Einstellung. Fremdheit und Vertrautheit widersetzen sich einer Zuordnung „neben“ anderen, konkreteren Affekten, drücken sich jedoch in diesen und in zahlreichen weiteren Aspekten der Erfahrung mit aus.

Was wesentlich für den Umgang-mit und das Verhalten ist, kommt nicht umhin, sich auch auf die Fremdheit und Vertrautheit von Widerfahrnissen auszuwirken.

Die jeweilige Wirkung lässt sich an der Diastase von Ko-Pathos und Ko-Response verdeutlichen. Die Fremdheit und ihre Bewältigung zeichnen sich durch die Vorzugsrichtung vom Pathos zur Response aus, die Bewährung in der Vertrautheit hingegen durch die Vorzugsrichtung von der Response auf das Pathos hin.⁵⁷² Dies erleichtert die Präzisierung wiederholter Analysen. Da in der Miterfahrung immer auch andere Akteur:innen am Widerfahrnis beteiligt sind und wir an dem „mitgebrachten“ Inhalt der Sinnprovinz und an der Form des Erkenntnisstils diese Unterscheidung nicht nachweisen können, ist für den Einstieg der Analyse die konkrete Erfahrung der wesentliche Ausgangspunkt.

2.5.1 Bewältigung

Für die Analyse der Bewältigung stehen wir vor der Herausforderung, dass die Weisen des bewältigenden Umgangs noch zahlreicher scheinen als die schon unzähligen Möglichkeiten fremder Ansprüche. Wir werden daher kaum die „Grenzen“ der Bewältigung abstecken können, ohne uns damit auch der Gefahr auszusetzen, unsere Frage der Vergemeinschaftung aus den Augen zu verlieren. So stellen wir alternativ einige neuralgische Punkte vor, welche uns die Zusammenhänge zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung verdeutlichen. Die drei Weisen intersubjektiver Begegnungen können als erste Orientierung für die Bewältigung intersubjektiver Fremdheit dienen. Ziel ist es, einige Voraussetzungen für die Bewältigung zu klären, die Rolle der Miterfahrung zu fokussieren und die weiterführenden Prozesse der Bewährung vorzubereiten.

Beginnen wir bei der frontalen Begegnung. Hierfür haben wir das Antlitz im Werk von Emmanuel Lévinas zu Hilfe genommen, dessen Fremdheit als *absolute Differenz* den Zwischenraum aufspannt. Als begründendes Pathos erscheint dieses in seiner „Nacktheit“, in dem sich weder eigenes noch fremdes Verhalten auszudrücken vermochte.⁵⁷³ In der Unabhängigkeit vom eigenen Vermögen stellt es einen Anspruch, der nicht „bewältigbar“ ist. Doch an dem ihm inhärenten Anspruch des „Du wirst keinen Mord begehen“ zeigt sich deutlich, dass es unseren Umgang mit der Welt und mit Anderen „angeht“. Unser Unvermögen bzw. das Paralisieren unseres Vermögens als *problematische Situation*⁵⁷⁴ öffnet sich einer Bewältigung. Was seinen Ausgang von einer radikal-pathischen Ausgesetzttheit nimmt, verändert sich hin zum Sinnraum der ethischen und moralischen Rücksichtnahme und dem „mit-erscheinendem“ Tötungsverbot. Lévinas zeichnet die Bewältigung vor, indem diese sich zu einer Ordnungsgrenze hin wandelt. Dabei ist dessen Denkkordnung der *Ethik als erste Philosophie* nur eine Variante des bewältigenden Umgangs, welcher den pathischen

⁵⁷² Aufgrund des Spannungsverhältnisses, welches sich aus der „Überkreuzung“ dieser Vorzugsrichtungen in der Sedimentierung ergibt, werden komplexe Typisierungsprozesse nachvollziehbar. Dies wird insbesondere zum Abschluss des zweiten Teils dieser Arbeit *Der Sinn einer Sinnprovinz des Religiösen* deutlich.

⁵⁷³ Vgl. Lévinas 2002, S. 173 ff.

⁵⁷⁴ Siehe u. a. Kapitel *Das fraglos Gegebene und das Problematische* in Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

Anspruch der Unabhängigkeit vom eigenen Vermögen kompensiert. Gesellschaftliche Ordnungen wie die Rechtsprechung machen das Tötungsverbot und seine Transgression in der Todesstrafe und dem Kriegsrecht ebenso „handhabbar“. Auch die Sicherung oder die Aufgabe des religiösen Seelenheils können als Bewältigung verstanden werden. Die radikale Fremdheit als Selbstentfremdung im Töten-Können transformiert sich in der Bewältigung hin zu sinnprovinz-spezifischen Handlungsordnungen.

Schon in der frontalen Bewältigung kommt das korrelative Verhältnis von Fremdheit und Vertrautheit zum Tragen. Denn die Singularität des Verstoßes, die den Bewältigungen in der Ethik, dem Recht und dem Religiösen eingeschrieben ist, lässt keine Momente der bewährten Vertrautheit mit dem Antlitz selbst zu. Es handelt sich um blick-versperrende Verlagerungen, um mit dem „Fakt“ des Morden-Könnens umzugehen und es vom Antlitz loszulösen. Diese Prozesse der Verlagerung sind nicht auf das Töten beschränkt, wie an dem Sterben-Lassen durch die Aus-Lagerung der europäischen Außengrenzen besonders deutlich wird.⁵⁷⁵ Die mit Fremdheit besetzte Erfahrungsweise des Töten-Könnens wird handhabbar, indem die Situation in eine Sinnprovinz verlagert wird, in der das fremde Antlitz überhaupt nicht oder als bloße Möglichkeit erscheint. Das Antlitz behält zwar seine radikale Fremdheit, verweist aber auf etablierte Sinnräume, Umgangsformen und Erfahrungsweisen. In diesen wird der Paralyse ein *Möglichkeitsraum des Verhaltens* entgegengestellt.⁵⁷⁶

Hier zeigt sich ein zentraler Aspekt der Bewältigung, welcher sich in allen unseren Kompensierungen wiederfindet. Nicht die affektive Fremdheit, sondern das Fremdartige wird in der Bewältigung ausgeschlossen, wie Bernhard Waldenfels eindrücklich festhält:

Erfahrungsordnungen, in denen Erfahrungen strukturiert, typisiert, normalisiert, kurz: gefiltert und zurechtgemacht werden, bewirken einen *Ausschluß von Fremdartigem*, der unmittelbar in der Organisation der Erfahrung beschlossen ist. Daraus folgt, daß weder eine Trennung von Eigenem und Fremdem am Anfang steht noch eine pure Verschmelzung, sondern daß Erfahrung einen Prozeß bedeutet, in dem Eigenes und Fremdes, Eigenartiges und Fremdartiges durch *Differenzierung* entstehen. Waldenfels 1998, S. 64 f.

Als Übergangsform vom Antlitz hin zur *lateralen Begegnung* hatten wir den Blick aus dem „Nirgendwo“ charakterisiert, der seine wohl einflussreichste philosophische Aufarbeitung im *Panoptikum*⁵⁷⁷ bei Foucault erfahren hat, aber auch in der Bürokratie in den Werken Kafkas durchscheint. Auch totalitäre Regime mit einem ausgebildeten Überwachungsapparat sowie

⁵⁷⁵Demgegenüber weist die Tötungsmaschinerie des Nationalsozialismus deutliche Formen bewährter Vertrautheit auf, wobei hier nicht das Tötungsverbot, sondern dessen Opfer als Inhaber:innen eines Antlitzes die „Objekte“ der Bewältigung sind.

⁵⁷⁶Eine weitere Form der Bewältigung steht in der eigenen Tötbarkeit zur Debatte, wie sie beispielsweise im Krieg oder kolonialer Ausbeutung erfahrbar wird. Da diese Grenzerfahrung für die meisten Leser:innen kaum in der gebotenen Kürze evident zu machen ist, wollen wir diese Analyse an anderer Stelle wieder aufnehmen. Vielversprechender Anhalts- und Ausgangspunkt wären dafür in den Werken von Saidiya V. Hartman und Iris Därmann gegeben. Siehe Hartman 1997 und Därmann 2021.

⁵⁷⁷Vgl. Foucault 1977.

die zahllosen Erfahrungsräume politischer Lagerhaft lassen ein derartiges Übergangsmoment nachzeichnen, bis hin zur diffusen Aufmerksamkeit in manchen Gruppenerfahrungen. In all diesen Situationen wird die initiale aufgeregte Selbstregulation und Angespanntheit häufig normalisiert, die Überwachung ist selbstverständlich in die Erfahrungsweise eingebettet oder breitet sich als Lethargie und Passivität aus. Auch totale Hingabe in die Situation ist möglich, welche mit jeglicher Absprache an der Umsetzung eigener Interessen und Motive einhergehen kann. Besonders eindrücklich macht dies Hannah Arendt am Beispiel der Moskauer Prozesse, in denen sich Stalin zwischen 1936 und 1938 wichtiger Parteifunktionäre der Kommunistischen Partei der Sowjetunion entledigte. Dabei wird die Aufgabe und Übergabe der eigenen Freiheit als Parteidisziplin daran anschaulich, „daß die Opfer als die willigen Helfershelfer der Ankläger erschienen und in ihren ‚Geständnissen‘ die freien Erfindungen der Staatsanwaltschaft eher noch überboten.“⁵⁷⁸ Hier kann so selbst die totale Aufgabe des eigenen Lebens als gemeinsame Praxis verstanden werden. Aus der Bewältigung der Fremdheit in der Hingabe zur Partei resultiert diese für uns absurd wirkende Zugehörigkeit.

Wenn nun der Erfolg dieser Reaktionen schon eine „breitere“ Bewährung über die Zeit ankündigt, stellen diese Verhaltensweisen dennoch Formen der Bewältigung einer verdoppelnden Fremdheit dar, in der wir uns selbst in der Welt erscheinen. Dies geschieht, indem sich die pathische Fremdheit als „äußerer Entzug“ in eine Beschneidung der eigenen Spontanität als internalisierter Freiheits-Entzug umwandelt, dem man sich hingeben kann. Es bilden sich charakteristische Stile des Erfahrens und der Erkenntnis aus, in denen sich den Akteur:innen die eigene Einflussnahme und Ausdrucksmöglichkeit entziehen. Private Relevanzen und Motive werden ausgeklammert, eine sterile Sozialität der Erfahrung etabliert sich, in der das eigene Selbst und seine Freiheit mit der ursprünglichen Fremdheit des äußeren Entzugs erscheint. Ebenso kann dieser Entzug auf eine initiale Entscheidung oder einen Sündenfall zurückgeführt werden, der als „Grund“ des internalisierten Freiheits-Entzugs den Blick substituiert. Beide Varianten sind nicht grundsätzlich Motoren der Vergemeinschaftung und können auch zu einer Einheit führen, die Sartre mit der *Serialität* benannt hat, in der trotz Einheit die erfahrene Gemeinschaftlichkeit merklich ausbleibt.⁵⁷⁹ Durch die *Entscheidung* zur Hingabe, zur Lethargie, zum Widerstand oder zur Aufgeregtheit entsteht jedoch die Basis einer möglichen gemeinsamen Praxis. Oder es zeichnen sich aufgrund der Ausklammerung durch den Erkenntnisstil Räume des Widerstands ab, welche vorher nicht begangen werden konnten und in denen sich Formen des gemeinsamen Umgangs etablieren, wie im Fall des Sturms auf die Bastille. Wenn also Bewältigung zur Vergemeinschaftung nicht auszureichen scheint, zeigt sie sich in ihrer Teilhabe als initiiertes Moment gegenseitiger und gemeinsamer Bewährung. Es handelt sich um eine Transformation der Fremdheit, in der die radikale Erfahrungsweise in die Stilhaftigkeit der Erkenntnis übergeht, was eine mögliche Grundlage *gemeinsamen* Verhaltens darstellt.

⁵⁷⁸ Arendt 2015, S. 776.

⁵⁷⁹ Die Serialität macht Sartre am Beispiel des gemeinsamen Wartens an der Bushaltestelle anschaulich, siehe Sartre 1978, S. 273–285.

Was wir als Selbstentfremdung oder Opferbereitschaft als Einstellung der Akteur:innen miterleben, ist die Transformation hin zu einer Fremdheit zweiter Ordnung, oberhalb der Erfahrungsweise, aber noch unterhalb der konkreten Sinninhalte. Es etablieren sich Ordnungen, die die Sinngenese überhaupt erst ermöglichen.

Neben der lateralen Begegnung, aus der heraus ich mich im Blick „aus dem Nirgendwo“ verdoppele, lassen sich weitere Formen der bewältigenden Mitwesenheit nachvollziehen, in der nicht die Fremdheit des:der Anderen maßgeblich ist, sondern die Fremdheit der Welt überwiegt. Wenn mehrere soziale Akteur:innen miteinander von Fremdheit betroffen sind und wenn diese die Fremdheit in wechselseitiger Einstellung oder mittels gemeinsamer Grenzverschiebung bewältigen, dann etablieren sich Denk- und Handlungsordnungen gemeinsamer Orientierung. Die Welt wird ein Stück weit zu unserer und wir zu einem Wir dieser Welt, indem wir uns auf gleiche Indizien innerhalb dieser beziehen und an diesen unser Verhalten ausrichten. Auch wenn sich in der Erfahrung diese gemeinsamen „Landmarken“ häufig an einen Sinninhalt heften, hängt die Gemeinschaftlichkeit nicht an dem Inhalt selbst, sondern an der Gemeinsamkeit in der Bewältigung der Fremdheit, vor der sich die Orientierungspunkte konstituieren. Wenn am „Ding“ der Unterschied zwischen Orientierungspunkt und Sinninhalt auch kaum zu trennen ist, lässt er sich in der Möglichkeit der Teilhabe nachvollziehen. Der Sinninhalt des fremden Bewusstseins bleibt letztendlich unzugänglich, dessen Orientierung, die sich im Zwischenraum gemeinsamen Handelns abspielt, jedoch nicht. Als Orientierungspunkt transformiert sich die Fremdheit nicht in diesen oder jenen Inhalt, sondern in eine Appräsentationsweise eines Objekt der Aufmerksamkeit in seiner jeweiligen Umgänglichkeit. Der Bewusstseinsinhalt als eigener Sinn ist eine wichtige, aber nicht die einzige Weise der Appräsentation unseres Umgehen-Könnens. Auch Emotionen und andere Formen der Ansprechbarkeit stellen Rückwirkungen der Bewältigung dar, die in eine gemeinsame Orientierung münden können.

Wenn wir beispielsweise die eigene Endlichkeit und die damit verbundene Fremdheit in einem religiösen Glaubensbekenntnis gemeinsam bewältigen, dann kommt es nicht auf die inhaltliche Übereinstimmung an, sondern auf die gemeinsame Orientierung und die Weise, in der ich mich mit, neben oder gegen meine Mitmenschen verorte. Dies ist an religiösen Gemeinschaften besonders anschaulich, da der „Sinn“ religiös-transzendentaler Erfahrungen den meisten Menschen so unzugänglich bleibt, dass diese Unzugänglichkeit konstitutiver Teil zahlloser Religionen geworden ist. Nicht das Gleiche des *Was*, sondern das Gleiche des *Wohin* stellt die Grundlage des gemeinsamen Handelns, im Religiösen wie im Politischen. Hier wird die Vorzugsrichtung der Bewältigung vom Ko-Pathos zur Ko-Response besonders anschaulich. Auch wenn sich nicht schon eine gemeinsame Praxis etabliert haben muss, stehen wir in der gemeinsamen Orientierung – ausgehend von der pathischen Ansprechbarkeit – näher beieinander.

In unseren Beispielen haben wir bisher die Kompensation der Fremdheit und ihre Abnahme in den Mittelpunkt gerückt, doch kündigte sich auch schon eine parallele und umgekehrte Transformation an, in der bestehende Sinnkontexte aufbrechen, fremd wer-

den oder neue Kontexte in ihrer Fremdheit erst erscheinen können. Unser Übergang von der Erfahrungsweise in die Erfahrungsstrukturierung kann sich ebenso in der Zunahme affektiver Fremdheit ausdrücken. Haben das Töten-Können, der kafkaesken Absurdität der Bürokratie, die existenzielle Ausgesetztheit oder die feindlichen Truppen vor Paris als Ergebnis der Bewältigung an Fremdheit abgenommen, erscheinen insbesondere abweichende Verhaltensweisen in neuer affektiver Fremdheit. Was wir vorher als Fremdheit erlebt hatten, welche einen angeht und der wir ausgesetzt sind, taucht im Abweichen vom eigenen Umgang als Aspekt des:der Anderen wieder auf. Selbst alltägliche Umgangsformen in der Begrüßung, der Gabe, dem Dank oder der Entschuldigung zeigen diese „Verschiebung“ der Fremdheit hin zur Abweichung. Diese Verlagerung kann besser als ein Ergebnis in der Etablierung neuer Ordnungen verstanden werden. Bernhard Waldenfels hat diesen Zusammenhang schon früh in seinem philosophischen Werk verdeutlicht. Dafür bespricht er, wie auch wir, den von Sartre besprochenen Übergang der fusionierenden Gruppe zur organisierten Gruppe:

Das unmittelbare Gemeinschaftsleben, die „groupe en fusion“ oder „á chaud“, wie Sartre sagt, hinterläßt seine Spuren in Habitus und Werk und folgt dabei spontan gewissen Regeln; nur insoweit hat es Kontinuität. In der Organisation des Zusammenlebens werden bestimmte Bahnen festgelegt, es werden ausdrückliche Regelungen getroffen, an die wir uns zu halten haben, ausdrückliche Eigenheiten festgestellt, die uns anhängen. Nun lassen sich in einer erneuten Reflexionsstufe die geformten Gemeinsamkeiten als solche formulieren; die Ordnung, die wir uns gegeben haben, erhält eine eigene Ordnungsform. (...) Der offene Raum, in dem wir miteinander leben und den wir objektiv einander zuteilen, bekommt offizielle Grenzen in Gestalt von Grenzsteinen und Grenzkarten.

Waldenfels 1971, S. 355 f.

So sind wir aufgrund etablierter Ordnungsgrenzen schockiert, wenn uns ein ziviler Mord ohne Reue begegnet. Und in seiner Fremdheit kündigt er selbst eine neue Verschiebung der Ordnungsgrenzen an. Es verhält sich ebenso, wenn wir auf abweichende Vorstellungen des vermeintlichen Lebens nach dem Tod treffen, nachdem uns eine bestimmte Variante „zugestoßen“ ist. Bewältigung kann demnach nie als übergreifende oder totale Abnahme der Fremdheit verstanden werden, sondern als „lokale“ Strukturierung, die Altes, Anderes und Neues in neuer Fremdheit aufscheinen lässt. Dies ist der Wegzoll der Kompensationsleistung, die wir in der Sinnprovinz mit der jeweiligen Einklammerung schon explizit gemacht haben. Auch das Ordnungsgeschehen und selbst die Erkenntnisstile sind davon nicht ausgenommen. Für uns ist besonders spannend, dass sich diese Rückwirkungen zunehmender Fremdheit bei anderen miterfahren lassen. Nicht die Sedimentierung von Sinn und die affektive Fremdheit werden in der gemeinsamen Erfahrung miterfahrbar, sondern deren Rückwirkung auf die Erfahrungsweise in der jeweiligen Orientierung der Mitmenschen, die über die Anziehung und Abstoßung der Dinge im Zwischenraum gemeinsamen Handelns Aufschluss gibt.

An der Miterfahrung der Orientierung anderer sozialer Akteur:innen, in der sich insbesondere die zunehmende Fremdheit ausdrückt, lässt sich der methodische Vorzug einer „zirkulären“ Analyse nachzeichnen. Im wiederholten Durchlauf von Sedimentierung und Rückwirkung in Versammlungen und Zusammenkünften muss die Situation nicht auf einen Schlag absolut erfasst werden. Die Orientierung der Mitakteur:innen zu Beginn der Französischen Revolution – die sich in der erwachenden Feindseligkeit gegenüber der Besetzung der Bastille in Paris ausdrückte – ist sowohl die Folge als auch ko-konstitutiv für das gemeinsame Bewältigungsgeschehen der Stadtbevölkerung und der resultierenden Gemeinschaftlichkeit. Aber auch die gegenseitigen Verhältnisse von stark isolierten und interaktiven Bewältigungen, wie sie in Gottesdiensten zu beobachten sind, lassen sich in der wiederholten Analyse und deren Auswirkung auf die Orientierung nachzeichnen. Denn auch hier kann die Orientierung angeglichen werden, ohne dass sich das Vermögen angleicht, sich eine gemeinsame Praxis etabliert oder die eigentlichen Inhalte und Überzeugungen zu Wort kommen. Es bedarf noch keiner Rücksichtnahme, sondern nur einer Zugewandtheit, in der die Orientierung der Mitakteur:innen Teil der eigenen Erfahrung werden kann. Wenn sich Seelenruhe, Zweifel, Wut, Angst, Trauer und vieles mehr in der Körperhaltung und an den Gesichtszügen anderer sozialer Akteur:innen wiederfindet, dann offenbaren sich gemeinsame Orientierungspunkte differenzierter Anziehung, Abstoßung und Umgänglichkeit. Und dies unabhängig davon, ob das eigene Handeln erst Sinn in seiner Rücksichtnahme und Abhängigkeit vom Verhalten anderer entwickelt, so, wie wir es anhand der gemeinsamen Praxis beschrieben haben.⁵⁸⁰ Dass in den meisten Fällen den Mitakteur:innen die gleichen Motive unterlegt werden können, ändert nichts daran, dass es auch bei widersetzenden Grundeinstellungen zur Vergemeinschaftung kommen kann, solange die wechselseitige Einstellung nicht im Verhalten problematisch wird. Paradoxerweise wird die Resilienz gegenüber einer aufkommenden, „innerer Problematik“ dabei nicht (nur) durch eine erhöhte Kommunikationsbereitschaft gefördert, sondern eben auch dadurch, dass kein Raum für einen direkten Austausch mit einzelnen Personen gegeben wird.

Ein weiterer wesentlicher Faktor in der Rückwirkung aufgrund „bloßer“ Orientierung lässt sich anhand der thematisch partiellen Gemeinschaftlichkeit unterschiedlicher Gruppen zeigen. Innerhalb politischer Koalitionsbildung wird dies besonders deutlich. Häufig liegen der gemeinsamen Bewältigung zwar andere Überzeugungen zugrunde, bis hin zu ganz unterschiedlichen Vorstellungen von dem, was das eigentliche Problem ist. Dennoch findet eine gemeinsame Transformation auf „das Gleiche“ hin in der koordinierten Aufmerksamkeit statt, die sich auch in gefühlter Gemeinschaftlichkeit ausdrücken kann. Aber auch geteiltes Ressentiment und Fremdenfeindlichkeit lassen unterschiedliche Gruppen in der Orientierung zusammentreten, bis hin zu Bedrohungssituationen wie in Paris, in denen die Klassenunterschiede der Stadtbevölkerung „zielorientiert“ ausgesetzt wurden. Dabei sind die Mitanwesenheit und partielle Gemeinschaftlichkeit nicht unwesentlich für die darauffolgende blutige Umstrukturierung der Gesellschaft gewesen. Auch partielle Koalitio-

⁵⁸⁰Sartre 1978, S. 485.

nen haben in der gemeinsamen Orientierung wesentlichen Einfluss auf die darauffolgende Bewährung und die resultierenden Gemeinschaften.

Neben diesen Bewältigungen in Mitbewusstsein kann sich die Aufmerksamkeit der Mitmenschen ebenso mit einem Anspruch an uns richten. Diese Situation, in der wir uns im Blick der Mitmenschen in der Welt verdoppeln, haben wir ausführlicher an der Scham, des Stolzes und der Hochmut charakterisiert. Das Selbstbild bzw. das Mead'sche *me*⁵⁸¹, welches die Einstellung anderer verinnerlicht, scheint hier einen offensichtlichen „Modus“ der Bewältigung darzustellen. Doch ist hier erhebliche Vorsicht geboten, damit wir nicht in eine vereinzelnde psychologistische Perspektive zurückfallen. Um das einseitige Wirkungsverhältnis einer Internalisierung für unsere Frage der Vergemeinschaftung nutzbar zu machen, müssten wir nicht nur den Zwischenraum *gemeinsamen* Handelns veröden lassen. Zudem müssten wir Selbstbilder als parallele Selbst-Typisierung auf eine Identität hin verallgemeinern. Dafür stehen uns jedoch nur die bescheidenen Mittel der Erfahrungsstrukturierung zur Verfügung, die sich im Verlauf der Analyse selbst anpassen und verändern, um der Situation gerecht werden zu können. Die Erfahrungsweise des Anspruchs anderer in Versammlungen ist für das *Selbstverständnis* sicherlich wesentlich und hat einen starken Einfluss auf die individuelle Beziehung zur Gemeinschaft, ist für die Frage performativer Vergemeinschaftung jedoch kaum nutzbar zu machen. Dies soll jedoch nicht heißen, dass die Sedimentierung und Rückwirkung von Fremdheit und Vertrautheit die Analyse bewältigender Identitätsbildung nicht bereichern könnte.

Die fremden Ansprüche „im Fluchtpunkt fremder Aufmerksamkeit“ sind, wenn nicht direkt mitgeteilt, reflexive Abstraktionsleistungen aufgrund der Miterfahrung des Verhaltens und der in ihm appräzentierten Fremdheit und Vertrautheit. Das Ergebnis dieser Leistung bleibt jedoch vorerst „im eigenen Inneren“. Scham, Furcht, Hochmut, Stolz, Aufgeregtheit und Selbstverständlichkeit im Umgang sind hingegen Anhaltspunkte für Bewältigungsprozesse, die sich insbesondere vom Anspruch her verstehen lassen, der in der Aufmerksamkeit sozialer Akteur:innen liegt. Es ist der erfahrene Entzug der fremden Evaluation, der sich in der Aufmerksamkeit ankündigt. Der Affekt oder die Emotion sind die Bewältigungsleistung gegenüber dem Entzug und stellen das affektive Responsorium evaluativer Interaktionen dar. Anders als es mit der internalisierten Einstellung der Fall ist, können die Affekte und Emotionen performativ ausgedrückt, eingefühlt und geteilt werden.

Hier spielen Fan-Gemeinschaften, Trauergesellschaften, Mahnwachen, kollektive oder stellvertretende Abbitte und performative Sichtbarkeit und Ausgesetztheit diskriminierter Gruppen eine besondere Rolle. Wenn auch die einzelne Emotion oder der Affekt noch nicht als vergemeinschaftende Bewältigung wirksam wird, ist es das Zusammenkommen selbst, in dem die Emotionen und die erfahrenen Ansprüche zusammentreten. Die vornehmlich „privat“ erfahrene Emotion, der in der alltäglichen Einstellung nicht gerecht geworden werden kann, kündigt im Zusammenkommen die Möglichkeit eines gemeinsamen Umgangs an. Dabei müssen sich die Emotionen nicht decken, sondern uns an den gleichen

⁵⁸¹Vgl. Mead 1972, S. 174.

Ort im Zwischenraum gemeinsamen Handelns verorten. Dies gilt für die hoffnungsvollen sowie frustrierten Klima-Aktivist:innen ebenso wie für die Querdenker:innen der Corona-Pandemie, die aus unterschiedlichsten Affekten heraus zusammengekommen sind. Auch hier bleibt die eigentliche Gemeinschaftlichkeit ohne die Bewährung gegenseitigen Verhaltens und das Sedimentieren von Vertrautheit unvollständig. Jedoch transformiert sich die privat-intersubjektive Fremdheit der erlebten Ansprüche über das expressiv-orientierte Verhalten, in dem sich die Emotionen ausdrücken. In der Teilhabe an der Orientierung treten Akteur:innen und Dinge in ein Verhältnis, von dem aus sich Ordnungsprozesse wechselseitig bewähren.

Auch am Erkenntnisstil wird dies deutlich, in dem sich beispielsweise ein scham-auslösender Anspruch auf einen spezifischen Sinn-von-Uns in der Welt hin verlagert. Im Übergang der Erfahrungsweise, in der die Scham „uns“ angeht, zeigt sich der Transformationsprozess in der lateralen Begegnung, noch bevor eine reflexive Einstellung eingenommen werden kann oder die Situation beurteilt wird. Dies lässt sich selbst in alltäglichen oder sprichwörtlichen Situationen nachvollziehen. Die ständig streitenden Geschwister, welche sich verlässlich gegen die Verbote der Eltern verbünden, machen diese ordnungs- und sinnprovinz-verlagernden Transformationen ebenso deutlich, wie die zahlreichen Gemeinschaften, welche sich aus dem Credo des „Der Feind meines Feindes ist mein Freund“ verstehen lassen, auch ganz ohne Absprache und Austausch. Und auch hier gilt, dass die Fremdheit ihre Problematik nicht dadurch einbüßt, dass ihr vermeintlicher Grund angegangen wird. Vielmehr wird die Fremdheit umgänglich und handhabbar. Die Bedingungen und die Entscheidung für die Zusammenkunft, in der Arendt das Reden und Handeln in gegenseitiger Sichtbarkeit zum neuralgischen Punkt des Politischen erhoben hat, ist so selbst schon eine Weise vergemeinschaftender Bewältigung und nicht erst ihre Bedingung.⁵⁸² In Arendts Öffentlichkeit treten wir gerade nicht mit festen und fertigen Identitäten ein, sondern erscheinen uns in einer Freiheit und Einzigartigkeit des Selbst, welches selbst- sowie fremd-auferlegte Zuschreibungen im Zusammenkommen transzendiert.⁵⁸³ Im Übergang von der alltäglichen Einstellung in die politische (und auch religiöse) Zusammenkunft wird die Fremdheit des lateralen Anspruchs transformiert und als Objekt einer neuen gemeinsamen Ordnung handhabbar.

Die Fremdheit innerhalb der *repräsentierenden Begegnung* macht es uns besonders leicht, da sie als Fremdheit gegenüber Sinninhalten, Umgangsformen und Überzeugungen eine bereits abgelaufene Transformation hin zu den Inhalten einer Sinnprovinz darstellt. Wir hatten festgehalten, dass die repräsentierende Fremdheit in unbekannten Symbolen, Flaggen oder Werkzeugen maßgeblich auf uns und unsere Orientierung gegenüber den Dingen zurückgeht. Der fremde Umgang und der ihm inhärente Entzug drücken sich als innerer Horizont der Dinge aus. Wenn diese als „Träger“ fremder Überzeugungen erscheinen, ist der Prozess der Wandlung schon im vollen Gange. Dass eine gemeinsame Ausbildung solch eines *Ihr der Fremdheit* wesentlich zur Gemeinschaftlichkeit beiträgt

⁵⁸²Vgl. Butler 2018.

⁵⁸³Vgl. Arendt 2011, S. 165.

oder im Falle von unterschiedlicher Sinngenese und Typisierungen Gemeinschaftlichkeit verhindern kann, ist besonders im Kontext hermeneutischer Analysen zur Rolle von Feindbildern deutlich festgehalten.⁵⁸⁴ Beschränken wir uns nicht nur auf Sinninhalte, lässt sich auch hier allgemeiner von der gemeinsamen Ausbildung von Ordnungsgrenzen sprechen, sowie deren Rückwirkung und Rückführung in affektive Fremdheit. Nicht der eigentliche Inhalt, sondern die in ihm repräsentierten Grenzen des Handelns und Urteilens stiften den gemeinsamen Ort in einer geteilten Lebenswelt. Dabei kann sich die repräsentierende Fremdheit von Dingen oder typischen Verhalten in der Zusammenkunft verändern, wenn es beispielsweise zu gemeinsamen Schwellenerfahrungen kommt oder uns vermeintlich vertraute Umgangsformen des Alltags im religiösen oder politischen Kontext fremd werden. Die Fälle, in denen sich aus der erfahrenen Fremdheit heraus neue Ordnungen des fremden Verhaltens etablieren, sind für die Analyse gesellschaftlicher Konflikte besonders spannend. Das Spannungsverhältnis zwischen dem „das macht mensch halt so“ und „wie gehen wir es jetzt an?“ ist für die resultierenden Konflikte paradigmatisch. Im gemeinsamen Fehlen oder Teilen der Fremdheit erfahren wir die Welt als affektiven Index möglichen und nötigen Verhaltens. Hier befinden wir uns schon mit einem Bein im Transformationsprozess der Vertrautheit, da der Schritt zu einer gemeinsamen Praxis schon halb gegangen ist. Wir haben im vorangegangenen Kapitel die Fremdheit und Vertrautheit in den konstitutiven Ausgangspunkten des Zwischenraums gemeinsamen Handelns unterschieden. Der Subjekt-Pol der Mitakteur:innen stellte die Quelle der Fremdheit dar, der Ich-Pol hingegen die Grundlage der Vertrautheit. Nun lässt sich auf die Transformation hin eine weitere Unterscheidung anführen, welche Fremdheit und Vertrautheit ins Verhältnis setzt. Anders als in der Wiederholbarkeit bewährter Vertrautheit ist in der Kompensationsleistung gegenüber der Fremdheit die resultierende Struktur unabhängig vom Fortbestand der erfahrenen Fremdheit. Hieraus lässt sich auch die besondere strukturelle Rolle der problematischen Situation in der gemeinsamen Sinngenese bei Schütz verstehen, die der Ausbildung eines routinierten Umgangs vorausgeht.⁵⁸⁵ In der Bewältigung verschwindet die Fremdheit nicht, sondern drückt sich in und an anderen und umgänglicheren Ansprüchen aus. Ist der Transformationsprozess abgeschlossen, benötigt es die paradigmatische *Fremderfahrung* nicht mehr, welche die Transformation initiierte, damit die jeweilige Bewältigung in die Erfahrungsweise zurückwirken kann. Die darauffolgenden und aufbauenden Prozesse der Bewährung sind demnach abhängig von der transformierten Sedimentierung in der Sinnprovinz und dem Erkenntnisstil. Sie bleiben jedoch nur kontingent gegenüber der ursprünglich erfahrenen Fremdheit, welche die Bewältigung „initiierte“. Dies ist analog zum Trauma der Psychoanalyse und dessen Ausgangspunkt in der Fremdheit. Dabei sind Formen des Meidens und Ausblendens durch einen bewältigenden Orientierungs-Prozess ebenso wesentlich für Gemeinschaftlichkeit wie eine bewältigende Fokussierung, Zentrierung oder Fetischisierung der Fremdheit. Das jeweilige resultierende Verhalten drückt sich selbst als Widerfahrnis aus und öffnet sich einer weiteren ko-pathisch–ko-responsiven Analyse

⁵⁸⁴Vgl. u. a. Ahmed 2014.

⁵⁸⁵Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 173–192.

der Erfahrungsweise, in der sich neue Ansprüche einer Bewältigung öffnen. Auch hier ist der Verlauf der Ereignisse im Saint-Antoine-Viertel von Paris, konfrontiert mit dem möglichen Einmarsch der Truppen Ludwig XVI. am 14. Juli 1789 und den weitreichenden Folgen für Europa und die Welt, paradigmatisch. Und auch hier wird deutlich, dass sich Gemeinschaftlichkeit nie nur aufgrund von Bewältigungsprozessen etablieren kann, sondern erst in der Bewährung ausgehend von einer gemeinsamen Praxis die nötige Dauerhaftigkeit ausbildet.

Für den Fortbestand der Vertrautheit ist eine wiederholbare Bewährungssituation – anders als bei der Bewältigung – maßgeblich. So kann eine religiöse Überzeugung aufgrund einer existenziellen Epiphanie über diese Epiphanie hinaus weiterbestehen, indem sie sich in wiederholter gemeinsamer Praxis bewährt. Dies zeigt sich auch in der Ausbildung einer politischen Ideologie aufgrund von geteilten Diskriminierungserfahrungen. Umgangs- und Interaktionsformen, Typisierungen und ganze Sinnprovinzen, welche sich ausgehend von der Bewältigung etabliert haben, benötigen eine wiederholte Bewährung in neuen oder angepassten Kontexten. Hierin erklärt sich der funktionale Unterschied zwischen der wiederholten Bewährung in wiederkehrenden Festen und Riten, welche im starken Kontrast zu Riten des Übergangs von einem zum anderen Lebensabschnitt stehen. Der Orientierungswechsel lässt sich aus einer einmaligen Bewältigung heraus verstehen, wohingegen sich eine Einstellung, die sich in der Vertrautheit des eigenen Verhaltens nachzeichnen lässt, erst in der wiederholten Bewährung etablieren kann. Selbstverständlich kann es passieren, dass sich auch innerhalb einer wiederkehrenden Zusammenkunft neue Ansprüche öffnen und Fremdheit transformiert wird, jedoch ist es auch hier der Fall, dass es darauffolgend keiner Wiederholung bedarf, damit die jeweilige Strukturierung der Fremdheit fortbesteht. *Die Bewältigung intersubjektiver Fremdheit bleibt als setzende Orientierung auf die geteilten Ansprüche und gemeinsame Ansprechbarkeit reduziert.*

Die unterschiedlichen Fremdheiten in der frontalen, lateralen und repräsentierenden Begegnung sind in der Bewältigung nicht klar separiert, sondern gehen in den vielfältigen Transformationsprozessen fließend ineinander über. Es lassen sich einige wesentliche Merkmale der performativen Vergemeinschaftung ausweisen, welche auf die Transformation von Fremdheit in der Bewältigung zurückgeführt werden können.

Vergemeinschaftung aufgrund von Bewältigung

Vergemeinschaftende und performative Bewältigung ist als Transformationsprozess der Fremdheit zu verstehen, welcher von einer Erfahrungsweise auf die Erfahrungsstruktur hin eintritt. Die Erfahrungsweise lässt sich durch eine ko-pathisch-ko-responsive Analyse nachvollziehen. Die Strukturierung ist insbesondere, aber nicht ausschließlich, in Sinnprovinzen, Ordnungen und Erkenntnisstilen nachvollziehbar. Situationen der Bewältigung betreffen das ganze Spektrum intersubjektiver Fremdheit. Erfolgreiche Bewältigung bedarf keiner Wiederholung für einen Einfluss auf die Erfahrungsstrukturierung. Der Prozess der Vergemeinschaftung kann dann als erfolgreich gelten, wenn er in eine *gemeinsame* Orientierung und in *analoge* Verhaltensweisen aufgrund der jeweiligen Erfahrungsstruktur mündet. Das gemeinsame Verhalten ist unabhängig von der Deckungsgleichheit der explizit reflexiven und affektiven Strukturierungen der einzelnen sozialen Akteur:innen. Es bedarf keiner identischen Einstellungen, Erkenntnisstile, Motive, Relevanzen, Sinninhalten und Typisierungen, sondern ausschließlich eines gemeinsam orientierten Verhaltens, welches diese Sinn-Gemeinsamkeiten nahelegt.

In unserer Darstellung vergemeinschaftender Bewältigung bleiben wir streng der phänomenologischen Analyse individueller Erfahrungen verbunden. Es stellt sich nicht die Frage nach der Wirklichkeit einer gemeinsamen Welt, sondern die der Erscheinungsweise einer Welt als gemeinsame aufgrund des menschlichen Vermögens, Fremdheit zu kompensieren. Zudem ist die Betrachtung weitestgehend neutral gegenüber gesellschaftlichen Systematisierungen, auch wenn sich das Arbeitsmaterial maßgeblich aus mitteleuropäischen und westlichen Widerfahrnissen speist. Wie sich Überzeugungen ausbreiten, welche gesellschaftlichen Funktionszusammenhängen Handeln motiviert oder welche Rolle die Historizität der Gemeinschaft spielt, bleibt in unserer Analyse weitestgehend offen. Wir bewahren im Sinne unserer sozialtopologischen Epoché den nötigen Abstand zu explizitem sozialem Sinn und widmen uns den strukturellen Voraussetzungen des Handelns, welche eine Orientierung für den Ablauf von sozialen Verhalten stellt. Als engstirnige Phänomenolog:innen bleibt uns für die methodische Grundlegung nur der jeweils eigene Ort sozialer Akteur:innen sowie die Nähe und Gerichtetheit gegenüber anderen sozialen Akteur:innen. Es ist augenscheinlich, dass die Vielzahl an Beispielen und Zusammenhängen, die wir zur Verdeutlichung herangezogen haben, nicht in den jeweiligen Prozessen der Bewältigung voll aufgehen. Zahlreiche weitere paradigmatische Situationen werden in den nächsten beiden Teilen dieses Textes herausgearbeitet, *Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung* und *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung*. Bevor wir uns jedoch an einer ausführlichen Anwendung der Transformation der Fremdheit in der Bewältigung versuchen, wollen wir einige neuralgische Punkte der Bewährung und der Sedimentierung von Vertrautheit herausarbeiten.

2.5.2 Bewährung

So wie wir auch die Vertrautheit erst von der Fremdheit her bestimmt haben, gründen wir die Bewährung in der vorangegangenen Bewältigung. Anders als bei der Bewältigung problematischer Situationen sind die Prozesse der Bewährung jedoch deutlich subtiler. Im Vertraut-Werden erfährt das Ding, mit dem wir vertraut werden, immer weniger thematische Aufmerksamkeit und driftet in den Hintergrund der Erfahrung. Der sichere Tritt, der routinierte Ablauf einer Bewegung oder Objekte des Umgangs fallen einem in der Handlung nicht mehr als problematische und zu bedenkende Gegenstände ins Auge und werden Teil einer Routine.⁵⁸⁶ Indem sich der Umgang erfolgreich wiederholt, schleift er sich ein und wird Teil der Erfahrungsstrukturierung als Verhalten-Können, als habituierte Bewegungen, typische Einstellungen, Grenze der Zuschreibung und nicht zuletzt in Form von Sinninhalten, denen abgeschlossene Sinnprovinzen entsprechen. Ebenso zeigt sich die Vertrautheit in der *Sicherheit im Umgang* bei voller Aufmerksamkeit, wie in der vertrauten Bewegung der Passannahme oder in der vertrauten Liebesbeziehung. Wie die Unterscheidung von Bewältigung und Bewährung schon ankündigt, wird etwas Fremdes *im* Umgang mit dem Anspruch bewältigt, etwas Vertrautes bewährt sich jedoch *als* Umgang und zeigt sich an diesem. Hier offenbart sich eine Eigenständigkeit des Verhalten-Könnens gegenüber den erfahrenen Ansprüchen und ihrer Fremdheit, was jedoch nicht als Unabhängigkeit missverstanden werden darf. Bewältigt wird das Pathisch-„Äußere“ einer Situation im Auf-uns-zu-Kommen, wohingegen sich die Verhaltensweisen als „inneres“ Vermögen bewähren. Mit der Verkehrung der Vorzugsrichtung, also der Frage, inwiefern von der Response her das Pathos verständlich wird, verändert sich das eigentliche Objekt, an dem die Vertrautheit ihre Wirkung entfaltet. Ein kurzes Beispiel macht dies anschaulich: Wenn mir eine Sprache fremd ist, dann erscheint das gesprochene Wort mit Fremdheits-Akzenten besetzt. Wenn mir eine Sprache jedoch vertraut ist, dann ist mir das gesprochene Wort in dem Sinne vertraut, dass nicht das Wort, sondern mein Umgang das affektive „Objekt“ des Vertrauens ist. Vertrautheit zeigt sich nicht an dieser oder jener Vokabel, sondern an der Möglichkeit des Formulierens.

Insbesondere im Anschluss der Bewährung an die Bewältigung kann die korrelative Beziehung von Fremdheit und Vertrautheit veranschaulicht werden. Denn auch wenn sich das vertraute Formulieren nicht ohne die Fremdheitsgrade der Worte denken lässt, so ist in jeglicher Fremdheit des Wortes unser Umgang appräsentiert, in dem das potenzielle Unvermögen des Umgangs im Fremdheits-Affekt mit-thematisch wird. Auch wenn die Affekte nie „rein“ in der Erfahrungsweise auftreten, kommt die Vorzugsrichtung von der Response auf das Pathos bei der Vertrautheit zur vollen Geltung. Dies lässt sich insbesondere an dem Prozess der Sedimentierung von Vertrautheit nachzeichnen. Im Sinne der Diastase verändert sich der gesamte Widerfahrnis-Charakter, da der jeweilige fremde Anspruch nicht unabhängig von der Umgänglichkeit gedacht werden kann, die sich in der Vertrautheit ausdrückt und den Horizont unserer Erfahrung bestückt.

⁵⁸⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 173–192.

Wir hatten zu Beginn des Kapitels *Ich-Pol als Fundament der Vertrautheit* bereits eine Unterscheidung von Bewältigung und Bewährung vorgeschlagen, die dieser Charakterisierung entspricht. Wo die *Bewältigung* pathisch-affektive Fremdheit adaptiert, stellt die *Bewährung* eine Adaption von Verhaltens- und Erfahrungsweisen dar. Die wiederholte erfolgreiche Anwendung drückt sich für den:die soziale:n Akteur:in in affektiver Vertrautheit aus. Wichtig ist hierbei, dass die Bewährung nicht auf die Vertrautheit als Ergebnis abzielt, so wie auch die Bewältigung nicht die Fremdheit selbst, sondern das „Was“ der Fremdheit bewältigt und umgänglich macht. Die Vertrautheit stellt demgegenüber für uns die wesentliche Erscheinungsweise von *Verhalten* dar, in der sich der erfolgreiche oder misslungene Umgang gegenüber dem „Was“ affektiv ausdrückt.

Auch für die Bewältigung greifen wir auf die Unterscheidung von frontaler, lateraler und repräsentierender Begegnung zurück, um das Feld intersubjektiver Widerfahrnisse abzustechen. Im Ausgang von der Bewältigung stellen die darin auftauchenden problematischen Situationen den ersten Schritt der Bewährung dar. Maßgeblich für die Selbstverständlichkeit im Umgang mit Dingen und Menschen, durch den sich die Vertrautheit als handlungsbegleitenden Affekt auszeichnet, ist die *Wiederholbarkeit* des Verhaltens. Die sich darin ankündigende Dauerhaftigkeit ist nicht nur für die Heimwelt wesentlich und begründet die besondere gesellschaftliche Rolle des Status quo, sondern vermittelt auch die Dauerhaftigkeit der Gemeinschaft. Anders als im Umgang mit Werkzeugen oder Institutionen zeichnet sich die gemeinschaftliche Dauerhaftigkeit durch eine Offenheit in die Zukunft aus. Das Ziel der folgenden Untersuchung ist es, die scheinbar widersprechende Verschränkung von Offenheit und Wiederholbarkeit der gemeinsamen Praxis nachzuzeichnen, durch die sich Gemeinschaftsgefühl auszeichnet. Wir folgen der Staffelung aus dem Kapitel der Vertrautheit und beginnen mit den Begegnungen, in denen der:die Andere in Dingen, Idealen und Konventionen repräsentiert ist. Die laterale Begegnung wird den Großteil der Untersuchung bestimmen. Doch kommt unsere Unterscheidung der Begegnungen in der Rückwirkung der Habitualisierungen und Sedimentierungen zum Tragen, da die laterale Begegnung weit über sich hinaus ihre Wirkung entfaltet. Hier klären wir mithilfe *koordinierter* Bewährungsprozesse, wie sich eine Teilhabe an Einstellung verstehen lässt, ohne damit die Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte aufzuweichen. Die frontale Begegnung stiftet demgegenüber in der Bewährung maßgeblich persönliche Beziehungen, die sich für unsere Analyse von Zusammenkünften nur schwer vereinheitlichen lassen. Glücklicherweise wird die Vertrautheit mit der eigenen Rolle zwar in frontaler Begegnung thematisch, ist jedoch maßgeblich in der lateralen Begegnung gestiftet. Mit diesem ersten Überblick wollen wir uns nun den Bewährungsprozessen in der repräsentierenden Begegnung widmen.

Wir können die Bewährung an zwei Punkten „innerhalb“ der repräsentierenden Begegnung ausweisen. Zum einen kann die Bewährung in den Momenten einsetzen, in denen der:die Andere nur in den Dingen repräsentiert ist. Zum anderen kann sich die Bewährung in Verhaltensweisen und Überzeugungen *ausdrücken*, die nicht auf eine:n konkrete:n Andere:n zurückgehen und als typisches Verhalten erscheinen. Die erste Variante können wir an der

Eremitin verdeutlichen. Anschließend werden wir uns den Bewährungs-Prozessen widmen, die innerhalb der repräsentierenden Begegnung maßgeblich ihre Wirkung entfalten, jedoch auf allen Ebenen intersubjektiver Begegnung gestiftet werden. Im Begriff des *Habitus*⁵⁸⁷ von Pierre Bourdieu ist dieser Zusammenhang deutlich festgehalten.

Wenn wir von der Vertrautheit in der repräsentierenden Begegnung ausgehen, besprechen wir maßgeblich das unbelebte Umfeld und das lebensweltlich orientierte Verhalten in diesem. Wenn der Affekt des Schmerzes oder der Freude vormals noch als „mein“ Affekt erschien, lässt sich die Mitanwesenheit vom Handeln-in-die-Welt nicht loslösen.⁵⁸⁸ Diese Situation hatten wir von der Sozialität der Eremitin ausgehend bereits entwickelt, auf die uns Hannah Arendt hingewiesen hat: „Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.“⁵⁸⁹ Die Rolle des:der Anderen war hier darauf beschränkt, dass der Raum sich als potenzielles Umfeld des:der Anderen und damit auch als potenzieller Zwischenraum dargestellt hat. Schütz radikalisiert diese inerte Vergesellschaftung und bestimmt sie als Möglichkeit des Erfahrens überhaupt: „Auch allein ist jedermann in Gesellschaft, sofern er sich nur an etwas erinnert, etwas für die Zukunft plant, mit sich selbst spricht. Der vergesellschaftete Mensch ist eine Vorgegebenheit der Welt- und Selbsterfahrung, nicht erst eine theoretische Konstruktion.“⁵⁹⁰ Ausgenommen von besonderen Erfahrungen der Heimsuchung zeigt sich diese Potenzialität des:der – fremden und eigenen – Anderen an den Dingen, mit denen wir einen vertrauten Umgang pflegen. Der:die Andere ist Teil des *äußeren Horizonts* dieser Dinge und wird als eigenes Sein neben diese in die Welt gesetzt, als vergangenes oder zukünftiges Ich wie auch als potenziell andere Akteur:innen, was Husserl in der Indexikalität der Lebenswelt festgehalten hat.⁵⁹¹

Aber auch die Prozesse der eigenen Bewährung haben den:die Andere:n zum äußeren Horizont und werden potenziell geteilt. Von der Wegfindung über das Jagen oder Beeren-Sammeln bis zum Schreiben akademischer Texte, dem Entwerfen von Teilchenbeschleunigern oder dem Entdecken mathematischer Beweise werden Dinge in der eigenen Vertrautheit auch potenziell anderen in dieser Weise vertraut. Hier kommt es zu einer überraschenden Folge der pragmatischen Auslegung von problematischen Situationen.⁵⁹² Denn es gibt für soziale Akteur:innen in der Regel keinen Anlass, andere Umstände des Vertraut-Werdens zu erkunden, sobald die Situation bewältigbar geworden ist. *Ohne besonderen Anlass wird der Kontext der eigenen Vertrautheit auf Mitmenschen und Zeitgenoss:innen selbstverständlich übertragen.* Wenn wir einen vertrauten Umgang mit dem Werk von Hegel miterleben, dann gehen wir wie selbstverständlich davon aus, dass dieser Umgang in einem Universitäts-Seminar etabliert wurde. Und auch private Bewährungen, wie das Üben eines

⁵⁸⁷Vgl. u. a. Bourdieu 2016, S. 277–283.

⁵⁸⁸Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 543 f.

⁵⁸⁹Arendt 2011, S. 27.

⁵⁹⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 542.

⁵⁹¹Vgl. u. a. Hua VI, S. 111, 175 f., 188 ff.

⁵⁹²Schütz und Luckmann 2017, S. 169–172.

Instruments, werden anderen Akteur:innen selbstverständlich zugesprochen. So kann sich unabhängig von gelebter Mitanzwesenheit eine *gängige Praxis* etablieren, paradigmatisch im „das macht mensch so (nicht)“. Dies steht in keinem Konflikt damit, dass natürlich in den allermeisten Fällen Formen der Anleitungen, des Trainings und der Routinebildung in lateraler Begegnung geschieht.

Aber anders als wir es in der Bewältigung charakterisiert haben, ist der bewährte Umgang mit der Welt nicht notwendig von der Verdopplung im Blicke des:der Anderen betroffen. So kann auch in Einsamkeit etwas eingeübt werden, um eine Situation der unmittelbaren Wechselseitigkeit vorzubereiten und sich damit mehr oder minder „vertraut“ zu machen. Diese Formen der Bewährung sind so tief in uns eingeschrieben, dass sie in der Aufregung vor dem ersten Kuss beim zweiten Date oder vor einem wichtigen Vortrag uns in imaginierten Bewährungs-Prozessen den Schlaf rauben können. Und selbst wenn die zukünftige Wechselseitigkeit nicht das Ziel der wiederholten Bewährung ist, wie wir es beim Lesen eines Buches, dem Hören von Musik oder dem Spielen eines Spiels beobachten können, so können diese Prozesse des Vertraut-Werdens dennoch Grundlage einer gemeinsamen oder organisierten Praxis werden, paradigmatisch an den jeweiligen Fan-Kulturen. Wenn also Bewährungen in bloß repräsentierender Begegnung keinen Prozess performativer Vergemeinschaftung darstellen, da sie der erfolgreichen Wechselseitigkeit entbehren, spielen sie eine wesentliche Rolle für die Situationen, in denen wir uns aufgrund selbstverständlichen Verhaltens und unproblematischer Koordination mit anderen verbunden fühlen. Auch in Einsamkeit etabliert sich eine vertraute Einstellung, jedoch bleibt sie auf die Welt beschränkt. Hier bleiben wir für den Ausgangspunkt aller *intersubjektiven* Verhältnisse ganz Schützianer, da wir annehmen, „wechselseitig unmittelbares Handeln (sei) als die Grundform gesellschaftlichen Handelns zu betrachten“⁵⁹³. Am Beispiel einer Wandergesellin wollen wir zwei Kontexte hervorheben, die die repräsentierende Bewährung typischen Verhaltens auszeichnen.

Eine Zimmermanns-Gesellin auf Walz hat eine hohe Vertrautheit mit Hammer und Säge, da sie im wiederholten und erfolgreichen Umgang mit diesen vertraut wurde. Da sie sich auf Wanderschaft befindet, erlebt sie zusätzlich zahllose andere soziale Akteur:innen im Umgang mit Hämmern und Sägen. Die Rahmenbedingungen der eigenen Vertrautheit werden anderen Akteur:innen wie selbstverständlich zugesprochen, wenn sie einen vergleichbaren Umgang mit dem Hammer und der Säge bei anderen sozialen Akteur:innen beobachtet. Dabei bleibt die Erfahrung weiterhin informiert vom jeweiligen Erkenntnisstil und den sinnprovinz-spezifischen Sinninhalten. So werden den anderen Akteur:innen die gleichen Motive zugesprochen, die in ihrem Vertraut-Werden vorherrschten. Wenn die Wandergesellin demnach eine besonders geeignete Werkzeugwahl bei einer anderen Person beobachtet, geht sie davon aus, dass die Vertrautheit im Kontext von Lohnarbeit entwickelt wurde und gerade im Erkenntnisstil der Berufseinstellung angewandt wird. Diese

⁵⁹³Schütz und Luckmann 2017, S. 556.

Einschätzung bleibt dabei so unbestimmt, so unbestimmt das Wissen der Gesellin ist.⁵⁹⁴ Trägt die Person die Kluft der Wandergesell:innen, ist die Zuschreibung der jeweiligen Bewährungsprozesse spezifisch, handelt es sich hingegen um Alltags- oder Arbeitskleidung, so bleibt der äußere Horizont fremden Verhaltens als „gelernt in Lohnarbeit“ zwar erhalten, ist aber verhältnismäßig unbestimmt. Auch die akademisch-ausgebildete Restauratorin oder Archäologin, welche sich mit dem Werkzeuggebrauch als Wissen selbst beschäftigte und daran ihren Umgang entwickeln konnte, erscheint in unmittelbarer Beobachtung der Gesellin zunächst als dienstleistende Lohnarbeiterin. Und diese „Projektion“ von Bewährungsprozessen wirkt sogar im Ausschluss. Sollte eine Personen in Arbeitskleidung ein Werkzeug wählen, welches der Gesellin als weniger geeignet erscheint, wird ihr die Erfahrung des Hämmerns und Sägens in Lohnarbeit generell abgesprochen. Dies ist auch dann der Fall, wenn die Gesellin keine Gründe oder Anzeichen angeben kann, warum nicht auch dieses Werkzeug gewählt werden könne. So ist der bewährte Umgang mit Dingen in der Welt im engeren Sinne kein Wissen oder Urteil, auf das die Gesellin in der Erfahrung von Mitakteur:innen zurückgreifen kann, folgt jedoch der gleichen „inneren Logik“ wie sedimentierte Sinninhalte und der Bestimmtheit von Wissensselementen, die Alfred Schütz entwickelt hat.⁵⁹⁵

Solange wir uns auf die repräsentierende Stiftung von Vertrautheit begrenzen,⁵⁹⁶ ist das eigene Responsorium und seine Vertrautheit die Grundlage jeglicher Fremdeinschätzung des Umgangs. Dies ist besonders für Emotionen, aber auch Affekte wie Schmerz oder Ekstase wichtig, da sich diese durch eine grundlegende Privatheit auszeichnen und wesentliche Erfahrungsaspekte nur am eigenen Leib erfahren werden. Im miterfahrenen Umgang mit Wut, Freude, Trauer usw. wird auf Mitakteur:innen die eigene Erfahrung jedoch nicht einfach projiziert. Die eigene Bewährung und die Vertrautheit im Umgang mit den Emotionen wird im jeweiligen Grad der Bestimmtheit miterfahren und appräsentiert, ganz ähnlich zur bloß hämmernden Lohnarbeit oder der spezifischen Lehrzeit auf der Walz. Auch hier wollen wir darauf hinweisen, dass in der bloßen Beobachtung oder Miterfahrung die Vergemeinschaftung noch nicht eintritt. Aber dass die Appräsentation eigener Bewährungsprozesse – im jeweiligen Grad der Bestimmung – einen wichtigen Einfluss auf gemeinsame Praxis und die vergemeinschaftende Teilhabe an einer Einstellung hat, zeichnet sich hier schon deutlich ab. Am Begriff des Habitus können die Folgen der gesellschaftlichen Strukturierung gut verdeutlicht werden, auch wenn sich bei diesem die Sedimentierung von Vertrautheit nicht auf die repräsentierende Begegnung beschränkt. Als Habitus hingegen, als diese oder jene generalisierte Praxis, handelt es sich um eine Rückwirkung auf die Erfahrungsweise in der

⁵⁹⁴ Hier nehmen wir auf eine grundlegende Einsicht der Sozialphänomenologie Bezug, vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 36: „Der Wissensvorrat des lebensweltlichen Denkens ist nicht zu verstehen als ein in seiner Gesamtheit durchsichtiger Zusammenhang, sondern vielmehr als eine Totalität der von Situation zu Situation wechselnden Selbstverständlichkeiten, jeweils abgehoben von einem Hintergrund der Unbestimmtheit.“

⁵⁹⁵ Ebd., S. 208–216.

⁵⁹⁶ Diese Einschränkung ist darin begründet, dass wir die Sedimentierung und Habitualisierung aufgrund von Interaktionen in der lateralen Begegnung gesondert besprechen.

repräsentierenden Begegnung, da sich die Erfahrung eines Verhaltens *als* Habitus im „so macht das mensch (nicht)“ ausdrückt.

Was wir in der Vertrautheit mit der generalisierten Praxis des „mensch“ bereits besprochen haben, findet im Habitus sein gesellschaftlich differenziertes Pendant. Zudem ist uns ein bereits etablierter Begriff in der Gegenüberstellung zu den Wissenselementen gegeben, der das Verhalten und seine Vertrautheit in den Mittelpunkt rückt, auch wenn Bourdieus Fokus auf die Gesellschaft mit unserer Frage nach der Vergemeinschaftung andere Problemräume ausleuchtet. So ist ihm zufolge die Vertrautheit mit sozialen und kulturellen Kontexten ein distinktives Merkmal, mit dem sich soziale Akteur:innen in der Gesellschaft behaupten.⁵⁹⁷

In der Statur, der Haltung, dem angenehmen Äußeren, dem Auftreten, der Diktion und der Aussprache, in den Umgangsformen und Einstellungen und insbesondere dem Geschmack drücken sich Lebensarten aus, welche in intersubjektiven Begegnungen eine wesentliche Rolle für die zugeschriebene Zugehörigkeit spielen. Diese Vertrautheit stellt er sogar im Kontrast zum „schulischen“ Wissen und unserem Umgang mit diesem, demgegenüber es mehr „auf *Selbstsicherheit* oder *Fingerspitzengefühl*, ja selbst noch auf den Wissenslücken kaschierenden Bluff ankommt“⁵⁹⁸. Diese Einschätzung hat eine nicht zu leugnende Evidenz. Bourdieus Fokus auf den:die Akteur:in in der Gesellschaft hat für uns jedoch zur Folge, dass wir den Habitus nicht als systematischen Begriff übernehmen können. Wir wollen demgegenüber mit seiner Hilfe Rückwirkungen der Erfahrungsstrukturierung hin auf die Erfahrungsweise in ihrer Vertrautheit skizzieren, die für die Vergemeinschaftung eine wesentliche Rolle spielen. Denn am Habitus werden Prozesse der Bewährung deutlich, in denen sich Klassen- und Ständezugehörigkeit aufgrund des vertrauten Umgangs *repräsentiert*.

Dabei finden sich zwei Kontexte der Bewährung auch im Habitus begriffen, die wir an der Situation der Wandergesellin schon verdeutlichen konnten. In der Bewährung ist nicht nur die verallgemeinernde Typisierbarkeit von Verhalten gefasst, sondern aufgrund dieser ist es ebenso möglich, dass an den Mitakteur:innen Unterschiede in der Einstellung appräsentiert werden. So macht Bourdieu auch für den Habitus explizit, dass er „*Erzeugungsprinzip* objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis und *Klassifikationssystem* (principium divisionis) dieser Formen“⁵⁹⁹ darstellt. Wo wir in unserer Untersuchung der gängigen, gemeinsamen und organisierten Praxis und den möglichen Konflikten von Verhalten auf die Begegnung hin zurückfragen, wird bei Bourdieu das Verhalten in seiner Stilhaftigkeit selbst abgebildet. Nicht die Orientierungen und Einstellungen werden geteilt, sondern das explizite Verhalten als Teil eines Lebensstils, in dem sich die soziale Welt in ihrer Abstufung repräsentiert.⁶⁰⁰ Der Habitus beschreibt das soziale Miteinander aus einer gesellschaftstheoretischen Vogelperspektive und zeigt, inwiefern sich typisches Verhalten, Vertrautheit und Bewährung an expliziten Verhaltensweisen in einer Gesellschaft nachvollziehen lassen. Auch

⁵⁹⁷Bourdieu 2016, S. 159.

⁵⁹⁸Hervorh. im Original, ebd., S. 159.

⁵⁹⁹Hervorh. im Original, ebd., S. 277.

⁶⁰⁰Ebd., S. 278.

wenn die Zugehörigkeit oder der Konflikt bei Bourdieu an zahlreichen Stellen thematisch wird, sind die Prozesse der Gemeinschaftsbildung nicht ausformuliert. Der Habitus nimmt als „Abstraktion des Verhaltens“ eine ähnliche strukturierende Funktion ein, wie wir sie mit den Sinnprovinzen und dem Erkenntnisstil für die Erfahrungsweisen vorschlagen. Als *gesellschaftliche* Typisierung von Verhaltensweisen beschreibt er die systematischen Unterschiede zwischen Praxisformen, die es uns möglich machen, diese in Lebensstilen zusammenzubringen.⁶⁰¹ Hierbei verweist Bourdieu – leider ohne Referenz – auf Max Weber und dessen Bestimmung einer Stilhaftigkeit des Lebens, die nach Bourdieu nicht Grund, sondern die Folge des Habitus ist. Zumindest in *Wirtschaft und Gesellschaft* kommt die Stilhaftigkeit des Lebens nur im Kontext der Ständegesellschaft zu Wort und wird auf diese bestehende Differenzierung zurückgeführt.⁶⁰² Auch wenn wir diese philosophische Nebenstraße an anderer Stelle weiterverfolgen müssen, scheint der Zusammenhang zwischen der kontingenten Bewältigung des Alltags und der gesellschaftlichen Differenzierung aufgrund spezifischer Bewährungsprozesse einer ausführlichen Investigation wert zu sein. Der Habitus bietet sich in Kontexten der Bewährung trotz seines Ziels in der Gesellschaft als veranschaulichender Brückenbegriff deshalb an, da ihm die Teilhabe und die Sozialität von Verhalten selbst eingeschrieben sind. Er drückt einen Funktionszusammenhang für das *Wiedererkennen* aus, welcher gleichzeitig allgemeiner und spezifischer als der Begriff der Typik und deren Vertrautheit ist. Schütz hat nicht umsonst den Zusammenhang zwischen Typik und Vertrautheit an dem Wiedererkennen veranschaulicht.⁶⁰³ Der Habitus ist demgegenüber allgemeiner, da er für die Sedimentierung von Vertrautheit über den Gedächtnisbereich und den Wissensvorrat hinausgeht und auch leibliche und inkorporierte Aspekte der Erfahrung abzubilden vermag. Dabei schließt er unbelebte Dinge von der Analyse nicht aus, da der Habitus jene als *Eigenschaften* und „Objektivierung“ der Praxis darzustellen vermag und als deren *einheitsstiftendes Erzeugungsprinzip* mit deren Umgang vereint.⁶⁰⁴ Ein besonderes Augenmerk wirft Bourdieu dabei auf ästhetische Ansprüche an den Umgang. Demnach ist der Geschmack an Kunst und spezifischen Gemälden, Büchern, an Zigaretten, dem Mobiliar und der Kleidung bei Schütz auf die bloße Kontingenz des wiederholbaren Auftretens eingeschränkt. Bei Bourdieu ist es mit dem Habitus möglich, die Vielzahl distinguierender Aspekte als Ausdrucksintention ein und desselben Lebensstils nachzuvollziehen. Der sich darin ausdrückende Geschmack steht im bestimmenden Zusammenhang zur jeweiligen Zugehörigkeit. Es drücken sich in ihm die Neigungen und die Fähigkeiten aus, sich diese und nicht andere Dinge und Verhaltensweisen anzueignen. Wir erkennen hierin keine bloße Typik wieder, mit der wir in den jeweiligen Bestimmungsgraden vertraut sind, sondern eine typische Vertrautheit, die eine Einstellung zur Welt ausdrückt. Für das Erkennen von Individuen ist dies auch bei Schütz schon angelegt, doch

⁶⁰¹Bourdieu 2016, S. 278.

⁶⁰²Vgl. Weber 1922b, S. 637: „(A)lle ‚Stilisierung‘ des Lebens, in welchen Aeüßerungen es auch sei, ist entweder ständischen Ursprungs oder wird doch ständisch konserviert.“

⁶⁰³Schütz und Luckmann 2017, S. 203.

⁶⁰⁴Bourdieu 2016, S. 282 f.

lässt dessen Strukturierung vom Subjekt *direkt* zur Teilhabe des Wissens nicht zu, die „Familienähnlichkeit“ an den Bewährungsprozessen zu messen, welche sich gesellschaftlich differenzieren.

Hier konvergiert der Habitus eindeutig mit unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinz. Die unterschiedlichen Sinnprovinzen der Freizeit, aber auch die der Politik und Religion gehen vom gleichen Bewältigungs-Anspruch in der alltäglichen Einstellung aus. Jedoch bewähren und etablieren sich unterschiedliche Formen des Umgangs in den jeweiligen Hobbys, Konfessionen, Parteien und Ideologien. Im Habitus wird die Rückwirkung der spezifischen Sinnprovinzen und Erkenntnisstile deutlich, da er über die bloße kompensierende Funktion hinaus auch die Zufälligkeiten und Kontingenzen einer besonderen Einstellung aufnimmt. Nun wollen wir damit die historischen, geografischen, geopolitischen und klimatischen Einflüsse auf die Inhalte des Politischen und Religiösen nicht verleugnen. Die jeweiligen Formen der Bewährung sind gerade nicht „am Ende alle gleich“. Doch zeigt sich in der Ästhetisierung der Praxis eine ihnen eingeschriebene Formgebung der Bewährung, die grundsätzliche Einstellungen repräsentiert. Hier drücken sich immer auch „die Opposition zwischen unmittelbar und aufgeschoben, leicht und schwer, zwischen Substanz oder Funktion und der Form“⁶⁰⁵ aus, die Bourdieu an dem Primärbedürfnis der Nahrungsaufnahme und den damit verbundenen Tischmanieren und Abläufen verdeutlicht.

Die Funktion der Differenzierung, die hier in den Klassen- und Ständeunterschieden die soziale und gesellschaftliche Strukturierung verdeutlicht, zeigt sich im Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Im Habitus – als sozial differenziertes „so macht mensch das“ (Tischmanieren, Geschmack, Hammer halten, etc.) – zeigen sich gesellschaftliche Folgen der Zugehörigkeit, welche aus der Bewährung des Verhaltens und der etablierten Vertrautheit mit der Praxis hervorgehen. Verhalten als Habitus repräsentiert die Zugehörigkeit. Wo Weber und Bourdieu „hoch“ zur gesellschaftlichen Struktur fragen, fragen wir „hinunter“ zur affektiven Wirkungsweise im konkreten intersubjektiven Widerfahrnis. Für eine Analyse performativer Vergemeinschaftung haben die bewährten Umgangsformen Einfluss auf performative Prozesse und Möglichkeiten sowie Grenzen der Interaktion, sind selbst aber maßgeblich statische Aspekte, die diese oder jene Gemeinschaft erklären, jedoch nicht die Vergemeinschaftung aus sich heraus. Hierfür sind wir auf die laterale Begegnung verwiesen, in der sich aus und in der Interaktion gemeinsam Bewältigungen bewähren und Bewährtes bewältigt werden muss.

Widmen wir uns nun der Bewährung in der lateralen Begegnung. Wie die Breite des Habitus und die unterschiedlichen Beispiele aus unserer Analyse intersubjektiver Vertrautheit schon vermuten lassen, sind die Momente lateraler Bewährung kaum zu überblicken. Das Verhalten, welches andere Akteur:innen – mit mehr oder weniger Rücksicht auf uns – der Welt gegenüber an den Tag legen, ist das „Etwas“, mit dem ich in der lateralen Begegnung umzugehen lerne. Doch ist uns mit der vergemeinschaftenden Vertrautheit als *Einstellung*

⁶⁰⁵Bourdieu 2016, S. 316.

gegenseitiger Dritter schon ein Grenzstein an die Hand gegeben. In dem Verhalten muss sich die eigene oder fremde Offenheit und Spontanität ausdrücken, damit sich der Zwischenraum überhaupt aufspannt und wir uns nicht in Kontexten bloßer Regelerfüllung behaupten. Hieran unterscheiden sich die allgemeinen Prozesse der Typisierung von unserer spezifischeren Fragestellung der Vergemeinschaftung. Wo wir in der repräsentierenden Bewährung die potenzielle Interaktion besprochen haben, die in Dingen und dem Verhalten appräsentiert wird, überschneiden sich lateral die Handlungsfelder. Wir befinden uns in einer *face-to-face*-Situation, in der in Schütz'schen Terminologie gesagt, eine Wir-Beziehung gestiftet werden kann, ausgehend von wechselseitiger Zuwendung.⁶⁰⁶

Doch wie lässt sich dies von der Begegnung des Habitus unterscheiden, der jede Interaktion des vergesellschafteten Menschen begleitet? Wenn wir von gemeinsamer und gegenseitiger Bewährung sprechen, in der sich der Umgang mit fremden Verhalten etabliert, dann sedimentieren sich strukturelle Zusammenhänge unterhalb der Tatsachen und Sinninhalte selbst, welche sich im Verhalten ausdrücken oder denen wir gemeinsam begegnen. Unterhalb der sozialen Tatsachen oder des verallgemeinerten Habitus stellt sich die performative Vertrautheit als affektiver Horizont sozialer Interaktionen heraus. Selbstverständlich bleiben der Habitus wie auch die Typisierungen und unser Wissensbestand innerhalb der lateralen Begegnung wirksam.⁶⁰⁷ Die persistenten Momente wie die Sprache und ihre dialektischen Variationen, genauso wie die scheinbar vorbeifliegenden Trends der Kleidung, Musik und Wortwahl sind hier paradigmatisch.

Widersprüche und Ungereimtheiten sind, wie wir mit der Bewältigung verdeutlicht haben, der Motor der Vergemeinschaftung, vor dem Neues fremd und vertraut werden kann. Dabei drückt sich das „gesellschaftliche Wissen“ und der repräsentierende Habitus am gesamten Leib als Ausdrucksfeld aus. Die Art und Weise, wie die Mutter die Lippe verzieht, wenn das Kind etwas Ekeliges angefasst hat, übersteigt in ihrer Wirkung alle Fremdheiten und Vertrautheiten in repräsentierenden Begegnungen. Und auch die eigene Leiblichkeit spielt eine konstitutive Rolle. Die trockene Kehle bei Vorträgen oder der kalte Schweiß beim Gedanken an angewandte Zahnheilkunde verweisen auf unbewährte Begegnungen. Wenn Letzteres nahezu ausnahmslos in das Gegenteil der Gemeinschaftlichkeit mündet, kann der gemeinsame kalte Schweiß im Wartezimmer merkliche Leidensgenoss:innen-Gemeinschaft hervorbringen. Hier kündigt sich ein geteiltes Responsorium an, das sich in der gegenseitigen Aufmerksamkeit – wie dem wissend-mitleidigen Blick – als gemeinsame Warte-Praxis ausweist. Wenn diese Kontexte der bewährenden Einfühlung auch viel zu selten in einen Sturm auf das Behandlungszimmer münden, spielen sie dennoch eine Rolle. In der sprühenden Wut auf einer Demonstration, der gemeinsamen Trauer in religiösen Kontexten oder der substanzunterstützten Ekstase auf der Tanzfläche gehen wir merklich über uns hinaus. Auch hier findet der Habitus seine Wirkungsfläche als „Mitgebrachtes“: „Der Geschmack paart die Dinge und Menschen, die zueinander passen, die aufeinander abgestimmt sind

⁶⁰⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁶⁰⁷Vgl. ebd., S. 101.

und macht sie einander verwandt.“⁶⁰⁸ Doch hat der Geschmack keine losgelöste Existenz außerhalb seiner Bewährung in der Interaktion, die immer merklich mehr sein muss als die bloße Bewährung des Geschmacks.

Als durchgehende Momente unserer Analyse der Bewährung stehen die Wiederholung und Wiederholbarkeit des Verhaltens. Ersteres kann sich in der Wiederkehr vergleichbaren Verhaltens ebenso zeigen, wie in der Gleichzeitigkeit mit anderen sozialen Akteur:innen. Jedoch drückt sich in der bloßen Wiederholung noch nichts aus. So stehen zahlreiche Verhaltensweisen in einem äußeren Verhältnis, ohne dass die Akteur:innen zueinander ein Verhältnis eingehen und sich aufeinander abstimmen. Max Weber wie auch Edith Stein bringen hierfür treffende Beispiele. So schreibt ersterer im Falle bloßen *gleichmäßigen Handelns* Folgendes: „Wenn auf der Straße eine Menge Menschen beim Beginn eines Regens gleichzeitig den Regenschirm aufspannen, so ist (normalerweise) das Handeln des einen nicht an dem des andern orientiert, sondern das Handeln aller gleichartig an dem Bedürfnis nach Schutz gegen die Nässe.“⁶⁰⁹ Letztere weist auf die verkürzte Analyse gleichartiger Emotionen am Beispiel der Nachricht über eine gefallene Festung hin: „(U)ns alle, die wir es hören, erfährt eine Begeisterung, eine Freude, ein Jubel. Wir alle fühlen ‚dasselbe‘ Gefühl. Sind hier die Schranken gefallen, die ein Ich vom andern trennen, hat es sich von seinem monadischen Charakter befreit? Doch nicht so ganz!“ Auch wenn laterale Bewährungsprozesse ohne diese „äußerliche“ Wiederholung im Zwischenraum gemeinsamen Handelns nicht auskommen, ist die Vergemeinschaftung merklich voraussetzungsreicher. Unser Ausgangspunkt einer wiederholten Bewältigung ist durch Alfred Schütz informiert, welcher im Kontext lebensweltlicher Sedimentierungsprozesse nicht die Einzigartigkeit oder kausale Zusammenhänge hervorgehoben hat, sondern die Wiederholbarkeit der Merkmale.⁶¹⁰ Diese Einsicht orientiert sich an dem Credo des „Und-so-weiter“ und an dem „Ich-kann-immer-wieder“, welches als grundlegendes Merkmal der Strukturierung der Lebenswelt auf Husserl zurückgeht. Dieser hat den Gedanken als Grundform der Idealisierung bis tief in die mathematische Logik verfolgt.⁶¹¹ Für Kontexte, in denen sich jedoch auch die *Zukünftigkeit offener Interaktion* ankündigt, bedarf es für die Bewährung der Wiederholbarkeit mehr als bloßer Wiederholung.

In der *Wiederholbarkeit* stehen wir vor einer weiteren Bredouille in Bezug auf unser phänomenologisches „Arbeitsmaterial“. In der Wiederkehr von ähnlichen intersubjektiven Begegnungen kündigt sich deren Permanenz zwar an, jedoch sind wir nicht auf wiederkehrende Zusammenkünfte für unsere Beobachtung beschränkt. Auch einschneidende Erlebnisse, welche in zahlreichen Radikalisierungsbiografien auftauchen und historische Situationen wie den Sturm auf die Bastille auszeichnen, bezeugen laterale Bewährung und Vergemeinschaftung. Auf solche einprägsamen und einmaligen Erlebnisse zielen auch die Großveranstaltungen der totalitären Regime jüngster Vergangenheit, auch wenn sie sich

⁶⁰⁸Bourdieu 2016, S. 374.

⁶⁰⁹Weber 1922b, S. 11.

⁶¹⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 327.

⁶¹¹Hua XVII, S. 167.

faktisch wiederholten. In einzigartigen Erfahrungen zeigt sich die Wiederholung in der Menge anderer Akteur:innen, der Intensität der Erfahrung, des Zusammenbruchs bestehender Ordnungen – als Unwiederholbarkeit alternativen Verhaltens – sowie der erfahrenen Ausbreitung und Ansteckung. Blicken wir auf die besonderen Formen der Interaktion, welche die „einmaligen“ Beispiele gemein haben. Diese Kontexte zeichnen sich durch Verhaltensweisen aus, denen die Aufmerksamkeit gegenüber den Mitakteur:innen inhärent eingeschrieben ist. So würden wir auch auf einer verlassenen Straße beim einsetzenden Regen den Regenschirm öffnen oder uns über das sich ankündigende Kriegsende in der Zeitung freuen. Demgegenüber wird in zahlreichen Formen ausgezeichneter Interaktion das Selbst – aufgrund der nötigen Aufmerksamkeit und Rücksicht der Mitakteur:innen – zum konstitutiven Bestandteil deren Praxis und umgekehrt, wie am Applaudieren, dem Schwenken der Fahnen, den choreografierten Aufführungen und vielem mehr deutlich wird. Paradigmatische Beispiele sind hier rhythmisch orientierte Verhaltensweisen, welche aufgrund eines äußeren Signals in synchrones Verhalten der Akteur:innen münden. Doch entwickelt hier, anders als beim Regen, die Gleichzeitigkeit eine eigene Qualität des Erlebens. Bewegungen zur Musik, das Klatschen im Takt fallen hier genauso darunter wie das Marschieren im Gleichschritt, Sprechchöre, ebenso wiederholte Verbeugungen, Handzeichen oder wiederholtes Aufstampfen. Unser Ergebnis ein wenig vorwegnehmend, drückt sich die Rückwirkung lateraler Bewältigung unter anderem im Verlangen aus, in das jeweilige Verhalten einzusteigen und mitzumachen, da es „von jedem:jeder“ abhängt. Sollten soziale Akteur:innen daran gehindert werden, ist Unwohlsein keine Seltenheit; im Ausschluss von der Interaktion werden sich Akteur:innen in ihrer Zugehörigkeit fremd. Doch wie etablieren sich diese affektiven Rückwirkungen, die auf laterale Bewährungsprozesse zurückgehen? „Faktisch“ kann sich abgestimmtes und synchrones Verhalten auch ohne unsere Beteiligung abspielen, darin sahen wir die besondere Rolle der *Einstellung als gegenseitige Dritte* begründet, in der Akteur:innen immer auch woanders dabei sind. Jedoch ist die ermöglichende Vielheit nicht ohne *einander* zu denken. Hier wird der besondere Aspekt der Ko-Konstitution wesentlich, durch den sich die laterale Begegnung auszeichnet. Damit wir zu *gegenseitigen Dritten*⁶¹² werden können, muss die eigene Interaktion von der Freiheit des Verhaltens der Mitakteur:innen abhängen und umgekehrt. Das Selbst als Grenze der Freiheit anderer – und umgekehrt – ist Bestandteil des Sinns und wesentlich für die Ausbildung des jeweiligen Erkenntnisstils in seiner Sozialität.⁶¹³ Doch auch die Gefängniswächterin auf ihrem morgendlichen Rundgang stellt die Grenze der Freiheit der Gefangenen dar, ihr Verhalten ist ohne diese sinnlos und zeigt sich in routinierter Wiederkehr und Wiederholbarkeit. Und dennoch bleibt die Gemeinschaftlichkeit aus! Mit einer Unterscheidung der lateralen Bewährung zwischen kooperativem, kollaborativem und koordiniertem Verhalten wollen wir die Besonderheiten der *vergemeinschaftenden* Transformation von Vertrautheit verdeutlichen. Denn in allen dreien werden wir zur Grenze der Freiheit anderer, aber in sehr unterschiedlicher Weise. Nur bei der Koordination, in

⁶¹²Sartre 1978, S. 400.

⁶¹³Vgl. Schütz 1945, S. 548, 552, 573 ff.

der jeder:jede für sich eine Ordnungsstruktur wechselseitigen Verhaltens ausbildet und diese in gemeinsame Praxis mündet – als Einstellung eines:einer jeden Einzelnen – ist auch die Interaktion auf Neues und Anderes in der Sedimentierung mit begriffen. Doch ist es die Einstellung und nicht die Ordnung, die die verbindende Funktion im Zwischenraum menschlichen Handelns herstellt und der gemeinsamen Orientierung über den Moment hinaus Dauerhaftigkeit verleiht.

Wesentlich für die vergemeinschaftende Bewährung ist, dass darin die Bewältigung der Mitakteur:innen erfahrbar wird. Es ist die Orientierung an den und insbesondere von den Mitakteur:innen, durch die sich eine wechselseitige Einstellung sedimentieren kann, und zwar sowohl als gegenseitige Dritte als auch gegenüber der Welt. Vergemeinschaftende Wiederholbarkeit realisiert sich nicht in der wiederholten Anwendung einer Typisierung oder Habitualisierung für den:die einzelne:n soziale:n Akteur:in; sie ist keine Problemlösungsstrategie oder ein bloß funktionaler Zusammenhang für die Ausbreitung unseres Handlungsfeldes. Zumindest nicht *nur*. Es ist der gemeinsame Prozess der Strukturierung, der in der lateralen Bewährung Gemeinschaftlichkeit stiftet und ihre Wiederholbarkeit in der expliziten und subversiven Transformation von Bestehenden – in der *bewährenden Wiederholbarkeit gemeinsamer Bewältigung* – begründet. In der Interaktion sind wir zwar aufeinander ab- und eingestimmt, die „subjektive“ Transformation ist weder zeitlich noch inhaltlich identisch. Laterale Bewährung ist allein schon durch die zeitliche binnen Strukturierung zwischen pathischen Anspruch und responsiver Antwort nicht im strengen Sinne synchron. Doch die Interdependenz des Verhaltens, die auch in den Anpassungen des Klatschens und Tanzens durchbricht, verweist auf eine Wiederholbarkeit der Rücksicht selbst. Auch wenn wir den Sprechakt weniger ins Zentrum rücken, können wir mit Sara Ahmed das Potenzial der Transformation in der Wiederholbarkeit veranschaulichen, dass diese in der Performativität selbst verortet:

Performativity is hence about the „power of discourse to produce effects through reiteration“ (Butler 1993, S. 20). The temporal dimension of performativity is crucial. On the one hand, the performative is futural; it generates effects in the constitution or materialisation of that which is „not yet“. But, on the other hand, performativity depends upon the sedimentation of the past; it reiterates what has already been said, and its power and authority depend upon how it recalls that which has already been brought into existence. *Ahmed 2014, S. 92 f.*

Die Zukünftigkeit der Performativität verweist auf eine besondere Form der Wiederholbarkeit, die es uns ermöglicht, die Bewährung in Kooperation und Kollaboration von der Koordination zu unterscheiden. Denn nicht alles, was wiederholbar ist, stiftet auch eine *gemeinsame* Zukunft. Die Zukünftigkeit des parallelen Regenschirm-Öffnens oder der Freude über das Kriegsende ist unabhängig von den jeweiligen Beziehungen zwischen den Menschen. Als Minimalform kooperativen Verhaltens ist es unabhängig von der Freiheit der Einzelnen und bleibt ausschließlich an externe Umstände zurückgebunden, deren Ausbreitungen auf den:die jeweils Einzelne:n Einfluss nehmen. Die Zukünftigkeit wiederholten

Verhaltens bleibt den Akteur:innen gegenüber rein äußerlich.

Demgegenüber lassen sich Formen der Kooperation finden, in denen die eigene Freiheit in Bezug zum fremden Verhalten steht. Hier kommt uns Ferdinand Tönnies' Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zu Hilfe, die er auf eine Unterscheidung des Willens aufbaut. Unserer Frage nach der Kooperation lässt sich insbesondere an dessen Begriff der Gesellschaft verdeutlichen. Neben der pragmatischen Herleitung am Tausch-Willen⁶¹⁴ für die Formierung der Gesellschaft unterscheidet er zwischen dem grundlegenden Wesenwillen, welcher die Gemeinschaft charakterisiert, und der Willkür bzw. den Kürwillen, der in gesellschaftliche Verbindungen mündet.⁶¹⁵ Beide Willens-Vermögen lassen sich für unsere Untersuchung als besondere Weisen lateraler Bewältigung veranschaulichen.

Die gesellschaftskonstituierende *Willkür* meint bei Tönnies, dass das bewältigende Verhalten von den eigenen *Bestrebungen* her gedacht ist.⁶¹⁶ Mit Schütz würden wir diese innerhalb der reflexiv-zugänglichen Motive und Relevanzen ausmachen. Das Bestreben zeichnet sich nach Tönnies durch ein *berechnendes* Verhältnis zu den Mitmenschen aus: „Der Streber will nichts umsonst thun; Alles, was er thut, soll ihm etwas eintragen; was er ausgibt, soll in anderer Gestalt zu ihm zurückkehren; er ist stets auf seinen Vorthail bedacht; er ist interessirt.“⁶¹⁷ Aus diesem Interesse heraus, das fremdes Verhalten mir gegenüber miteinschließt, wird die Freiheit der Mitmenschen zur Grenze des eigenen Verhaltens. Doch anders als die positive Freiheit, welche wir in der Möglichkeit des Sturms auf die Bastille beschrieben haben, zeigt sich hier eine negative Freiheit, die das gesellschaftliche Leben auszeichnet. Denn was wiederholend bewältigt wird, ist die Freiheit der Mitmenschen selbst. In der Kooperation innerhalb der Gesellschaft ist jeder Mensch bereit, „sich genau in dem Maße jedem anderen gegenüber den Feindseligkeiten zu enthalten, als dieser sich derselben enthält“⁶¹⁸. Die Wiederholbarkeit ist hier nur insoweit sichergestellt, als andere soziale Akteur:innen sich in ihrer Freiheit darin beschränken, sich meinem Bestreben in den Weg zu stellen. Es bewährt sich eine Rücksicht, in der jede eigene Einschränkung von dem Vorteil her verstanden wird, der mit der gleichartigen Einschränkung anderer einhergeht. Demzufolge werden wir mit der Freiheit der Mitmenschen nur insoweit vertraut, als sie als Widerstand der eigenen Freiheit erscheint. Paradigmatisch sind Situationen des Anstehens im Supermarkt, der Ruhe im Nahverkehr, dem rücksichtnehmenden Ausweichen auf dem Gehsteig bis hin zu den unterschiedlichen Sinnprovinzen des Rechts. Anders als bei unserem Regenschirm-Beispiel findet sich zwar eine gegenseitige Aufmerksamkeit in der Kooperation wieder, aber keine gemeinsame Orientierung des Verhaltens, das sich von der Gemeinsamkeit eines zu bewältigenden Pathos her verstehen ließe. Die Wiederholbarkeit

⁶¹⁴Tönnies 1887, S. 49.

⁶¹⁵Siehe hierzu insbesondere Tönnies 2012, S. 244: „Ich nenne nun alle Arten Verbundenheit, in denen der Wesenwille überwiegt, Gemeinschaft, dagegen alle, die durch den Kürwillen gestaltet werden oder wesentlich durch ihn bedingt sind, Gesellschaft, so daß diese beiden Begriffe die Modalitäten der Verbundenheit ihrem Wesen und ihren Tendenzen nach bedeuten.“

⁶¹⁶Tönnies 1887, S. 127.

⁶¹⁷Ebd.

⁶¹⁸Tönnies 2012, S. 46.

der Bewältigung, die sich in ihrer Bewährung bis zum Gesetz hin verdinglichen kann, bleibt ausschließlich auf die Einschränkung durch die Freiheit des:der Anderen bezogen.

Demgegenüber stellt Tönnies die Gemeinschaft auf die Füße des *Wesenwillens*, in dem – umgekehrt zur Willkür – der Wille das Denken leitet und der sich in den *Leidenschaften* ausdrückt. Das sich darin ankündigende Leid und dessen Pendant in der Lust verweist uns auf die besondere Rolle der pathischen Affektivität und Emotionalität.⁶¹⁹ Was Tönnies für die Gemeinschaft im Allgemeinen ausmacht, wollen wir in Bewährungsprozessen der Kollaboration nachzeichnen. Die Formen der sozialen Verbindung, die aufgrund des Wesenswillens ausgebildet werden, verstehen sich ausgehend von einer gemeinsamen Orientierung von Lust und Leid, die sich unter anderem im emotionalen Verhältnis von Liebe und Hass ausdrücken kann. In dieser Bestimmung begründet sich auch die Unterscheidung Max Webers zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung, wobei Erstere von Interessenausgleich und Interessenverbindungen her verstanden werden soll, Letztere hingegen auf der *gefühlten* Zusammengehörigkeit fußt.⁶²⁰ So gesteht Weber direkt im Anschluss an diese Unterscheidung ein, dass die Terminologie an Tönnies' grundlegendes Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* erinnert. Für unsere Frage nach der Wiederholbarkeit von Bewältigungen ist Tönnies' Herleitung vom subjektiven „Wesen“, dass sich im Wesenswillen als Leidenschaft ausdrückt, besonders reichhaltig. Denn hier zeigt sich die pathische Ansprechbarkeit der Orientierung in positiver Abhängigkeit von der Anwesenheit anderer Mitglieder der Gemeinschaft. Dies wird in der Liebesbeziehung, der Familie, aber auch in unserem Beispiel des Sturms auf die Bastille deutlich, im Zuge dessen sich die Akteur:innen nicht berechnend zueinander verhalten haben, sondern in gegenseitiger Aufmerksamkeit – auch durch das Vermögen der Einfühlung von Lust und Leid – das Verhalten aneinander ausrichteten. Aufgrund unserer allgemeineren Bestimmung der problematischen Situation erscheint uns die Einschränkung auf Lust und Leid bei Tönnies jedoch merklich unterkomplex, weshalb wir sie hier inhaltlich nicht weiter bestimmen. Jedoch weist Tönnies' Wortwahl auf die affirmativ-anziehenden und abstoßenden Verhältnisse zu anderen und zur Welt hin, welche eine gemeinsame Praxis „in der Welt“ orientieren. So empfinde ich mehr Lust, wenn ich eine Speise mit Freunden oder der Familie teile oder sich gemeinsam über die jeweils persönlichen Erfolge gefreut wird. Auch Probleme scheinen sowohl „realer“ als auch überwindbarer, wenn sich ihre Problematik in den Emotionen der Mitmenschen wiederholt und stehen in ihrer Validität infrage, wenn sie nicht aufgenommen werden. In der Wiederholung *an* und durch die Mitmenschen bewährt sich nicht die Lösung selbst, sondern eine gemeinsame Orientierung, welche die Voraussetzung einer gemeinsamen Praxis ist. Auch hier ist die Situation im Saint-Antoine-Viertel in Paris paradigmatisch. Was Straßen-Barrikaden vom Briefkasten unterscheidet, ist die Überschneidung von Aufmerksamkeit und die gemeinsame Orientierung des Willens und Wollens, die darin repräsentiert sind.

Wesentlich ist hier, dass wir nicht auf die Gemeinsamkeit der Äußerlichkeit beschränkt

⁶¹⁹Tönnies 1887, S. 118 f.

⁶²⁰Weber 1922b, S. 21 f.

sind, sondern sich im „Leid“ und der „Lust“, aber auch in der Wut, der Verzweiflung, im Ekel, der Trauer, der Freude und vielem mehr die Ansprechbarkeit ausdrückt. Dabei ist die Emotionalität schon eine Weise des Umgangs, die sich in ihrer Vertrautheit sedimentiert. Und auch „bloße“ emotionale Bewältigung kann sich als gemeinsame Praxis bewähren. In gegenseitiger Rücksicht sind wir auch „bei den anderen“ und durch die Einfühlung sind wir in der Lage, an deren emotionalen Orientierung Anteil zu nehmen. Die Emotion sedimentiert sich als „unsere“. Und wie die Emotionen über das Selbst hinausgehen, so kann sich auch das Antwortverhalten bis zur Selbstaufgabe steigern. So kommen Fan-Gemeinschaften, politische Bewegungen und religiöse Gemeinschaften dadurch überein, dass sich in der Kollaboration die gemeinsame Orientierung als „positive Freiheit“ ausdrückt. Es bewährt sich eine Freiheit-*zu*, was auch schon in der freien Expression von Emotionen den Möglichkeitsraum erweitert. Es wiederholt sich in der Kollaboration nicht nur die gegenseitige Rücksichtnahme, sondern zudem etwas Gemeinsames im Zwischenraum gemeinsamen Handelns, das nicht bloß „äußerlich“ ist. Die Vertrautheit des gemeinsamen Umgangs bleibt jedoch an die Ansprechbarkeit von diesem oder jenem zurückgebunden. Ohne den Fußball-Club oder die Band, die Weisen des Zusammenlebens oder die sich ankündigende existenzielle Erlösung als „gemeinsame Lustförderung“, welche ebenso in ihrer erlittenen Bedrohung erscheinen können, lösen sich kollaborative Verhältnisse schnell auf. Wir werden mit der Freiheit der Mitmenschen insoweit vertraut, als diese die Möglichkeiten auf etwas Gemeinsames hin bereichern. Die Ansprechbarkeit und Responsivität anderer werden Teil dieses Sinnkontextes. Doch für einen gemeinsam gestifteten Erkenntnisstil muss sich mehr als der „Anspruch“ und seine Umgänglichkeit in seiner Wiederholbarkeit bewähren.

In der hier immer noch vorherrschenden Abhängigkeit von einem „gemeinsamen Äußeren“, das jede:n Akteur:in für sich anspricht, liegt der Grund, warum wir für die Frage nach der vergemeinschaftenden Bewährung über die Kollaboration – und damit auch über Tönnies und Webers Bestimmung *gefühlter* Zusammengehörigkeit – hinausgehen. Unser Vorschlag einer sich bewährenden Koordination ist von derselben Problemstellung informiert, welche Sartre mit dem Eid zu lösen versuchte. Im Übergang von der fusionierenden Gruppe zur organisierten Gruppe zeigt sich eine eigene Form der Vertrautheit, welche wir insbesondere an der Rollentypik verdeutlichen konnten. Hier liegt der gemeinsamen Praxis ein vertrauter Sinn des Selbst in der jeweiligen „Welt“ zugrunde, paradigmatisch an der Rollenverteilung, die das Passspiel einer Fußballmannschaft leitet.⁶²¹ Es handelt sich um eine heterogene Typenvertrautheit, welche wechselseitige Ansprüche, Möglichkeiten, Erwartungen und Hoffnungen verkörpert. Diese Typenvertrautheit, die wir an der Vertrautheit in frontaler Begegnung nachgezeichnet haben, bewährt sich in lateraler Begegnung. Nun ist Sartre hoch anzurechnen, dass er anders als viele andere nicht die Gemeinsamkeit der Ordnung selbst proklamiert. Die Rollen-Differenzierung einer Organisation, welche immer auch die

⁶²¹Vgl. hierzu Sartre 1978, S. 499: „Wir haben in der Erfahrung entdeckt, daß die organisierte Gruppe – was sie auch konkret sein mag – eine komplexe Zirkularität von direkten und indirekten vermittelten Wechselseitigkeiten war. Darin bestimmt und bereichert sie nur jene erste Wechselseitigkeit, die wir das ursprüngliche Band der fusionierenden Gruppe haben bilden sehen.“

Gefahr des Verlustes der Einheit mit sich bringt, hat Sartre mit dem einheitsstiftenden Eid zu kompensieren versucht: „Von der Fusion der Gruppe an (*woanders* ist immer *hier*, aber *woanders* ist der Feind anders und verhält sich anders) wird diese Verschiedenheit verinnert. Gegen die Gefahren der Differenzierung erfindet die Gruppe ihre Einheit von neuem in der Freiheit des Eides.“⁶²²

So ist für Sartre die Freiheit des:der Einzelnen die Maßgabe der Gemeinschaftlichkeit. Die in Freiheit zugesicherte Wechselseitigkeit verbürgt eine Wiederholbarkeit, welche über diesen oder jenen Anspruch zur Kollaboration hinausgeht. Der Eid verleiht der gemeinsamen Praxis eine Dauerhaftigkeit über das gemeinsame Äußere hinaus. Wenn Sartre nun nicht von einem immer explizit ausgesprochenen Eid ausgeht, scheint dennoch die organisierte Gruppe auf die Wiederholbarkeit des Gründungsaktes zurückzugehen, der eine eigene Ordnung konstituiert. Es ist nicht die organisierende Ordnung oder die symbolisch-dauerhafte Repräsentation im Namen oder Symbol, die bei Sartre ihre Wiederholbarkeit verbürgt. Es ist, in paradoxer Analogie zur Kooperation, die wechselseitige Selbst-Begrenzung in der Wiederholung des Eids ausgedrückt. Nur dass der Eid als „positiv“ und ermöglichend aus der Freiheit des:der Einzelnen in seinem:ihren Wollen verstanden wird, und nicht aus der Einschränkung durch andere. Im erfolgreichen Passspiel versprechen sich die Spieler:innen wechselseitig weitere Kollaborationen. Das Versprechen des *Erneuerns* – des Mit-Ordnen und Mit-Anordnen – unterscheidet die bloße Ko(l)-Laboration, als gemeinsame Arbeit an etwas, von der Ko-Ordination, in der sich die Dauerhaftigkeit der Wechselseitigkeit bewährt.

Unser Vorschlag koordinierter Bewährung ist moderater in dem Sinne, dass wir Gemeinschaft nicht bis zur radikalen Freiheit des:der Einzelnen zurückverfolgen. Auch deshalb, weil wir die Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte und ihrem erlebten Entzug eine größere Rolle für die Gemeinschaftlichkeit zusprechen. Wir hatten in der Analyse intersubjektiver Vertrautheit am Beispiel des Passspiels festgehalten, dass die eigene Freiheit und Spontaneität nicht nur zum Teil der jeweiligen Rollentypik wird, sondern dass das „eigene Wesen“ für die „organisierende“ Sedimentierung in gemeinsamer Praxis wesentlich ist. Im Bewährungsprozess wird so nicht bloß der persönliche Vorteil (Kooperation) oder die gemeinsame Ansprechbarkeit und Verantwortung (Kollaboration) sedimentiert. Im eingegangenen Verhältnis zur Rolle der Stürmerin oder Mittelfeldspielerin drückt sich vielmehr ein „verinnertes Verhältnis“ aus, das gerade nicht mit den Mitspieler:innen geteilt wird und das Sartre aus unserer Sicht vorschnell zur Freiheit hin radikalisiert. Dieses verinnerte Verhältnis zur Rolle wollen wir als besondere Form der Vertrautheit verstehen. Es ist eine Sedimentierung des Verhältnisses des Selbst zu den jeweilige Denk- und Handlungsordnung, welche die komplexe Wechselseitigkeit der Koordination strukturiert (eigenes Tor erzielen, fremdes Tor verhindern, mit positiver Tordifferenz das Spiel beenden). Dabei ist wesentlich, dass ich dieses Verhältnis gerade nicht mit anderen Akteur:innen der Gemeinschaft teile, da wir sonst in die parallele und abgestimmte Praxis der Kollaboration zurückfallen. In der

⁶²²Sartre 1978, S. 500.

gemeinschaftsstiftenden Koordination sedimentiert eine eigene Ordnung des Verhaltens, in der die wechselseitige Rücksicht inkorporiert ist. Für die Weise, in der sich diese Rücksicht im Verhalten ausdrückt, haben wir den Begriff der *Einstellung* gewählt. Diese vertrauten Ordnungen müssen nicht so klar differenziert und zugänglich sein, wie es im Fall der Positionsaufteilung auf dem Fußballplatz ist. So zeigt sich erfolgreiche sedimentierte Koordination auch in der erfahrenen Verletzung ungeschriebener Regeln oder dem Vertrauen auf ein (politisch-totales oder religiös-kosmisches) Organisationsprinzip, welches den einzelnen Akteur:innen selbst nicht zugänglich ist. Auch das blinde Vertrauen der Parteifunktionäre in den Moskauer Prozessen ist hier paradigmatisch.⁶²³ Was diese genau dazu bewogen hat, die Vorwürfe des Verrats selbst noch zu übertreffen, wird im Zwischenraum gemeinsamen Handelns nie ansichtig. Und auch sie brauchen keine Worte dafür; auch Pflicht, Angst und erfahrene Alternativlosigkeit ordnen das Verhalten. Es zeigt sich eine Einstellung absoluten Vertrauens in die Partei. In weniger fatalen Kontexten zeigt sich die Einstellung an der bereitwilligen, selbstverständlichen und vertrauten Interaktion. Nicht das Wissen, sondern die Vertrautheit des Umgangs ist es, in der sich die sedimentierten und „privaten“ Ordnungen der Zugehörigkeit ausdrücken.

In der *Wechselseitigkeit der Einstellung*, welche die Unteilbarkeit des Selbstverhältnisses zur Ordnung einer gemeinsamen Praxis impliziert, bewährt sich die Dauerhaftigkeit performativer Gemeinschaft. Neben der Wiederholbarkeit gegenseitiger Rücksicht und der Wiederholbarkeit der gemeinsamen Orientierung wiederholt sich eine subjektiv-strukturierende Ordnung des Verhaltens, in dem das Unteilbare des Selbst als Teil eines wechselseitigen Verhältnisses versteht. Diese Selbst-Ordnung kann sich in Hierarchien oder Rollenzuschreibungen, im eigenen Verhältnis zu moralischen Grundsätzen, in der Existenz-Gabe durch Gott in dieser oder jener Weise, in den Beziehungen zu Leitwerten wie der gegenseitigen Achtung, dem Mutes oder der Profitsteigerung, im immer auch persönlichen Geschmack, in Ideologien und selbst dem Ideologie- und Heiligkeits-Verzicht ausdrücken. Sie kann ebenso rein affektiv sein, im Verlangen und der Zuneigung, im Zufluchts- oder Schutzbedürfnis, im gemeinsamen Ekel oder dem Adrenalin in Folge eines Rechtsbruchs. In diesen Ordnungen der Interaktion ist die differenzierte Wechselseitigkeit des Verhaltens explizit und implizit eingefasst. Als Stiftung in lateraler Bewährung ist hier wesentlich, dass nicht die Gemeinsamkeit der Ordnung oder das ordnungsstiftende Moment (der Eid) die Gemeinschaftlichkeit sichert. Es bedarf „nur“ der Sedimentierung ordnender Erfahrungsstrukturierungen, die sich in der Wiederholung bewährt haben und so die Dauerhaftigkeit der Wechselseitigkeit als Einstellungen für einen selbst und für andere verkörpern. Wenn die eine soziale Akteurin aus dem Wert des Mutes, eine andere auf Grund der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk und eine dritte aufgrund des Erhalts einer besonderen Lebensweise in gegenseitiger Rücksichtnahme eine militärische Bedrohungs-Situation wiederholt bewältigen, dann bildet sich eine Gemeinschaft. Und hier handelt es sich um die *selbe* Gemeinschaft, die sich nicht trotz, sondern aufgrund

⁶²³Vgl. Arendt 2015, S. 776.

des subjektiven Verhältnisses zur Welt konstituiert, in der die Mitmenschen mitgedacht werden. Was in der Begegnung selbst wirksam wird, ist die wechselseitige Einstellung, in der die Rücksicht als elementarer Bestandteil der Orientierung zur Welt erscheint.

Nun werden kritische Leser:innen berechtigterweise einwenden, dass es doch die Symbole, Zeichen und Insignien, gemeinsame Grundsätze oder Narrative sind, welche für die Dauerhaftigkeit „verantwortlich sind“ und unterschiedliche Entwürfe, Relevanzen und Motive vereinen. Dies deckt sich auch mit Schütz' Konzeption der Typik und der korrelierenden Wiederholbarkeit.⁶²⁴ Wir stimmen der Einschätzung mit vollem Herzen zu, wollen sie jedoch als besondere Sedimentierung der Vertrautheit ausweisen, die sich in der gemeinsamen Praxis in wechselseitiger Einstellung begründen *muss*. Im Anschluss an Thorsten Bonacker können wir diese Formen „materialisierter“ Gemeinschaftlichkeit als *deutungsoffene Signifikanten* verstehen, in denen Dinge, die vorher als Bezeichnung fungierten, nur noch die Merkmale der Akteur:innen der gemeinsamen Praxis repräsentieren.⁶²⁵ Damit die Symbole und Narrative ihr integrierendes Potenzial entwickeln können, müssen sie ihre Bedeutung entleeren, da auf diese „aus unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Gründen Bezug genommen“⁶²⁶ wird. Wenn unsere drei Akteur:innen sich unter dem Banner einer Nation vereinen, ist dies nur möglich, wenn „die Nation“ gerade nichts mehr über die gemeinsame Bewältigung hinaus bezeichnet. Es sedimentiert sich eine Sinn-Vertrautheit mit der Nation, die sich aus der wechselseitigen Einstellung heraus konstituiert, was Bonacker mithilfe von Hannah Arendts Handlungsbegriff verdeutlicht:

Vielmehr liegt die Pointe ihres Handlungsbegriffs darin, daß das Handeln die Gemeinschaft in dem Maße hervorbringt, wie es sich auf das Gleiche bezieht, das den kommunikativen Raum der Handelnden erst eröffnet. Der Bezug ist also entscheidend, nicht der von allen geteilte Bedeutungsinhalt dessen, was die Gemeinschaft ihren Wesen nach ist. *Bonacker 2003, S. 140*

Wenn den drei Akteur:innen weder epistemisch noch ontologisch Gleiches fremd und vertraut geworden ist, reicht das gemeinsame und gegenseitige Fremd- und Vertraut-Werden in Prozessen lateraler Bewährung aus, um eine Gemeinschaft zu konstituieren. In den meisten Fällen von Gemeinschaft lässt sich kaum bestreiten, dass sich Teile der jeweiligen subjektiven Ordnungen und Überzeugungen decken. Es lässt sich aber ebenso wenig bestreiten, dass nie die gesamte Ordnung oder der identische Inhalt geteilt werden kann. Das gemeinsame Verhalten ist der einzige Maßstab der Vergemeinschaftung, worin sich nicht diese oder jene Ordnung ausdrückt, sondern eine bewährte *Einstellung* als Bereitschaft zu wechselseitiger und wiederholbarer Bewältigung. Die Bewältigung in der lateralen Begegnung ist so Ausgangspunkt jeglicher konkreter Indexikalität, welche sich in wiederholter Bewährung vom konkreten Ding löst. Die wichtigste Rückwirkung auf die Erfahrungsweise betrifft die Welt in ihrer Teilhabe. Der Übergang vom Verwenden des

⁶²⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 313–328.

⁶²⁵Bonacker 2003, S. 138.

⁶²⁶Ebd., S. 138.

richtigen Hammers als Ausbildungsziel über die Evaluation einer Güte richtigen Hämmerns bis zum Symbol des Hammers als „Zeichen des Handwerks“ beschreibt die „Verselbstständigung“ der Teilhabe. Der Erkenntnisstil ist, im Inhalten der Sinnprovinz kulminierend, ebenso maßgeblich, da in diesem emotional-affektive und habituelle Sedimentierungen ausgewiesen werden können, um so auch der besonderen Atmosphäre der Gemeinschaft und dem verbindenden Geschmack, auf den uns Bourdieu hingewiesen hat, gerecht zu werden.

Verdeutlichen wir einige Zusammenhänge sich bewährender wechselseitiger Einstellungen an dem bürgerlichen Prototyp der Gemeinschaft, der heteronormativen Kleinfamilie. Hier wird schnell deutlich, dass mit der Hierarchie zwischen Eltern und Kindern und der geschlechts-diskriminierenden Rollenverteilung sehr unterschiedliche Einstellungen die gemeinsame Praxis urbaner Kohabitation ermöglichen. Die Ordnungen, welche das jeweilige Verhalten leiten, haben keinen objektiven Charakter, sondern sind von der Weise bestimmt, wie in dieser oder jener Familie die Rollen des Elternteils oder des Kindes ausgefüllt werden. Dabei erleben die Akteur:innen das Verhalten anderer Akteur:innen als persönliche Einstellung, in der sich die Besonderheit des:der Anderen ausdrückt. Als Interaktion in der *face-to-face*-Situation bleiben auch diese Einstellungen nicht von Prozessen der Sinn-Sedimentierung bewahrt. Affekte und Emotionen, typische Merkmale und habitualisierte Umgangsformen werden Teil der eigenen Handlungsordnung. Es etabliert sich eine allgemeine „Weise der Wechselseitigkeit“ in der Familie. Hieran knüpft unsere Formulierung der *Einstellung als wechselseitig typisierte Dritte* an, die wir für die Vertrautheit in der organisierten Gruppe wählten. Doch da sich die „Einstellungen der anderen“ wechselseitig bewähren und die Kohabitation „handhabbar und umgänglich“ machen, entsprechen sie sich zwar nie ganz im Inhalt, jedoch immer im Verhalten. Die Weisen, *als* männlich oder weiblich gelesenes Elternteil oder Kind (so oder anders) zu sein, wird selbst nicht geteilt, aber die Ordnungen des Fühlens, Denkens und Handelns, in denen sich das (so) zwischen den Akteur:innen unterscheidet, entsprechen sich in der gemeinsamen Praxis. Die Gemeinschaftlichkeit der Familie hängt nicht an dieser oder jener Einstellung oder einer vermeintlichen „vermittelnden“ oder übergeordneten Ordnung, sondern an der bewährten Vertrautheit im gegenseitigen Umgang, die in der jeweiligen Einstellung verkörpert ist. Aufgrund der erlebten „Fluchtpunkte“ in der eigenen und fremden Ansprechbarkeit und Affektivität, die Tönnies mit dem *Wesen*willen treffend benannte, geht die Dauerhaftigkeit und Wiederholbarkeit auf das „Wesen“ der Beteiligten zurück. Gemeinschaft ist das unausgesprochene Versprechen, sich weiterhin in seinem Verhalten zu entsprechen. Spezifische Sinnprovinzen und Erkenntnisstile sind das Ergebnis dieser bewährten Entsprechung, nicht ihr Grund. Nur in der bewährten Bewältigung und bewältigenden Bewährung, in der sich Sedimentierung und Rückwirkung von Fremdheit und Vertrautheit behaupten, haben sie ihren konstitutiven Grund. Sie markieren aus der soziologischen „Draufsicht“ in ihrer Möglichkeit subjektiver Differenzierung den Übergang von einer fusionierenden hin zu einer organisierten Gruppe.

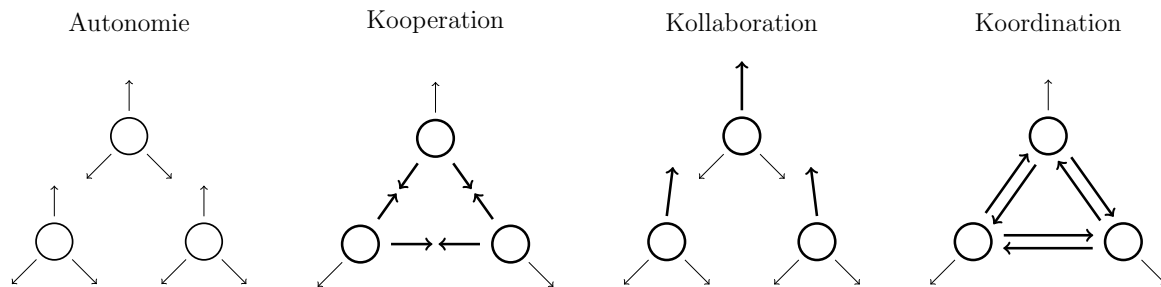
An dem Beispiel der bürgerlichen Kleinfamilie wird zudem anschaulich, dass sich Gemeinschaften nicht unabhängig von der Lebenswelt und den zahllosen gesellschaftlichen Ansprüchen und problematischen Situationen denken lassen. Gerade daraus speist sich sowohl die Geschlechts-Diskriminierung als auch die Entscheidungs- und Versorgungshierarchie in der bürgerlichen Kleinfamilie. Und die erschreckende *Selbstverständlichkeit*, mit der so viele soziale Akteur:innen zu Beginn des 21. Jahrhunderts diese Rollen angenommen und in „ihrer Weise“ ausgefüllt haben, verdeutlicht die besondere Rolle der Vertrautheit. Diese soziale Trägheit des Verhaltens wird in der Sozialphänomenologie von Alfred Schütz in einzigartiger Weise gefasst. So begegnen soziale Akteur:innen auch „Sonderproblemen“ wie der Erziehung, der politisch-widerständigen „Weise des Zusammenlebens“ oder der religiös-existenziellen Ausgesetztheit mit den Affekten und Emotionen, dem Wissen und den Verhaltensweisen, die sich in anderen Kontexten bereits bewährt haben. Doch bieten die Sonderprobleme ebenso die Chance, bestehende Sinnkontexte als Ursache der problematischen Situation auszuweisen oder der eigenen Spontanität und Freiheit in neuer und anderer Rollenentsprechung Ausdruck zu verleihen.

Dies lässt sich auch in „funktionalisierten“ Zusammenhängen nachvollziehen. Die Übernahme und Umdeutung von Festen und Ritualen, welche in der religiösen Konversion größerer Gruppen eintritt, erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass religiöse Akteur:innen aufgrund etablierter Praxis mit den neuen Inhalten schneller vertraut werden. Da artverwandte Umgangsformen angewandt und referenziert werden, werden Inhalte in ihrer religiösen *Typik* wiedererkannt.⁶²⁷ Die Dominanz der Bewährung für eine *belastbare* Zugehörigkeit wird hier augenscheinlich. Der Ausgangspunkt des Verhaltens in problematischen Situationen geschieht vor dem bereits ausgebildeten Responsorium. Nicht die gemeinsame Differenzierung des Anspruchs in seiner pathischen Fremdheit schweißt uns zusammen, sondern die Sicherheit des Bodens, auf dem wir gemeinsam stehen. Diese retentionale Stabilisierung ist nicht auf Gemeinschaftlichkeit beschränkt. Die Notwendigkeit gesellschaftlicher Transformation, die mit der *utterance* und Reiteration der politischen Performativitäts-Theorie ihre unleugbare Evidenz gewinnt, ist hier in den Prozessen der Vergemeinschaftung nicht bloß repräsentiert. Als Ausdruck und Vermittlung einer Einstellung stehen beide Transformationsprozesse in gegenseitiger Abhängigkeit, ohne aufeinander reduziert werden zu können. Es ist auf der Ebene der Gesellschaft wie der Gemeinschaft die Wiederholbarkeit in der gemeinsamen Praxis, die die Veränderung und die Dauerhaftigkeit der Einstellungen, Überzeugungen, der Emotionen und des Wissens gleichermaßen sichert, und nicht umgekehrt. Die Verhältnisse, die diese Wiederholbarkeit sichern, sind voneinander deutlich unterschieden, bleiben als Aspekte in jeder intersubjektiven Erfahrung „im Spiel“ und nehmen Einfluss aufeinander. Wenn wir uns auf die intersubjektiven Verhältnisse beschränken,

⁶²⁷ Dabei kann auch die Orientierung an schon bekannten Umgangsformen zur Erklärung der Ähnlichkeit herhalten. Im Verlauf des neuen Rituals oder Festes können aufgrund performativer Reiteration diese die Gestalt des zuvor Etablierten annehmen. Doch unabhängig davon, ob die Ähnlichkeit beabsichtigt und zweckorientiert war oder ob sie sich mit der Zeit etabliert hat, wird sie wirksam. Viele Konvertierte werden in mit den neuen Inhalten des Glaubens schneller vertraut, da ihre Einstellung der Praxis besser entsprechen.

wie wir sie in der Abbildung 2.14 veranschaulichen, zeichnet sich die Koordination dadurch aus, dass in der wechselseitigen Rücksicht die Wiederholung der Struktur eingeschrieben ist. In allen anderen Fällen bleibt die Wiederholung von äußeren Umständen abhängig, die die Motive und Ziel der Akteur:innen bündeln.

Abbildung 2.14: Unterscheidung Autonomie, Kooperation, Kollaboration, Koordination



Mithilfe der Unterscheidung autonomer, kooperativer, kollaborativer und koordinierter intersubjektiver Verhältnisse wollen wir unsere Einsichten zur koordinierenden Bewährung näher an der Erfahrung ausweisen. In der wechselseitigen lateralen Begegnung wiederholen sich genau die subjektiven Erfahrungsstrukturierungen der sozialen Akteur:innen, die dem Verhalten der Mitakteur:innen *entsprechen*. Darin sind Überzeugungen und Inhalte als Typisierungen der jeweiligen Sinnprovinz gefasst; dazu zählen Motive und Relevanzen, welche von der Epoché des Erkenntnisstils abhängen und auch die Ansprechbarkeit von Atmosphären sowie der jeweilige Stil emotionaler Expression. In der koordinierten Bewährung – als diastatisches Widerfahrnis – treten gleichartige und sich entsprechende pathische und responsive Aspekte der Erfahrbarkeit auseinander. Diese Entsprechung von Anspruch und Antwort ist ja der „Grund“ der Vertrautheit, in der uns die Welt umgänglich und handhabbar erscheint. Im Ko-Pathos und der Ko-Response handelt es sich nicht einfach um eine parallele Sedimentierung. Die Entsprechung des Verhaltens von Mitakteur:innen weist das subjektive Ordnungsgeschehen nicht bloß in seiner Kompatibilität mit anderen aus (Ko-Response), sondern bestätigt und festigt die Evidenz und Objektivität der vorgestellten Inhalte (Ko-Pathos).

Schütz hat einen dieser „magischen Momente“, die wir in der koordinierten Bewährung skizzierten, mittels der wechselseitigen Teilhabe am Bewusstseinsstrom als „Synchronisierung in einer lebendigen Gegenwart“⁶²⁸ verdeutlicht. Am Beispiel des gemeinsamen Musizierens⁶²⁹ hat Schütz maßgeblich das gegenseitige Verhältnis von Anspruch und Antwort analysiert, ohne damit an „objektive“ Begriffsschemata gebunden zu sein.⁶³⁰ Indem er das gemeinsame semantische System der Sprache für die Interaktion und soziale

⁶²⁸Schütz 1972d, S. 149.

⁶²⁹Wobei er auch unser Beispiel des Passspiels als einen derartigen „Komplex von ähnlich miteinander verbundenen Tätigkeiten“ ausweist, wie auch bei „Tennispielern, Fechten“ und „wenn wir zusammen wandern, tanzen, lieben oder zusammen musizieren“. Siehe ebd., S. 132.

⁶³⁰Ebd., S. 129.

Beziehung dezentriert, bringt er pointiert auf den Punkt, woran wir uns auf den letzten Seiten ausführlich abgearbeitet haben: „Es ist genau diese wechselseitige Beziehung des Sich-aufeinander-Einstimmens, durch die das ‚Ich‘ und das ‚Du‘ von beiden, die an der Beziehung teilhaben, als ein ‚Wir‘ in lebendiger Gegenwart erlebt werden.“⁶³¹ Er geht sogar merklich über unsere zurückhaltende Bestimmung hinaus und identifiziert ein „Wir“ der Erfahrung. Doch beginnt er seine Analyse damit, die Abhängigkeit vom bereits vorhandenen und vermittelten Wissen auszuweisen, um dessen Trägheit gerecht zu werden. Denn wie bei unserem Beispiel der bürgerlichen Kleinfamilie ist die Situation nicht völlig undeterminiert. Bestehendes Wissen zu Musik, den unterschiedlichen Stilen und den Theorien der Rhythmik und Harmonie bestimmt unsere Erfahrung und nimmt Einfluss darauf, wie wir der Situation begegnen.⁶³² Musik zeichnet sich in ihrer Teilhabe dadurch aus, dass sie anders als wissenschaftliche Erkenntnis nie in einen *monothetischen* Sinn mündet. Die Melodie muss in der Erinnerung und im Wieder-Erfahren von Neuem, Schritt für Schritt, polythetisch nachvollzogen werden, in der jeweils eigenen „inneren Zeitlichkeit“.⁶³³ Musizieren wir hingegen gemeinsam, orientieren wir uns an Tönen, Rhythmen und Harmonien, die in ihrer Teilhabe und Indexikalität eine äußere Zeitlichkeit referenzieren, ähnlich wie sie auch an den Uhren auf unseren Handys abgebildet wird. Die Musikerin orientiert sich „reziprok an den Erfahrungen in der inneren und äußeren Zeit seiner mitaufführenden Kollegen.“⁶³⁴ Schütz hat für diese wechselseitige Orientierung eine Beschreibung gewählt, die wir deshalb in der Länge hier vorstellen, da sie so zahlreiche Parallelen zu Sartres Beschreibung im Verlauf des Sturms auf die Bastille und noch deutlicher zum Passspiel aufweist:

Die Freiheit eines jeden, den Gedanken des Komponisten zu interpretieren, ist durch die Freiheit beschränkt, die dem anderen zusteht. Jeder muß, indem er auf den anderen hört, durch Protentionen und Antizipationen, jede Wendung, die die Interpretation des anderen nehmen kann, voraussehen und muß jederzeit bereit sein, entweder Führer oder Folger zu sein. Beide teilen nicht nur die innere *Durée*, durch die sich der Inhalt der gespielten Musik selbst aktualisiert; jeder teilt unmittelbar in lebendiger Gegenwart den Bewußtseinsstrom des anderen.

Schütz 1972d, S. 147 f.

Die intersubjektive Begegnung *face-to-face* wird von Schütz hier in ihrer unterschiedenen Zeitlichkeit bestimmt. Damit nimmt er explizit auf ein intersubjektives Verhältnis Bezug, das wir schon für die Herleitung von Ko-Pathos und Ko-Response angeführt haben. In der leiblichen Begegnung wird der Körper zu einem auslegbaren Ausdrucksfeld; *er:sie und ich*

⁶³¹Schütz 1972d, S. 131.

⁶³²Ebd., S. 138 f.

⁶³³Siehe ebd., S. 144: „Der musikalische Inhalt aber selbst, der eigentliche Sinn, kann nur dadurch erfaßt werden, daß man in den fließenden Verlauf eintaucht und dabei die gegliederten musikalischen Ereignisse so reproduziert, wie sie sich in polythetischen Schritten in der inneren Zeit entfalten, wobei dies ein Prozeß ist, der selbst in die Dimension der inneren Zeit gehört.“

⁶³⁴Ebd., S. 147.

*altern zusammen.*⁶³⁵ In seiner Beschreibung wird dieses gemeinsame Altern konkretisiert, indem der Leib als Ausdrucksfeld die *innere Zeit* der Mitakteur:innen auslegen lässt, inklusive der Aspekte, die von diesen nicht „kommuniziert“ werden wollen. Aufgrund des wechselseitig-leiblichen Ausdrucksgeschehens innerer Zeitlichkeit erhalten wir einen „Einblick“ in das Ordnungsgeschehen fremden Erfahrens und Verhaltens. Der hibbeligen Aufregung oder konzentrierten Ruhe, dem Anlaufnehmen oder der zurückhaltenden Körperhaltung, dem Verlauf der Aufmerksamkeit und der Bewegung ist die subjektive Ordnung des fremden (wie auch eigenen) Verhaltens eingeschrieben, welche sich als Einstellung ausdrücken und die sich als eben diese in der Koordination bewähren. Aufgrund des letztendlichen Entzugs eigener und fremder Freiheit wird der Subjektpol des Ichs und des Du zum einheitsstiftenden Moment dieser Aspekte. Unabhängig davon, ob wir gemeinsam musizieren, das Stadtviertel verteidigt wird oder ein Elternteil die bereitete Mahlzeit auf den Küchentisch stellt, die mit gebotener Dankbarkeit vom Kind angenommen wird, all diese Formen verweisen auf die subjektive Einzigartigkeit wechselseitiger Einstellungen. Diese Veräußerung subjektiver Einzigartigkeit ist nicht auf die gelebte Mitwesenheit beschränkt. Als Phänomenolog:innen, welche die Erfahrungsweise zum Ausgangspunkt jeder Untersuchung machen, zeigen sich uns unterschiedliche Formen gelebter Anwesenheit, auch wenn die Körper nicht den gleichen Erfahrungsraum teilen. Die Grenzen einer lateralen Bewährung fransen hier merklich aus. Manche Objekttypen, Medien und Situationen konstituieren eine ihnen innewohnende Teilhabe. Sicherlich gibt es eine Vielzahl an medientheoretischen Begründungen, warum Schwarzweißfotografie, Buchinhalte und die Tagesschau so vertrauensstiftend sind und uns mit Inhalten und fremdem Verhalten verlässlich – also wiederholbar – vertraut machen. Deren Indexikalität⁶³⁶, die jeweilige Medienlogik von Formaten oder die Zeitlichkeit, welche dem jeweiligen Medium zugeordnet werden kann, öffnen eine „Anwendung“ performativer Wiederholbarkeit. So hat auch Schütz die Mitwesenheit von Komponist:in und Hörer:in in der Audioaufnahme beschrieben, bevor er sich des gemeinsamen Musizierens in lebendiger Mitwesenheit widmete.⁶³⁷ Der Reiz der Liveübertragung, die Vielheit oder Begrenztheit in der Auflage eines Drucks, die kulturelle Verbreitung oder das materielle Alter lassen die *Wiederholbarkeit*⁶³⁸ der Einstellung in der Erfahrung bestimmter Objekte und ihrer medialen Erfahrungsweise anklingen, auch wenn die Wechselseitigkeit sich darin nur einseitig realisiert. Hier können wir an die Fremdheit in repräsentierender Begegnung anschließen, inklusive deren letztendliche Einseitigkeit. Der:die soziale Akteur:in erlebt nur von sich aus die Entsprechung der Einstellungen, ohne dass sich die medial vermittelten Mitmenschen dazu verhalten können. *Social Media* stellt hier eine hybride Form dar, die einer eigenen Untersuchung bedürfte. Auch wenn keine leibliche Anwesenheit besteht, kann ein situativer Kontext eine historische

⁶³⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁶³⁶Siehe u. a. Kapitel 2 in Olin 2012, S. 51–70.

⁶³⁷Schütz 1972d, S. 140–146.

⁶³⁸Ohne hier gesondert darauf einzugehen, mögen sich zahlreiche Leser:innen hier berechtigterweise an Walter Benjamins *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* erinnern fühlen, siehe Benjamin 2007.

oder technische Wiederholung aufweisen, ebenso wie es bei Wiederholung innerhalb von gesellschaftlichen Konventionen zu beobachten ist. Der kalendarisch organisierte Vollzug aufgrund terminlicher Konvention stellt kulturelle Feiern, Feste und Gedenkveranstaltungen in einen direkten Bezug zu allen anderen Orten, an denen zur gleichen Zeit zusammengekommen wird. Wir wissen nicht nur, dass auch andere gemeinsam mit den Nächsten Weihnachten verbringen, den Jahreswechsel feiern oder gemeinsam fasten. Vielmehr wird *an* der kalendarischen Konvention der parallele Vollzug erfahrbar. Insbesondere im Kontrast zur gängigen Praxis, etwa in Situationen der Diaspora. Die Besinnlichkeit, die Ekstase sowie die religiöse Hingabe können sich in der Konvention ausbreiten; als äußerer Horizont der Erfahrung wird die Simultanität spürbar. Das gegenseitige Versprechen von getrennten Liebenden, zur gleichen Zeit in den Abendhimmel zu blicken und aneinander zu denken, veranschaulicht die erfahrbare „Synchronität auf Abstand“. Aber auch Brüche und Fremdheit können auftreten, wenn „konventionalisierte“ Erwartung und die Erfahrung auseinanderfallen. Paradigmatisch ist der traumatische Familienstreit, gerade weil doch „überall sonst“ gleichzeitig Besinnlichkeit herrscht. Auch in ausgezeichneten und einzigartigen gesellschaftlichen Momenten, wie bei der Mondlandung, einer Regierungswahl, einer sich ausbreitenden Revolution oder dem Kriegsende, macht sich die Mitanwesenheit vor dem Fernseher, dem Radio oder im *Social-Media-Feed* bemerkbar. Dieser äußere Horizont gemeinsamer Aufmerksamkeit, das Gefühl, Teil einer abgestimmten Orientierung zu sein, verleiht dem situativen Inhalt Gravität.⁶³⁹ All diese Formen einseitiger Stiftung können eine erfolgreiche Vergemeinschaftung vorbereiten, doch bleiben sie sprichwörtlich *pro forma*, solange sie nicht in gemeinsamer Praxis in Berührung kommen und sich ihre Wechselseitigkeit versichern.

Unser phänomenologischer Zugang beschränkt sich nicht auf den expliziten Akt anderer Akteur:innen. Die Ergebnisse fremden Umgangs mit der Welt repräsentieren nur den:die Andere, jedoch gibt es eine Zwischeninstanz materialisierten Verhaltens, welche die gemeinsame Praxis anleitet und eine gemeinsame Orientierung provoziert. Von besonderem Interesse sind sowohl die physischen und sozialen Grenzen und Übergänge von Versammlungen als auch Objekte wie Bänke, Teppiche oder Plakate und Schilder. Auch Kerzen, Räucherstäbchen oder Blumen verkörpern als Objekte die Wiederholung einer Umgangsform eindrücklich. Besondere Steuerelemente der Aufmerksamkeit, wie Licht, Ton und farbliche Codierungen, spielen genauso eine Rolle wie die Raumaufteilung und der Raum in seiner Materialität, welcher beispielsweise in der Dauerhaftigkeit eines Steingebäudes den Ort in die Wiederholung mit aufnimmt, auf der offenen Straße hingegen die Sichtbarkeit wiederholt und die räumliche Ausbreitung nahelegt. Auch die schiere Größe des Versammlungsortes nimmt Einfluss, besonders auf Zeitlichkeit, Rhythmus und gegenseitige Ab- und Einstimmung, welche vom fast nicht mehr wahrnehmbaren Abstand zweier Klatschgeräusche über die Möglichkeit einer La-Ola-Welle bis zum Ablaufplan und der kalendarischen Wiederkehr reicht. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rolle von

⁶³⁹ An dieser Stelle ließe sich von Formen inhärenter Bewährung im *broadcast* sprechen.

Infrastruktur haben wir bereits in unserer Untersuchung *The Genesis of a Shared World Through Event Infrastructure*⁶⁴⁰ vorgelegt. All diese Aspekte nehmen direkten Einfluss auf die Entsprechungen der Einstellung. Dabei kompensieren sie auch, aber nicht nur mögliche Fremdheit in der Anleitung zur gemeinsamen Praxis. Sie schleifen auch Erfahrungsweisen und Umgangsformen ein, bieten Blick- und Hörrichtungen an und verdecken andere und widersprechende Ansprüche. Was wir mit Schütz anhand der äußeren Zeit und dem gemeinsamen Altern charakterisieren konnten, wird über das „bloße“ Verhalten hinaus auch durch die Umstände informiert. Für unsere „konzise“ Frage nach der performativen Vergemeinschaftung werden (und wurden) diese Aspekte vielfältig genutzt, bleiben für die Analyse jedoch an die Wiederholbarkeit im Bewährungsprozess zurückgebunden, ohne dass wir uns an einer eigenen Typologie versuchen wollen. Abschließend wollen wir uns nur kurz zu Bewährungsprozessen in der frontalen Begegnung äußern. Zahlreiche Kontexte der Sedimentierungen, die sich in frontaler Begegnung ausdrücken und in diesen wirken, werden in der lateralen Begegnung gestiftet. So ist die Vertrautheit der Stürmerin mit ihrer Rolle abhängig von der gemeinsamen Praxis in der lateralen Begegnung. Würde sie im Passspiel innehalten und ihr Selbstverhältnis reflektieren, wäre die Annahme des Balls gefährdet. Die frontale Begegnung scheint hier die Bewährung sogar zu sabotieren. Ähnlich wie bei den deutungsoffenen Signifikanten verweist uns die Rollenvertrautheit auf eine „verinnerte“ Wiederholbarkeit. Denn in der Rolle treffen die allgemeinen Ansprüche, die auch andere Akteur:innen bewältigen können, auf die besondere Weise, in der der:die Akteur:in diese Rolle ausfüllt. Die (Un-)Sicherheiten rollenspezifischer Zugehörigkeit sind Ausdruck der eigenen Freiheit und Initiative und verbinden die Praxis mit dem eigenen „Wesenskern“. Hierin ist die besondere Situation von Übergangsritualen und anderen Formen gemeinschaftlicher Auszeichnung begriffen, welche die Verbindung zur Rolle herstellen. Indem der frontale Anspruch in einer gemeinschaftlichen Praxis als laterale Begegnung „eingelassen“ ist, ist die Wiederholbarkeit in der Menge und Aufmerksamkeit der Anwesenden sichergestellt. Hier kündigt sich auch schon die Krux frontaler Bewährungsprozesse an. Denn sie haben als Teilaspekt lateraler Bewährung merklichen Einfluss, alleinstehend münden sie jedoch maßgeblich in private Verhältnisse. Das Lob durch die Vorgesetzte, die Anerkennung der Genossin oder die Achtung der unterstellten Kollegin drücken zunächst ein persönliches Verhältnis zu uns aus, in dem die Entsprechung der Rolle bestätigt wird. Wenn es sich hier auch um außergewöhnliche Erfahrungen in der persönlichen Biografie handeln kann, konstituiert sich erst in der Wiederholung ähnlicher frontaler Begegnungen eine Vertrautheit, in der die Gemeinschaftlichkeit erfahrbar wird. Diese Bewährung frontaler und *evaluativer* Verhältnisse lässt sich für unsere Analyse von Zusammenkünften und Versammlungen kaum an einer anwesenden Menge von Akteur:innen nachvollziehen. Zumindest nicht über die Aspekte hinaus, die sich in der lateralen Begegnung erfassen ließen. Wenn also die Vertrautheit in frontaler Begegnung die Sedimentierungen in lateraler Bewährung bestätigt, sind Bewährungsprozesse in frontaler Begegnung außerhalb des Geltungs- und

⁶⁴⁰Harfensteller 2023.

Beschreibungsbereichs einer phänomenologisch-deskriptiven Analyse von Versammlungen und Zusammenkünften. Es öffnet sich kein Ansatzpunkt für den Nachvollzug der Wiederholbarkeit.

Ausgehend von der besonderen Rolle der Wiederholbarkeit für die Sedimentierung von Vertrautheit lassen sich Prozesse intersubjektiver Bewährung wie folgt bestimmen:

Vergemeinschaftung aufgrund von Bewährung

Vergemeinschaftende und performative Bewährung ist als Transformationsprozess der Vertrautheit zu verstehen, welcher von einer Erfahrungsweise auf eine Erfahrungsstruktur hin eintritt. Die Erfahrungsweise lässt sich durch eine ko-pathisch-ko-responsive Analyse nachvollziehen. Die Strukturierung ist insbesondere, aber nicht ausschließlich in Sinnprovinzen, Ordnungen und Erkenntnisstilen nachvollziehbar. Situationen der Bewährung betreffen das ganze Spektrum intersubjektiver Vertrautheit. Erfolgreiche Bewährung nimmt aufgrund der Wiederholbarkeit Einfluss auf die Erfahrungsstrukturierung. Der Prozess der Vergemeinschaftung kann dann als erfolgreich gelten, wenn er aufgrund der jeweiligen Erfahrungsstruktur in *abgestimmte* Orientierungen und *wechselseitige* Verhaltensweisen mündet. An der *Entsprechung der Einstellung* wurde deutlich, dass das gemeinsame Verhalten unabhängig von der Deckungsgleichheit der expliziten reflexiven und affektiven Strukturierungen der einzelnen sozialen Akteur:innen ist. Es bedarf keiner identischen Einstellungen, Erkenntnisstile, Motive, Relevanzen, Sinninhalten oder Typisierungen, sondern ausschließlich *koordinierten Verhaltens*, welches diese Sinn-Gemeinsamkeiten nahelegt.

Die Bewährung nimmt für unsere Untersuchung performativer Vergemeinschaftung eine so wichtige Rolle ein, da sie es erlaubt, die Dauerhaftigkeit der sozialen Verbindung sozialer Akteur:innen an die gemeinsame Praxis zurückzubinden. Die Stabilität der Gemeinschaftlichkeit kommt ohne magische „innere“ Teilhabe von Identitäten oder „äußere“ Teilhabe von Signifikanten aus, auch wenn diese die anhaltende Wechselseitigkeit symbolisieren. So ist es uns möglich, die letztendliche Unzugänglichkeit fremder Bewusstseinsinhalte nicht nur für die sozialen Akteur:innen zu bewahren, sondern auch uns Sozialphänomenolog:innen vor der „Anmaßung“ dieses oder jenes Sinns zu bewahren. In den sich entsprechenden Einstellungen, welche sich *als* Koordination bewähren, verbinden sich die Freiheit und Spontanität der Akteur:innen mit der Offenheit gegenüber neuen und anderen Ansprüchen in ihrer Gemeinsamkeit. Die zukünftige Offenheit lässt sich ohne die mitgebrachte Freiheit – als Offenheit des Verhaltens – nicht denken. Zudem sind die Grenzzonen der inneren, der intersubjektiven und der äußeren Freiheit Gründe für die Stabilisierung und Trägheit des Verhaltens, die die Wiederholbarkeit sicherstellen.

Hier zeigt sich zum Abschluss unserer Untersuchung eine kuriose Entsprechung des Phänomens performativer Vergemeinschaftung und unserer methodischen Bestimmung. Denn hierin begründet sich die wiederholte Anwendung unserer Analyse von Sedimentierung

und Rückwirkung, die wir in der Abbildung 2.13 veranschaulicht haben. Als sozialphänomenologische Variante der eidetischen Variation werden hier unterschiedliche „Stadien“ der Vergemeinschaftung inklusive ihrer Grenzmomente abbildbar, in denen sich Akteur:innen befinden können, ohne auf ein festes Ziel zu verweisen oder Ausgangspunkte zu definieren. Zudem bleiben wir in der wiederholten Anwendung für alternative Beschreibungen und Erlebnisse der Widerfahrnisse offen. Nicht zuletzt ist darin auch methodisch die Unabgeschlossenheit der Vergemeinschaftung repräsentiert, die sich unter verändernden Umständen und verändernden Ansprüchen jederzeit aufs Neue bewähren muss.⁶⁴¹ Paradigmatisch für diese Unabgeschlossenheit ist der erfahrene Sinn-Entzug in der Einstellung unserer Mitakteur:innen. Trotz der funktional-kompensatorischen Bestimmung der Sinnprovinzen bleiben wir in der Analyse des eigentlichen Widerfahrnisses für die Fremdheit offen, in der sich die Wiederholbarkeit einer wechselseitigen Einstellung von Neuem bewähren muss. Dies stellt sicher, dass wir in der Gemeinschaft nie die lebensweltliche Situation verlassen, von der unsere Untersuchung ausgegangen ist. Neben all unserer Liebe zur Struktur und Typisierung, darf diese immer nur so weit reichen, wie sie die Fremdheit kontextualisiert:

Geht man nunmehr von der pragmatischen Genese der lebensweltlichen Realität aus, dann kann gezeigt werden, dass „Fremdheit“ zu den ureigensten lebensweltlichen Erfahrungen gehört. Diese ist einerseits in der pragmatisch bedingten Perspektivität des Wirklichkeitszugangs verankert, durch die die Lebenswelt immer in mehrere Realitätsbereiche aufgegliedert ist, die im Verhältnis einer zeitlichen, räumlichen bzw. sozialen Transzendenz sowie der Vertrautheit/Unvertrautheit zueinander stehen.

Srubar 2008, S. 46

Trotz all der Appelle zur Gemeinschaftlichkeit und zum Zusammenhalt, welche der Wechselseitigkeit einen Eigenwert zuschreiben, darf das Credo einer erfolgreichen Bewährung, in der sich der Umgang mit diesem oder jenem bewährt, nicht vergessen werden. Wenn auch jede Ordnung das Außerordentliche ausschließt, bleibt eine konstitutive Abhängigkeit vom Außerordentlichen bestehen. Dieser Offenheit haben wir in der wechselseitigen Entsprechung der Einstellungen und deren unabgeschlossenen Bewährung zu fassen versucht. Mag diese oder jene kontextsensitive Zugehörigkeit auch wichtige Zuflucht und Schutz bieten, hängt der Schutz nicht an ihrem integrierenden Inhalt oder der institutionalisierten Organisation. Die Gemeinschaften können sich nur dann an Neuem und Anderen bewähren, wenn sich eine Dauerhaftigkeit etabliert, die für die Fremdheit offenbleibt. Dies können wir als normativen Anspruch an die Gemeinschaftlichkeit formulieren, wie er auch aus den gesellschaftstheoretischen Analysen der Performativität folgt. Hierin erklärt sich auch endlich unsere eigenwillige Wortwahl. Denn gegenüber dem phänomenologisch-gebräuchlicheren

⁶⁴¹Eine der größten Gefahren der Gemeinschaft stellt hierbei die Institutionalisierung der gemeinsamen Praxis dar. In dieser wird der Kontakt zur problematischen Erfahrung als Ausgangspunkt der Gemeinschaftlichkeit allzu schnell verloren. Was wir jedoch an der Vertrautheit und der Bewährung zeigen konnten, ist, dass wir mit der Rollen-Typik organisierter Gruppen den Weg zu einer bloß selbstreferenziellen Praxis immer schon bereiten. Hier zeigt sich eine mögliche Variante, wie wir nach Sartre in die Serialität zurückfallen können. Vgl. Sartre 1978, S. 622–626.

Begriff der Konstitution haben wir mit der Bewährung und Bewältigung nach Orten der *Transformation* von Fremdheit und Vertrautheit gefragt. Das Vermögen der Akteur:innen und der intentionale Inhalt treten einen Schritt zurück, um die intersubjektive Abhängigkeit des Verhalten-Könnens im „Zwischenraum gemeinsamen Handelns“ hervortreten zu lassen. In der Begegnung und der intersubjektiven „Einmischung“ in die Diastase von Pathos und Response, im Ko-Pathos und in der Ko-Response, sind Alterität und Freiheit nicht philosophisches Problem, sondern Bedingung der Teilhabe und Ursprung aller sozialer Beziehungen. Für die Fremdheit offen zu bleiben, sollte nicht nur Grundsatz jeder Gemeinschaft darstellen, sondern auch einer jeden Philosophie der Gemeinschaftlichkeit. Nur indem wir auch denkend auf die Zukunft hin offen bleiben können wir uns den phantastischen Totalisierungen der Zusammengehörigkeit widersetzen, welche die Welt zum Zenit des letzten Jahrhunderts in ein Schlachtfeld verwandelten.

2.6 Folgen der Transformation und Schwellen der Gemeinschaftlichkeit

Neben den gesellschaftlichen Gefahren, die mit dem Ausschluss der Fremdheit einherzugehen drohen, wollen wir auf drei Folgerungen unserer Untersuchung hinweisen, die sich aus dem Abschlussplädoyer hinsichtlich der Bewährung ergeben. Zum einen sind andere Akteur:innen bisher auf das Widerfahrnis beschränkt gewesen. Im Subjekt-Pol des Du, den Spielarten der Mitbewesenheit und als ferne Zeitgenoss:innen sind sie gegenüber dem Widerfahrnis auffällig uneigenständig. Als *Schwellensubjekte* transzendieren diese jedoch den jeweiligen Sinnkontext, in dem sie in dieser oder jener Begegnung appraäsentiert werden. Dies hat insbesondere für die Rückwirkung der Transformation Folgen, da „an“ anderen sozialen Akteur:innen Merkmale, Verhaltensweisen und Überzeugungen auch über Sinnprovinzen hinaus wirksam werden. Hier schließt unsere zweite Schlussfolgerung an. Mit der Bewährung wechselseitiger Einstellung handelt es sich bei der Vergemeinschaftung immer auch um einen *Ausschluss von Akteur:innen* mit anderen Einstellungen. Aufgrund der Konstitution in der Begegnung, welche eine physische Nähe bedarf, und der Funktionsweise der Typisierung, in der auch zufällige Gemeinsamkeiten sedimentiert werden, tendiert Gemeinschaftlichkeit zur Reproduktion von Homogenität. Auch wenn die, die uns nicht in gelebter Mitbewesenheit begegnen können, nicht prinzipiell ausgeschlossen sind, ist räumliche Segregation ein wesentliches Hindernis. Und selbst wenn der Einschluss „untypischer“ Akteur:innen Teil der Überzeugung ist, stoßen diese in der Begegnung neue Auslegungsprozesse für die Interaktion an und fallen dadurch auf. Dieses Auffallen, das wohl am häufigsten in der Form der Rassifizierung auftritt, stellt schon einen elementaren Ausschluss aus der Selbstverständlichkeit im Umgang dar. Hinsichtlich unserer dritten Folgerung wollen wir kurz auf die besondere Rolle von Narrativen und Geschichten eingehen, welche in ihrer Funktion über die deutungsoffenen Signifikanten hinausgehen. Hier erfährt die performative Gemeinschaftlichkeit ein Eigenleben, das weit über unsere bescheidene

Methode hinausweist. Doch da zahlreiche erzählbare Ereignisse aus Zusammenkünften hervorgehen und dort geteilt und verbreitet werden, können wir einige Bezüge zu unseren Vorhaben herstellen.

Für unsere Frage, inwiefern andere Akteur:innen die Kontexte der Begegnung transzendieren, können wir an unser Kapitel *Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders* anschließen. Hier hatten wir in Analogie zur mittelalterlichen Stadt die besondere Rolle der alltäglichen Lebenswelt gegenüber anderen Sinnprovinzen veranschaulicht. Schütz hat die alltägliche Lebenswelt als „ausgezeichnete Wirklichkeit“⁶⁴² herausgestellt, was wir mit den Straßen und Wegen in der Stadt verdeutlichten. Der Alltag, so sehr er sich zwischen Akteur:innen auch unterscheiden mag, ist als Stätte pragmatischer Selbstverständlichkeiten der Ausgangspunkt unserer Orientierung und stellt das Fundament von dem, was wir als Heimwelt erfahren. Diese vernetzende Charakterisierung der alltäglichen Lebenswelt hat es uns ermöglicht, im Kapitel *Funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen* das Verhältnis der Sinnprovinzen zueinander und zum Alltag zu konkretisieren. Anders als die unbelebten Dinge unserer Umwelt, welche sich in ihrem Sinn dem Alltag oder einer spezifischen Sinnprovinz zuordnen lassen, bewegen sich andere soziale Akteur:innen jedoch ebenso zwischen den Sinnräumen und lassen sich nicht einzelnen Sinnkontexten „ausschließend“ beordnen. Keine Postbotin ist *nur* Postbotin, kein Elternteil *nur* Elternteil usw.

Dies meint jedoch gerade nicht, dass Akteur:innen unabhängig von spezifischen Sinnkontexten erscheinen können. Als Straßenbahnfahrerin, Postbotin oder Ethik-Professorin ist das Gegenteil der Fall, sie sind in ihren Berufseinstellungen sogar ko-konstitutiv für den Sinn der jeweiligen Sinnprovinz und den „angrenzenden“ Sinnräumen, in denen sie anderen Akteur:innen begegnen. Wenn sie im Widerfahrnis auch häufig nicht mehr als ihre Typik bestätigen, ist die Bestätigung selbst ein Garant für die Wiederholbarkeit. Doch bleibt in jeder noch so konkreten Erfüllung die Möglichkeit des Verhältnisses zur eigenen Typik des Verhaltens offen, was Sartre an dem berühmten Beispiel der Kellnerin verdeutlicht: „Aber parallel dazu kann ja der Kellner von innen her nicht unmittelbar Kellner sein, so wie dieses Tintenfaß Tintenfaß *ist* oder das Glas Glas ist. Er kann durchaus reflexive Urteile oder Begriffe über seine Stellung haben. Er weiß genau, was sie ‚bedeutet‘“⁶⁴³. Dieses mögliche Selbstverhältnis trennt das An-sich-sein unbelebter Dinge vom Für-sich-sein handlungsbegabter Subjekte. Dieses Selbstverhältnis wird insbesondere in der Begegnung angestoßen, wie es einem beispielsweise in der Scham aufgrund des fremden Blicks zustößt. Es handelt sich um ein Selbstverhältnis, durch das Akteur:innen den eigenen Sinnkontext, in dem sie sich zur Welt verhalten, immer schon verlassen haben. Hierin begründet sich auch die Grenzstellung der Subjekt-Pole für den Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Und dieses Selbstverhältnis erleben wir mit: „Man braucht ihn nicht lange zu beobachten, um sich darüber klarzuwerden: er spielt Kellner *sein*.“⁶⁴⁴ Wenn wir von unserer eigenen

⁶⁴²Schütz und Luckmann 2017, S. 32.

⁶⁴³Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 99.

⁶⁴⁴Hervorh. im Original, ebd., S. 99.

Planerfüllung Abstand nehmen und das Verhältnis der Akteur:innen zu ihrer Umwelt thematisieren, brechen sie schon aus dem Sinnkontext aus. An ihnen wird die kontextsensitive Zugehörigkeit selbst erfahrbar, sie drücken die Freiheit und Spontanität aus, was die Freiheit des Wechsels der Rolle oder deren performative Adaption einschließt. Dieses mögliche Transzendieren des Sinnkontextes ist Ausgangspunkt für die Notwendigkeit fortwährender Bewährung der Gemeinschaftlichkeit: „(J)eder hat für jeden und für alle in dem Maße eine Ausbruchs- oder Tyranneidimension“.⁶⁴⁵ Im möglichen Wechsel des Sinnkontextes handelt es sich um die gleiche Freiheit, gegen die Sartre den Eid in Stellung gebracht hatte. Und gegen die Gefahr des Wechsels scheint dieser besser aufgestellt als unser Vorschlag wechselseitiger Einstellung. Jedoch lässt sich die Verallgemeinerung stabiler Einstellungen ebenso aus der Typik heraus beschreiben.

Eines bleibt jedoch unbestreitbar: In unserer Zuwendung zum eigenständigen Status des:der sozialen Akteur:in verlassen wir unsere Beschreibungsebene. Der Zwischenraum gemeinsamen Handelns als Begegnungsort bleibt der notwendige Ausgangspunkt, doch in der Möglichkeit der Sinn-Transgression, aus der die „Ausbruchs- und Tyranneidimension“ des:der Anderen hervorgeht, kündigt sich das Außerordentliche des gemeinsamen Handlungsraums an. Dieser Status als Schwellen-Subjekt, das ebenso wie wir zwischen Sinnkontexten wechselt, sich zu diesen verhält und in der Privatsphäre uns als Öffentlichkeit ausschließt, markiert den Unterschied zwischen Freundschaft und Gemeinschaft. Als Schwellensubjekt stellt dieses den individual-subjektiven Gegenpol zur generalisierten Praxis des „das macht mensch so“. So fängt die „selbstverständliche“ Entscheidungs-Hierarchie in der beruflichen Sinnprovinz zu bröckeln an, sollten wir die Vorgesetzte in einem familiären Kontext erleben, in dem persönliche Bedürfnisse ausschlaggebender als Autorität sind. Demgegenüber kann der Alltag oder der Beruf in seiner besonderen politischen Relevanz erscheinen, sollte uns eine Akteur:in hier in der politischen Einstellung begegnen und mit uns als politisches Subjekt umgehen. An den Beispielen wird schnell deutlich, dass für die expliziten Analysen von Zusammenkünften und Versammlungen die transgressive Seinsweise anderer Akteur:innen eine wichtige Rolle spielt. Über die notwendige Bewährung gehen zahlreiche Aspekte gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Performativität hinaus, zurück auf die Grenzgänge, welche von uns und anderen gewagt werden. Als eigenständiges und *inhärent offenes* Ereignis widersetzen sich diese Situationen jedoch unserem Versuch einer Systematisierung von Vergemeinschaftung, nicht jedoch der phänomenologischen Methode selbst. Wir bleiben hierfür auf einen offenen phänomenologischen Nachvollzug verwiesen. Und eine grundsätzliche Bestimmung des transgressiven Wesens sozialer Akteur:innen würde weit über unsere bescheidene Frage nach der performativen Vergemeinschaftung hinausgehen, weshalb wir uns dafür auf einen späteren Zeitpunkt vertrösten müssen.

Transgressives Verhalten kann neben der Veränderung des Gemeinschafts-Sinns auch in die Absage an eine wechselseitigen Einstellung münden, als *Ausbruch oder Ausschluss aus der Gemeinschaft*. Dass immer auch (andere) Menschen nicht Teil der Gemeinschaft

⁶⁴⁵Sartre 1978, S. 407.

sind, ist wesentlich dafür, dass andere Akteur:innen in ihrer Tyranneidimension auftreten können. Aus der Abhängigkeit von einer Ko-Konstitution und der Freiheit der Mitmenschen erklärt sich die mögliche Unsicherheit und Angst, dass einem die Wechselseitigkeit versagt wird. Was wir aus der „Innenperspektive“ von Bewährungsprozessen als selbstverständlich angenommen haben, stellt sich in der Folgebetrachtung als implizite Prämisse heraus. Gemeinschaft scheint nicht nur nicht alle Menschen einschließen zu können, sondern unter der Voraussetzung wechselseitiger Einstellung sogar die Bedingungen des Ausschlusses hervorzubringen.⁶⁴⁶ Eine Gemeinschaft auf der Basis einer gemeinsamen Praxis muss die Teilhabe an der Praxis zur Bedingung der Zugehörigkeit machen. Sartre hat in diesem Kontext aus der Situation heraus argumentiert, dass die fusionierende Gruppe in ihrer Abhängigkeit von der Praxis immer gegen das Zurückfallen in die Alterität – als ein bloß serielles Nebeneinander – ankämpft:

Aber das Wesentliche bleibt in diesem *Leben* der fusionierenden Gruppe (das im Grunde nur ihr Kampf gegen den Tod durch Passivierung ist): wenn sich die Gruppe wirklich durch eine wirksame Praxis bilden soll, wird sie die Alteritäten in sich auflösen und die Nachzügler und Opponenten ausschließen.

Sartre 1978, S. 430

Diese Einschätzung ist sicherlich vom modernen und urbanen Leben geprägt, in dem ein Großteil gemeinsamer Ansprüche in gesellschaftlichen Verhältnissen bewältigt wird. Unsere methodische Grundlegung in der Transformation der Fremdheit erlaubt zudem ein Umformulieren. Die vermeintliche Auflösung der inneren Alterität ist das Resultat einer Ordnungsfunktion, in der sich die Fremdheit nach außen kehrt und das konfligierende Verhalten eine Gegen-Ordnung konstituiert. Fremdheit löst sich in den Ordnungen nicht auf, sondern verlagert in der Transformation das Was, Wo und Wie des Entzugs. Und diese Einschätzung ist nicht auf die Praxis beschränkt, auch den Emotionen ist eine derartige Ordnungsfunktion eingeschrieben, wie Sarah Ahmed am Hass nachvollzieht: „*In other words, the hate encounter aligns, not only the ‚I‘ with the ‚we‘ (the white body, the white nation), but the ‚you‘ with the ‚them‘ (the black body, black people).*“⁶⁴⁷ Der Maßstab für den Ausschluss korreliert mit dem „Sinn“ der jeweiligen Sinnprovinz, die ihren Inhalt ebenso aus der Teilhabe von Emotionen und der gemeinsamen Praxis gewinnt. Doch genauso wie beim Erfolg der Gemeinschaftlichkeit bleibt auch der Ausschluss an die Begegnung in ihrer Wechselseitigkeit gebunden.

Zahlreiche übergreifende philosophische Probleme stehen im Verhältnis zu diesem inhärenten Ausschluss aus der Gemeinschaft. So stellt sich Judith Butler die Frage, wie wir den *ethischen* Forderungen der Akteur:innen begegnen können und müssen, die sich nicht in

⁶⁴⁶ Dies schließt auch die kosmische Gemeinsamkeit ein, welche durch einige religiöse Gemeinschaften proklamiert wird. Denn auch diese binden die *Verwirklichung der Gemeinschaftlichkeit* an einen Akt oder eine Praxis. In der Büße oder Bereitschaft zur Selbstversenkung sind es die Ausgeschlossenen, welche reuelos und selbstzentriert leben.

⁶⁴⁷ Ahmed 2014, S. 53.

gelebter Mitbewohnenheit befinden.⁶⁴⁸ Und auch für ihre Analyse sind die Gedanken von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt ausschlaggebender Ausgangspunkt, indem die Begegnung des Antlitzes und die gegenseitige Sichtbarkeit dazu führt, dass sie sich mit der – medial vermittelte – Distanz und Nähe von Akteur:innen auseinandersetzt. Im gleichen Kontext spricht sie „lokale“ Konflikte und Feindschaft an. Beide Probleme weisen darauf hin, dass *das gemeinschaftliche Nebeneinander nie konditionslos* sein kann und immer auch Verhältnisse des Ausschlusses mit sich bringt:

The mode of unchosen cohabitation that belongs to the colonized is surely not the same as the notion of a democratic plurality established on grounds of equality. But they both have their mode of wretched attachment and adjacency.
Butler 2018, S. 121

Parallel zu Butlers – und Arendts – *assoziativen* Verständnis des Politischen haben sich zahlreiche Konzepte eines grundsätzlich Dissoziativ-Politischen entwickelt, die den Konflikt und die Feindschaft in den Mittelpunkt rücken.⁶⁴⁹ Angesichts unseres Interesses an Gemeinschaftlichkeit finden sich weniger Anknüpfungspunkte an die dissoziativen Theorien des Politischen, die maßgeblich auf den überzeugten Antisemiten und Nationalsozialisten Carl Schmitt zurückgehen. Doch auch diese gewinnen ihre spärliche Evidenz aus dem inhärenten Ausschluss, der jeder Gemeinschaft eingeschrieben ist und der sich in zahllose Gemeinschafts-Narrative eingeschrieben hat.

Mit der *Erzählbarkeit* sozialer Begegnungen und Verhältnisse wollen wir unsere Betrachtung von Schlussfolgerungen abschließen. Denn Narrative liefern nicht nur Anhalts- und Ausgangspunkte für die spezifische Form der gemeinsamen Praxis, sie sind ebenso in ihrer Entstehung und Verbreitung innerhalb von Versammlungen eng an die jeweiligen Praktiken geknüpft. Politische und religiöse Rituale, denen immer eine Form der Geschichtlichkeit und ihrer erzählten oder mimetischen Wiederholung eingeschrieben ist, sind hier paradigmatisch. Aber auch die erzählbare Tragweite einschneidender Versammlungen spielt eine Rolle. Das letzte Abendmahl des Christentums, Paris am 14. Juli 1789, die Passverbrennung Gandhis in Johannesburg 1908 bis hin zu den zahlreichen jüngeren Protesten auf dem Tahir-Platz, der Wall Street oder dem Sturm auf das Kapitol zeigen auf, dass das Verhältnis zwischen gemeinsamer Praxis und Gemeinschafts-Narrativen überaus vielschichtig ist. Eine der wertvollsten Verbindungslinien findet sich in der Rolle der Emotionen, auf die uns Sara Ahmed hinweist:

Such a defensive narrative is not explicitly articulated, but rather works through the „movement“ between figures. The circulation does its work: it produces a differentiation between „us“ and „them“, whereby „they“ are constituted as the cause of „our“ feeling of hate.
Ahmed 2014, S. 48

⁶⁴⁸Butler 2018, S. 120 ff.

⁶⁴⁹Vgl. Marchart 2016, S. 35.

Auch wenn wir die Verknüpfung hier nicht leisten können, scheint unser Vorschlag performativer Vergemeinschaftung an diesen einschneidenden Erlebnissen gut an die Performativität in der Diskurs- und Gesellschaftstheorie Butlers anzuschließen. Die methodische Liebesbeziehung zwischen der Hermeneutik und der Phänomenologie, von deren Ergebnissen wir für die Sinnprovinzen des Religiösen und des Politischen zehren werden, kann hier zur vollen Geltung kommen. Eine thematisch enger gefasste Darstellung, inwiefern wir mit der Erzählbarkeit auf der Analyse performativer Vergemeinschaftung aufbauen können, findet sich insbesondere im der politischen Sinnprovinz gewidmeten Abschlusskapitel *Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung*. Jedoch sind wir den Geschichten und Narrativen, welche soziale Akteur:innen mit in die Versammlung bringen, nicht vollends ausgeliefert. Die Rolle des Erkenntnisstils in unserer Untersuchung erlaubt es, wichtige Aspekte der Erscheinungsweise für die unterschiedlichen politischen und religiösen Narrative nachzuvollziehen, nicht zuletzt auch deshalb, weil wir den Erkenntnisstil des Religiösen und des Politischen anhand geläufiger und verbreiteter Narrative ausformulieren werden. Doch bevor wir uns im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit auf die Suche nach dem Sinn der jeweiligen Sinnprovinzen machen, wollen wir den Erkenntnisstil des Alltags für unsere Untersuchungen adaptieren. Hier knüpfen wir zudem an eines unserer Ausgangsprobleme an, welche uns überhaupt erst auf die Spuren der Sozialphänomenologie von Alfred Schütz geführt hat. Im Kapitel *Kontextsensitive Vergemeinschaftung* haben wir explizit gemacht, dass soziale Akteur:innen unterschiedliche Zugehörigkeiten vereinen. Zudem haben wir gezeigt, dass die jeweiligen sozialen Verbindungen nicht generell und übergreifend wirksam werden, sondern abhängig vom Kontext „geweckt“ werden. Unser Vorschlag knüpft an die begründende Rolle der alltäglichen Einstellung an: Die Sensitivität für den Kontext der Zugehörigkeit lässt sich ausgehend von den Möglichkeiten und Grenzen der alltäglichen Einstellung verstehen. Um bei unserer Darstellung des Erkenntnisstils des Alltags nicht bloß Schütz zu wiederholen, werden wir den Erkenntnisstil für unsere Frage nach der Vergemeinschaftung adaptieren. Auf der anderen Seite haben wir diesen Brückenschlag dadurch vorbereitet, dass wir mit dem Fokus auf Prozesse der Bewältigung und Bewährung die pathisch-responsive Analyse auf problematische Situationen hin entworfen haben. Dies erleichtert uns insbesondere die Übergänge zwischen der ko-pathisch-ko-responsiven Deskription der Erfahrung und der Erfahrungsstrukturierung im Erkenntnisstil und der zugehörigen Sinnprovinz.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰Siehe Abbildung *Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung*.

2.7 Der Erkenntnisstil des Alltags

Die kontextsensitive Zugehörigkeit hat sich als die größte methodische Herausforderung für unser Vorhaben herausgestellt. Denn mit der Einklammerung der expliziten Überzeugungsinhalte ist der offensichtlichste Anknüpfungspunkt für Gemeinschaftlichkeit verloren. Der Vorschlag einer funktional-kompensatorischen Bestimmung von Sinnprovinzen, als Lösung dieser Kontextsensitivität, strahlt jedoch weit über performativ-intersubjektive Aspekte hinaus. Konflikte, Konvergenzen und Synergien zwischen unterschiedlichen gemeinschaftlichen Überzeugungen und Verhaltensweisen müssen sich an der jeweiligen Dringlichkeit der problematischen Situation im Alltag bewähren. In der Funktion, welche beispielsweise die Yoga-Praktik für den:die soziale:n Akteur:in einnimmt, lassen sich mögliche Konflikte mit Zugehörigkeiten der religiösen oder politischen Sinnprovinz vorzeichnen. Als körperliche Ertüchtigung ist Yoga noch recht unproblematisch, kann aber als Arbeit am Seelenheil oder als kulturelle Aneignung mit bestehenden Überzeugungen konfligieren. Diese *Bedeutung* ist der Pose sowie der gemeinsamen Ausführung nicht eingeschrieben. Sie erklärt sich aus den Konturen des jeweiligen Sinnhorizonts und den problematischen Situationen des Alltags, welche von dem:der sozialen Akteur:in mit der Praktik bewältigt werden. Der spezifische Sinnhorizont jedes:jeder Einzelnen, welcher sich an den Sinnprovinzen einer verallgemeinerbaren Beschreibung öffnet, konstituiert den Sinn der Handlung nicht durch Alltagswissen oder Sachverstand, sondern durch die Kompensation des Unvermögens der alltäglichen Einstellung. Daher ist das Vermögen der alltäglichen Einstellung für uns so relevant. Und dieses „negative“ Verhältnis zum alltäglichen Sinn ist nicht auf die geistigen und körperlichen Übungen aus Indien beschränkt. Auch die wissenschaftliche Einstellung, unauffälligen subkulturelle Interaktionen wie ein besonderer Handschlag oder das gemeinsame Verweilen bis hin zu selbstgefährdenden politischen und religiösen Praktiken changieren funktional zwischen Alltag und den Sinnprovinzen, die sich im Ausgang vom Alltag ausgebildet haben.

An dem Beispiel der Yoga-Praktik wird bereits deutlich, dass sich im Yoga-Kurs eine Gemeinschaft auf der Basis sehr unterschiedlicher Überzeugungen bilden kann. Es handelt sich um eine Gemeinschaft aufgrund der *Wechselseitigkeit bewährter Einstellungen*, die sich in beruflichen, religiösen und politischen Kompensationen ausgebildet haben. Nicht der gemeinsame Sinn macht die Praxis, sondern die gemeinsame Praxis macht den Sinn, der hier verhältnismäßig vielfarbig aufscheint.⁶⁵¹ Weil sich in unserem Fall der Praktik im Yoga-Kurs sehr unterschiedliche paradigmatische Situationen ausweisen lassen, sind die sozialen Verbindungen gegenüber neuen und anderen Ansprüchen verhältnismäßig fragil, da die Akteur:innen diesen unterschiedlich begegnen werden. Hierin liegt die eigentliche Krux der kontextsensitiven Gemeinschaftlichkeit. Nicht nur der Kontext für den:die einzelne:n Akteur:in kann sich unterscheiden, sondern auch die Sinn-Kontexte innerhalb einer

⁶⁵¹ Was unter anderem auch dazu führen kann, dass die gemeinsame Praxis neue Bewältigungen anbietet und im bewährenden Vollzug in der Freizeit Inhalte religiösen, politischen oder beruflichen Sinn erhalten, auch wenn diese nicht den Anstoß dafür gegeben haben. Zum Verhältnis von Sinn und Handeln in Bezug zu unterschiedlichen Sinnprovinzen siehe Schütz 1945, S. 535.

Gemeinschaft unterschiedlicher Akteur:innen. Mit einer Bestimmung der Sinnprovinz ist es demnach nicht möglich, konkrete Gemeinschaften auf eine Weise des Erfahrens einzugrenzen. Dies würde in einen allzu engen Begriff von Gemeinschaft münden, der unserer Welt nicht mehr gerecht wird. Jedoch erlaubt eine Bestimmung der beteiligten Erkenntnisstile, dass konkrete Gemeinschaften in ihrer Koordinierung und Bindung eingeschätzt werden können.

Dies ist uns auch deshalb möglich, da wir uns für einen verhältnismäßig breiten Begriff der Sinnprovinz entschieden haben. Aufgrund unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung sind die konkreten Sinninhalte, Verhaltensweisen und Emotionen „bloß“ Ergebnis der Erfahrungsstrukturierung. Die Sinnprovinz ist als Aspekt dieser Erfahrungs-Strukturierung die *Institutionalisierung von appräsentativen Systemen*.⁶⁵² Sinnprovinzen betreffen demnach die gesamte Erfahrung, und dabei inwiefern diese und nicht jene Sinninhalte, Emotionen, Relevanzen und Sinnhorizonte das Verhalten bestimmen. So hat Schütz die Sinnprovinz als „Menge an Erfahrungen“ (*set of experiences*) beschrieben, welche in Bezug auf den Erkenntnisstil mit sich konsistent und miteinander kompatibel sind.⁶⁵³ Wenn also die Yoga-Praktik in der gemeinsamen Erfahrung Teil unterschiedlicher Sinnprovinzen sein kann, erscheint sie dem:der einzelnen Akteur:in immer in einem bestimmten Erkenntnisstil, der in diese statt in jene Appräsentation mündet. Der Erkenntnisstil des Alltags ist für uns demnach doppelt wichtig. Zum einen wird es mit diesem möglich, paradigmatisch-problematische Situation dadurch auszuweisen, dass sie im alltäglichen Erkenntnisstil generell nicht bewältigt werden können. Zum anderen dient der alltägliche Erkenntnisstil in seinem Aufbau als Vorbild für die Erkenntnisstile anderer Sinnprovinzen.

Als Ausgangspunkt für den Erkenntnisstil des Alltags orientiert sich Schütz in dem für uns wichtigstem Text *On Multiple Realities*⁶⁵⁴ an der *natürlichen Einstellung*.⁶⁵⁵ Der Unterschied zwischen der natürlichen Einstellung und dem Erkenntnisstil des Alltags geht auch auf die Doppeldeutigkeit des Begriffs innerhalb von Schütz' Werk zurück, die von Steven Vaitkus herausgearbeitet worden ist. Dabei kann sich die natürliche Einstellung entweder auf das positive wissenschaftliche Denken und dessen empirischen Realismus beziehen oder sich auf den Erkenntnisstil der alltäglichen Lebenswelt beschränken.⁶⁵⁶ Wir orientieren uns an Letzterem, um Schütz' eigenen Forschungsschwerpunkt mitaufzunehmen. Dieser hat den fragmentarischen Charakter der Untersuchung des Erkenntnisstils zu Beginn des Artikels schon zugestanden und maßgeblich auf die wissenschaftlich-theoretische Einstellung hin seine Investigation entworfen. Die hier antizipierte Adaption unter Berücksichtigung einer pathisch-responsiven Beschreibung übersteigt eine bloße Interpretation. In der kompensatorischen

⁶⁵²Schütz 1945, S. 554; Srubar 1988, S. 230 f.; Srubar 2007, S. 256.

⁶⁵³Schütz 1945, S. 551 f.

⁶⁵⁴Ebd.

⁶⁵⁵Auch hier holt Schütz seine Nähe zu Husserl begrifflich ein. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist sich hier für eine einheitliche Benennung als Erkenntnisstil entschieden worden. Wie im Verlauf des Kapitels noch deutlich wird, geht Schütz inhaltlich weit über Husserls Bestimmung der natürlichen Einstellung hinaus.

⁶⁵⁶Vaitkus 2005, S. 105.

torischen Funktion brechen wir mit der sozialwissenschaftlichen Dominanz des Alltags, auch wenn wir nicht so weit wie Gregor Schiermann⁶⁵⁷ gehen wollen und die maßgebende Stellung der Lebenswelt selbst abschwächen. Nichtsdestotrotz weist unser Vorhaben mit dessen Gleichberechtigung der Erkenntnisstile eine gewisse Verwandtschaft auf.

Da wir im Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens* die grundlegende methodische Kompatibilität zwischen Sozialphänomenologie und pathisch-responsiver Deskription schon besprochen haben, können wir für unsere Analyse des Alltags kleinteiliger arbeiten. Schütz bestimmt sechs besondere Merkmale des alltäglichen Erkenntnisstils, an denen wir uns orientieren. Er benennt diese als *eine Auswahl* von Merkmalen, was nahelegt, dass sich Erkenntnisstile allgemein auch durch andere Merkmale auszeichnen könnten.⁶⁵⁸ (1) Die *Spannung des Bewusstseins*, als hellwach, in voller Aufmerksamkeit auf das Leben; (2) die *Epoché*, als Ausklammerung des Zweifels bezüglich der Realität der Objekte des Alltags; (3) die *Spontaneität*, als projektbezogene Arbeit in körperlicher Wirkung gerichtet in die äußere Welt; (4) das *Selbsterleben*, als Wirkzentrum der Veränderung in der Welt; (5) die *Sozialität*, als Modi der Kommunikation und des sozialen Handelns; (6) die *Zeitperspektive*, als universelle Standard-Zeit, in der gesellschaftliche Prozesse stattfinden. Abschließend bestimmen wir mit der (7) *intersubjektiven Haltung* einen eigenen Aspekt des Erkenntnisstils, der sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit den anderen Aspekten ergibt und sich von den Prozessen der Typisierung entwickeln lässt.

(1) Die Spannung des Bewusstseins: Schütz bestimmt die *Bewusstseinsspannung* als hellwach und – im Sinne Bergsons *attention à la vie* – auf die nützliche und effektive Umsetzung der alltäglichen Projekte gerichtet.⁶⁵⁹ Dafür hat Schütz, auch hierin Bergson folgend, die Bewusstseins-Spannung einen linearen Charakter gegeben und dem Alltag den höchsten Grad an Aufmerksamkeit zugewiesen.⁶⁶⁰ Aufgrund seiner pragmatischen Position und der soziologischen Stoßrichtung ist der Bezug zur alltäglichen Lebenswelt die Grundlage seines Maßstabs. Da nur in der alltäglichen Einstellung die volle Aufmerksamkeit auf unseren handelnden Einfluss gerichtet ist, spricht er dieser den höchsten Grad der Aufmerksamkeit zu. Nach dem Prinzip des *first things first* sinnieren wir nicht den entfernten Lebensplänen nach, sondern orientieren uns an Handlungszielen, mit denen wir die Situation zu bewältigen hoffen und die sich in der Planhierarchie am dringlichsten darstellen.⁶⁶¹ Die Aufmerksamkeit ist aktuell ganz von dem Erreichen der Straßenbahn bestimmt, welche einen guten Eindruck bei der Arbeitgeberin und den Lebenserhalt bis ins Rentenalter zur Bedingung hat, jedoch beim Blinken der Türen selbst nicht Thema ist. Es handelt sich demnach um eine konditionale Aufmerksamkeit. Hier setzt auch Gregor Schiermanns Kritik an, wobei dieser die dediziert modernen *Ausdifferenzierungsprozesse*

⁶⁵⁷Schiemann 2021.

⁶⁵⁸Schütz 1945, S. 552 ff.

⁶⁵⁹Schütz 1981, S. 79 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 57–61; Barber 2017, S. 84.

⁶⁶⁰Schütz 1945, S. 537 f.; Schütz 1981, S. 58.

⁶⁶¹Schütz und Luckmann 2017, S. 189.

der Erfahrung als Grund anführt, dass die besondere Auszeichnung der Lebenswelt bei Schütz überholt sei.⁶⁶² Wir folgen dessen Einsicht, den Erkenntnisstilen unterschiedlicher Sinnprovinzen in ihrer Bewusstseinsspannung gleichberechtigter zu begegnen. Doch an der ausgezeichneten Rolle der lebensweltlichen Einstellung halten wir aufgrund unserer funktional-kompensatorischen Bestimmung fest. Zum einen hat Schütz selbst *die komplexe soziale Verteilung von Wissen*⁶⁶³ beschreiben, was auch vielseitige und spezialisierte Alltagshorizonte mit einbezieht. Zum anderen scheint die darin begriffene Aufweichung der Lebenswelt das Vorhaben der Krisis-Schrift Husserls mit in den Abgrund zu reißen. Auch wenn wir die zugrundeliegende Intuition mit Gregor Schiermann teilen, können wir aufbauend auf unsere Analyse der Bewährung eine alternative Lösung skizzieren. Mit Schütz' Fokus auf dem *working life*⁶⁶⁴ und dem maßgeblich unproblematischen Umgang mit der Welt ist die Aufmerksamkeit des Alltags eng an die Vertrautheit gebunden. Dabei lässt Schütz die alltäglichen Motive bei seiner Bestimmung außen vor, wohlweislich ihrer unübersichtlichen Spannweite innerhalb moderner Gesellschaften, in denen sich die Alltage stark unterscheiden. Er bestimmt das *working life* als „(...) *action in the outer world, based upon a project and characterized by the intention to bring about the projected state of affairs by bodily movements.*“⁶⁶⁵ Die Formulierung des „Projektes“ spielt eine wesentliche Rolle, da daran das plan-bestimmte Handeln anschließt. Vertraut mit dem Öffnungsmechanismus der Straßenbahn oder den Steh-Konventionen auf der Rolltreppe ist meine Aufmerksamkeit von dem Ziel der Handlung bestimmt: das pünktliche Erreichen des Arbeitsplatzes. Nicht der Akt und die Durchführung, sondern der projizierte und projektbezogene Sinn dieser Handlung bestimmt den appräsentierten Bewusstseinsinhalt. Auch wenn uns ein lauter Knall, ein flirtender Blick oder das Leid von Wohnungslosen aus dieser Einstellung herausreißen kann, finden wir schnell zum „Projekt“ des Arbeitsweges zurück.

Der „Störfaktor“ solcher Einbrüche ist der Ausgangspunkt unseres alternativen Vorschlags zur Bewusstseinsspannung. Die Spannung des Bewusstseins stellt sich nicht als graduelle Stärke der Anspannung dar, sondern als Spannungsverhältnis zum plan-bestimmten Handeln. Denn unabhängig davon, wie wach oder müde wir auf dem Arbeitsweg sind, bleiben derartige Einbrüche verhältnismäßig momenthaft. Die Aufmerksamkeit driftet immer wieder zurück zur Umsetzung unserer alltäglichen Ziele. *Die bewährten Affekte, Inhalte und Verhaltensweisen der alltäglichen Routinen stellen die Nullstellung des Alltags gegen pathische Einbrüche dar.* Erst wenn wir uns in der Fantasie, in der Angst, der Lust oder der fragenden Introspektion „verlieren“, haben wir die alltägliche Einstellung verlassen. So beschreiben auch psychologische Analysen von Aufmerksamkeitsstörungen die Unmöglichkeit, im Alltag mittelfristig zu verweilen oder bei Störungen darin zurückzu-

⁶⁶²Schiemann 2021, S. 10.

⁶⁶³Siehe gleichnamiges Kapitel in: Schütz und Luckmann 2017, S. 419–425.

⁶⁶⁴Die Doppeldeutigkeit des englischen Begriffs, changierend zwischen Arbeiten und Wirken, macht eine Interpretation im jeweiligen Kontext nötig. Vgl. Fußnote in Schütz 1996, S. 32. Als Fachbegriff behalten wir daher die englische Variante.

⁶⁶⁵Schütz 1945, S. 537.

kehren. Die vielsagende Begrifflichkeit ist hier eine gestörte *response inhibition*.⁶⁶⁶

Die pathologische Aufmerksamkeitsschwäche – als Defizit im plan-konformen „Unterdrücken“ der Response – kann an eine wesentliche Funktion der Sinnprovinzen anschließen. Denn diese liefern bei pathischen Einbrüchen ein sedimentiertes Interpretationsangebot, das es erlaubt, in der alltäglichen Einstellung zu verweilen. Sie sind in den Worten Ilja Srubars *sinngebende Schlussinstanzen*⁶⁶⁷. Für die Bewusstseinsspannung des Alltags sind etablierte Sinnprovinzen daher wesentlich, da sonst jede Handlungsunterbrechung, wie beim Déjà-vu, dem Geistesblitz oder dem vielsagenden Blick, von der Sinnprovinz-Suche und dem vermeintlichen Schock des Wechsels begleitet wären. *Die Bewusstseinsspannung des Alltags ist ein Spannungsverhältnis von Verbleiben-in und der Rückkehr-zum planbestimmten Handeln*.

(2) Die Epoché der alltäglichen Einstellung beschreibt die Grenzen der Sinngeneese im Alltag. Dabei stützt Schütz sich ganz auf die sozial vorbestimmte Welt und nimmt weder Vermögen noch Willens-Unterscheidungen zur Grundlage. Für seine Analyse der Einklammerung ist wesentlich, welche Sinnkontexte in der pragmatischen Einstellung gerade nicht relevant sind. Nach Schütz zeichnet sich die Relevanz-Epoché des Alltags durch eine Suspendierung eines besonderen Zweifels aus. Ob die Welt und die Dinge, welche uns in ihr begegnen, so existieren oder nicht oder auch anders sein könnten, kommt in alltäglicher Einstellung nicht in den Blick.⁶⁶⁸ Schütz beschreibt dies als pragmatische Haltung⁶⁶⁹, welche das zielorientierte Handeln unter vorgegebenen Plan-Hierarchien in der alltäglichen Einstellung ermöglicht. Dies ist insbesondere für die Abgrenzung von privaten Sinnkontexten in der Phantasie oder im Traum wichtig. Wir folgen Ilja Srubars Einschätzung, „dass die pragmatischen Relevanzen hier die Rolle der Sinnklammer zwischen dem subjektiven und intersubjektiven Pol der Realität spielen, wobei dem pragmatischen Motiv der Lebensweltkonstitution eindeutig das Primat zukommt.“⁶⁷⁰ Im Aussetzen des Existenzzweifels ist der Alltag von den Dingen bestimmt, die als Index gemeinsamen Handelns fungieren.

Nun mögen kritische Leser:innen berechtigterweise gegen uns und Schütz anführen, dass sich die Frage nach der Existenz von Dingen aus dem Alltag aufdrängt, etwa durch das unschuldige Fragen eines Kindes, durch weniger unschuldige Gedankenexperimente oder durch die Wirkung halluzinogener Substanzen, um nur einige geläufige Situationen zu nennen. Jedoch geht dieser Thematisierung immer ein thematischer Bruch mit unseren alltäglichen Antrieben und Kontexten voraus. In der Du-Einstellung gegenüber der Ge-

⁶⁶⁶Siehe u. a. Barkley 1997, S. 67: „Behavioral inhibition refers to three interrelated processes: (a) inhibition of the initial prepotent response to an event; (b) stopping of an ongoing response, which thereby permits a delay in the decision to respond; and (c) the protection of this period of delay and the self-directed responses that occur within it from disruption by competing events and responses (interference control). It is not just the delay and the self-directed actions within it that are protected but also the eventual execution of the goal-directed responses generated from those self-directed actions.“

⁶⁶⁷Srubar 1988, S. 247.

⁶⁶⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 59.

⁶⁶⁹Schütz 1945, S. 538.

⁶⁷⁰Srubar 2007, S. 255.

dankenwelt des Kindes, im Argumentationsspiel abseits gelebter und relevanter Erlebnisse oder im Einbruch des Rausches haben wir jede Planhierarchie hinter uns gelassen. Als eigenständiger Einbruch, als eigenes Relevant-Werden des thematischen Zweifels meldet sich die zweifelhafte Existenz der Dinge jedoch nicht im Alltag selbst. So steht die Existenz des Zuges der Deutschen Bahn nicht prinzipiell in Frage, sondern nur dessen *Anwesenheit* für den persönlichen Transportwunsch. Die problematische Situation seines Fehlens auf dem Bahnsteig ist in ihrer „Lösung“ auf alternative Transportwege oder die Suche nach Übernachtungsmöglichkeiten beschränkt. Diese Situation kann ebenso den Ausgangspunkt für einen Sinnprovinz-Wechsel liefern, beispielsweise ins Politische, wenn wir realisieren, dass der bröckelnde Fernverkehr unverhältnismäßig stark sozioökonomisch benachteiligte Gruppen trifft. Doch ist auch in diesem Perspektivwechsel der Alltag bereits verlassen. Neben der Epoché gegenüber dem Zweifel, welcher sich in unserem Beispiel auf das Responsorium konzentrierte, werden aufgrund der pragmatischen Einstellung auch Aspekte pathischer Ansprechbarkeit eingeklammert. Leid und Ungerechtigkeit der Mitmenschen können ähnlich dem Existenzzweifel als eigenständige Einbrüche des Alltags in den Blick kommen. Doch sind wir gegenüber zahlreichen Formen des Leids in unserem Alltag nicht „ansprechbar“. Jede Form des politischen Aktivismus sowie religiöse Moralsysteme ließen sich als Kampf gegen derartige A-Pathien des Alltags umformulieren. Diese konkretere Epoché des Alltags können wir mithilfe unserer Theorie der Bewährung veranschaulichen. In der pragmatischen Einstellung des *first things first* schichtet sich nach Schütz die Welt in Dinge aktueller und potenzieller Reichweite. Die Welt gliedert sich in Wirkzonen.⁶⁷¹ Neben der Vertrautheit mit den veränderlichen „unbezweifelt existierenden“ Aspekten, auf die unser Handeln abzielen kann, werden wir jedoch ebenso mit der *Unveränderbarkeit von Umständen* vertraut. Unser Handeln ist von den Dingen bestimmt, die wir umgehen oder denen wir ausweichen oder auf die wir uns „passiv“ einstellen. Auch Formen „pragmatischer Unmöglichkeit“ nehmen dem erfahrenen Umstand die „Problematik“ und werden darin handhabbar. So wird beispielsweise die Fremdheit des Leids von Wohnungslosen in die Sinnprovinz der Politik oder der religiösen Fürsorge „ausgelagert“. Im Übergang von der Bewältigung zur Bewährung mündet die alltägliche Unveränderlichkeit in ein „Einklammern“ des Anspruchs auf Veränderung. Hier schließt sich der deskriptive Zirkel zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung, in der sich die Transformation der Fremdheit nicht als gewolltes Wegschauen, sondern als Blindwerden für den Appell des Antlitzes offenbart: *Die pathisch-pragmatische Epoché des Alltags ist die thematische Einklammerung all dessen, was sich wiederholt in seiner Unabhängigkeit oder Unveränderlichkeit gegenüber dem planerfüllenden Verhalten bewährt hat.*

(3) Die Spontanität: Der Begriff der Spontanität kommt aufgrund unseres alltäglichen Gebrauchs durchaus unschuldig daher, ist innerhalb der Philosophie hingegen an das nicht unwesentliche Problem der Freiheit des Menschen geknüpft. Wir werden uns auf den Brückenschlag zwischen dem Selbst – in seiner „spontanen“ Freiheit – und der geteilten

⁶⁷¹Schütz und Luckmann 2017, S. 71–81.

Welt – als Ort spontaner Akte – konzentrieren.⁶⁷² Mit Spontanität meinen wir demnach den „Übersprung“ oder den Impuls, von dem aus wir uns in die Welt verhalten. Wir kommen nicht umhin, diese *entscheidenden* Momente als Ausdruck des Selbst zu erleben, wie wir schon an unserem prominenten Beispiel des Passspiels zu verdeutlichen versuchten. Wenn uns auch die philosophische Begriffsgeschichte der Spontanität und Freiheit auf Immanuel Kant verweist, können wir mit unserem Konzept des Zwischenraums gemeinsamen Handelns bruchloser an Arendt anschließen.⁶⁷³ Von der grundlegenden Struktur der Sinnsetzung, welche der Spontanität so eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis zuordnet, haben wir nach Arendt schon immer gewusst,

(...) daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut; (...) schließlich, daß sogar der eigentliche Sinn dessen, was er selbst tut, sich nicht ihm, dem Täter, sondern nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt, offenbaren wird, also dem, der gerade nicht handelt.

Arendt 2011, S. 228 f.

Hier fühlen wir uns an Schütz' Analysen der monothetischen Sinngebung von polythetischen Akten erinnert, die immer erst im Rückblick in ihrem Sinn erscheinen.⁶⁷⁴ Insbesondere für die Rolle von Affekten und Emotionen für das Selbstverständnis ist dies nicht unwesentlich. Schütz' Interesse am Handeln lässt ihn hinsichtlich der Spontanität im pragmatischen Alltag auf Gottfried Leibniz zurückkommen:

Sinnvolle Spontaneität kann – im Sinne von Leibniz – als die Anstrengung, zu immer neuer Perzeption zu gelangen, definiert werden. In ihrer niedrigsten Form führt sie zur Umgrenzung von Perzeptionen und der Umformung in Apperzeptionen, in ihrer höchsten Form zu Handlungen, insbesondere solchen, die in die Außenwelt eingreifen und sie verändern, also zum Wirken.

Schütz und Luckmann 2017, S. 58 f.

Als „Anstrengung“ bleiben wir mit Schütz bei der Spontanität auf das Responsorium verwiesen. In der grundlegenden Funktion fällt es zudem schwer, die Unterschiede der Spontanität zwischen den Sinnprovinzen vorzuzeichnen, ohne – wie bei der Bewusstseinsspannung – eine Hierarchisierung nahezulegen. Da die Spontanität jedoch das „Einfallstor“ des Selbst in den Zwischenraum gemeinsamen Handelns darstellt, kommen wir nicht umhin, ihr ein wenig genauer nachzugehen. Die wohl ausführlichste Unterscheidung der Spontanität findet sich bei Schütz in einem frühen Entwurf des Artikels *On Multiple Realities*, welcher unter dem Titel *Realities from Daily Life to Theoretical Contemplation*

⁶⁷²Das zeitliche Pendant hierzu ist der Brückenschlag zwischen der *durée* des „inneren“ Bewusstseinsstroms und der „äußeren“ Raumzeit der Dinge, siehe hierzu Schütz 1945, S. 540.

⁶⁷³Arendt verweist für ihre Darstellung der Spontanität auf Kant, siehe Arendt 2011, S. 360. Für eine ausführliche Vermittlung von Arendt und Schütz über die Spontanität, die wir im Rahmen der politischen Gemeinschaftlichkeit und Gewalt entworfen haben, siehe Harfensteller 2025.

⁶⁷⁴Schütz 1993, S. 49, 101 f.; Schütz und Luckmann 2017, S. 91 f., 180.

veröffentlicht wurde.⁶⁷⁵

Hier spezifiziert er (3a) eine Spontanität, welche weder Sinn für den:die soziale Akteur:in hat noch an einem Projekt orientiert ist und von keiner Intention der Umsetzung begleitet wird.⁶⁷⁶ Innerhalb der *sinnvollen* Anstrengungen der Spontanität unterscheidet Schütz zudem zwischen den Anstrengungen, welche (3b) von einer Intention begleitet werden, diese zu realisieren, und den Anstrengungen, welche (3c) zwar „mit“ Sinn projiziert und vorgedacht werden, aber ohne die Absicht, diese zu verwirklichen.

(3a) Zur sinnhintergründigen Spontanität des *bloßen Tuns* (*mere doing*) zählt Schütz neben Reflexen wie dem Zwinkern auch die Mimik und die unbeständigen und flüchtigen Wahrnehmungen und Perzeptionen, die sich keiner rückblickenden Sinnsetzung öffnen. Hier fallen für uns insbesondere die Momente ins Gewicht, die den Leib als Ausdrucksfeld⁶⁷⁷ charakterisieren. Zudem sind gerichtete Eindrücke, welche sich nur affektiv sedimentieren, für die gemeinsame Orientierung wesentlich. Alles Verhalten, was einer rückschauenden Sinngebung verschlossen bleibt, fällt nach Schütz unter das bloße Tun.

Am so unverfänglich daherkommenden *bloßen Tun* zeigt sich eine Ko-Responsivität abseits des geteilten Sinns. Denn wenn auch viele Formen des Verhaltens subjektiv sinnlos bleiben, stellen sie Anhaltspunkte für die Mitmenschen dar. Dem gemeinsamen Verlauf von Perzeption zu Perzeption und den begleitenden und geteilten Ausdrucksgesten liegt zwar ein privates *Movens* zugrunde, jedoch bewährt sich darin ebenso der gemeinsame Handlungs- und Möglichkeitsraum in seinen Ansprüchen. Selbst wenn diese Spontanität keinen Sinn für den:die soziale:n Akteur:in bereithält, bleibt sie affektiv und interpretativ an den Möglichkeitsraum zurückgebunden und wird zum Anhaltspunkt intersubjektiven Verhaltens. Sie stellen in ihrem Niederschlagen am leiblichen Ausdrucksfeld interpretative und typisierbare Anknüpfungspunkte abseits unseres reflexiven Vermögens dar. Das resultierende Verhalten zeigt sich an kulturell spezifischer alltäglicher Mimik und an Ausdrucksgesten, die sich beispielsweise zwischen New York, Tokio und Kapstadt unterscheiden. Und selbst zwischen Berlin und dem nahen Örtchen Finsterwalde lässt sich ein deutlicher Unterschied typischer Mimik und Körperhaltung ausmachen, in denen sich die jeweilige Spontanität ausdrückt, auch wenn sie die nahezu identischen Handlungen der pragmatischen Alltagsbewältigung begleiten.

Wie die Mimik erscheinen auch andere Formen der Spontanität als schöpferischer Akt und *Entquellung aus dem Ich*⁶⁷⁸. Es handelt sich um eigenpathische Momente, welche sich besonders an Emotionen nachvollziehen lassen. So sind wir dem Trott, der Anstrengung oder der freudigen Offenheit des Alltags „ausgesetzt“, als fortlaufende Anstrengung des Ichs geschehen sie dem „Mir“. Wir können uns, soll es sich weiterhin um bloßes Tun handeln, gerade nicht erschrocken im Alltag wiederfinden oder beruhigt dem routinierten Fortlauf im vollen Bewusstsein „ergeben“, da darin die Sinngebung aufscheint. Doch bei

⁶⁷⁵Schütz 1996.

⁶⁷⁶Ebd., S. 28 f.

⁶⁷⁷Schütz 1993, S. 19 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁶⁷⁸Husserl 2020, S. 76.

anderen Akteur:innen ist dies durchaus möglich: Im Vermögen der Einfühlung öffnet sich eine Sinngebung-für-Andere. So ist das Ausbleiben der sinngebenden Rückschau anderer Akteur:innen selbst nachvollziehbar, uns erscheint die defensive Körperhaltung oder die begeisterte Miene in der Unreflektiertheit unserer Mitmenschen; es erscheint als für mich sinnvolles bloßes Tun des:der Anderen. In diesem *bloßen Tun* ist das Verhalten besonders authentisch, da sich der:die Akteur:in nicht zum eigenen Verhalten verhält. Als wesentlicher Aspekt der Miterfahrung erscheint so die eigene „Ausgesetztheit“ in der Mimik und Körperhaltung des:der Anderen. Es stellt einen wesentlichen Anhaltspunkt für die ko-pathische Kohabitation dar, da wir anhand der Freude, des Ekels, der Wut oder Angst im bloßen Tun der Mimik und der Körperhaltung anderer sozialer Akteur:innen unser eigenes Verhältnis zur Welt im Einklang oder Kontrast zu diesen wahrnehmen.

(3b) Der zweite Schütz'sche Typus der Spontanität realisiert sich in der Umsetzung eines sinnvollen Handlungsaktes. Zu diesem zählt auch unbemerkt vonstatten gehendes habituelles, affektives und tradiertes Verhalten wie das Gehen, Essen, Grüßen, Streicheln sowie das Bewegen der Finger beim Klavierspielen. Die spürbare Nähe zum *Habitus* von Pierre Bourdieu – als Wie des Gehens, Essens usw. – verweist uns darauf, dass diese Spontanität in der Teilhabe des Verhaltens an intersubjektiver Bewährung eine Rolle spielt. Die Gemeinsamkeit korrelativer Besonderheiten, die sich auch am *bloßen Tun* nachzeichnen lassen, verweist auf einen vergleichbaren Kontext der Stiftung, dem eine gemeinsame Praxis zugrunde liegen sollte. So ist insbesondere die unbemerkte aber, sinnvolle Spontanität ein wichtiger Anhaltspunkt für die Wechselseitigkeit der Einstellung bei Akteur:innen, zu denen wir kein persönliches Verhältnis haben. Hier können wir die Effektivität des *Habitus* für gesellschaftliche Distinktion an die nötige Spontanität für die gemeinsame Praxis zurückbinden, welche wir im Sturm auf die Bastille oder dem Fußballspiel in der Stiftung nachvollziehen konnten. Die Typisierungsprozesse in ihren „regionalen“ Zufälligkeiten stellen die Bindung an gemeinsame Orte der Stiftung her. Indem sie infolge intersubjektiver Bewährung Teil der eigenen Spontanität werden, zeigen sie sich als eine „innere“ Verortung des Selbst in der Welt gemeinsamen Verhaltens.

Ist das Ziel in der Handlung mitanwesend, handelt es sich nach Schütz um *Handeln im vollen Sinne des Wortes*.⁶⁷⁹ Dabei fallen Formen des Denkens, die anderen verborgen bleiben, ebenso darunter wie die offenen Formen des Handelns im Zwischenraum gemeinsamen Handelns, was der schützischen *terminus technicus* des *working* beschreibt.⁶⁸⁰ Neben dem Manipulieren von Dingen in der Außenwelt fallen auch die Veränderung der eigenen räumlichen Verortung und der damit einhergehende Perspektivwechsel sowie das Mitteilen der eigenen Gedanken via Kommunikation unter diese wirkungsorientierte Spontanität des Alltags.⁶⁸¹

⁶⁷⁹Schütz 1996, S. 28.

⁶⁸⁰Siehe ebd., S. 28 f., aber in dieser Form auch in Schütz 1945, S. 552: „a meaningful spontaneity based upon a project and characterized by the intention to bring about the projected state of affairs by bodily movements gearing into the outer world“.

⁶⁸¹Ebd., S. 537.

So wie die Spontanität „nur“ im gesetzten Rahmen der Epoché wirksam wird, ist sie das einheitsstiftende Moment der *Selbsterfahrung*, welche wir als nächsten Aspekt des Erkenntnisstils betrachten. Im „Impuls“ sinnvollen alltäglichen Verhaltens stellt die Spontanität das jetzige Selbst in ein zeitliches Verhältnis zu seiner Planhierarchie:

As unrolling action it belongs to the specious present of the actor, as projected it refers to its future, as motivated to its past. Thus the working self is constituted as the center of the world of action; it determines its habitualities and automatisms; it delineates the segment of the world which is relevant for the actual situation in hand and for the scope of contemplated projects; it constitutes, by its working and in its working, the unity of the self (...).

Schütz 1996, S. 29

Wenn auch die „Umstände“ dieser Einheitsstiftung in den anderen Aspekten des Erkenntnisstils gefasst sind, lässt sich hier ein möglicher Unterschied zu anderen Sinnprovinzen vorzeichnen. Denn als ausgezeichnete Wirklichkeit stellt der Alltag gegenüber anderen Sinnprovinzen einen Großteil dieser vereinheitlichenden Erfahrungen. Nichtsdestotrotz ist das politische oder religiöse Selbst ebenso konsistent und nicht selten einflussreicher bei Entscheidungen. So liegt es nahe, dass die einheitsstiftende Funktion der Spontanität zwischen ausgezeichneten und außeralltäglichen Erfahrungen variiert. Für eine ausführliche Analyse dieser Variation müssen wir uns jedoch auf einen späteren Zeitpunkt vertrösten. **(3c)** Die letzte Form der Spontanität erfasst Schütz in den schöpferischen und sinnvollen Akten, welche nicht von einer Erfüllungsintention begleitet sind. Als Phantasieren und Tagträumen kann diese Spontanität sinnvolles Folgeverhalten anstoßen, bleibt jedoch in ihrer „Reinheit“ außerhalb des Zwischenraums gemeinsamen Handelns. Selbst das Paradies auf Erden, eine klassenlose Gesellschaft oder eine Wirtschaft unabhängig von fossilen Brennstoffen verweisen auf eine Erfüllungsintention und scheinen nicht mehr unter diese Form der Spontanität zu fallen. Wenn auch für das Selbstverhältnis wesentlich, ist diese letzte Spontanität für die Vergemeinschaftung nur im Übergang zum *Handeln im vollen Sinne des Wortes* wichtig, weshalb wir sie hier vernachlässigen können.

(4) Die Selbsterfahrung: Die Art und Weise der *Selbsterfahrung* wurde in der Spontanität schon angeschnitten. In der Orientierung und dem Wirken hinein in die Welt wird das Selbst als Zentrum der verändernden Einflussnahme gesetzt. Es handelt sich um eine *pragmatische Weltzentrierung* um das Selbst. Im Akt des Wirkens erfährt es sich in seiner Totalität, als ungeteiltes Selbst ist es eins mit seinem einflussnehmenden Ausgriff.⁶⁸² Der Sprint zur Straßenbahn oder der Blick auf das Handy lässt keinen Raum zwischen Akt und Ich, ebenso wie der morgendliche Kaffee, welcher mit dem noch brühend heißen ersten Schluck den Tatendrang und die Klarheit zentripetal im Körper verteilt. Der Akt wird erfahren als Veränderung in der Welt in ihrer Erscheinungsweise und gerade nicht als Kausalverhältnis zwischen Koffein und dem Selbst. Im wirkungsorientierten Handeln

⁶⁸²Schütz 1945, S. 540.

realisiert sich das alltägliche Selbst als Fluchtpunkt und Urheber:in des Handelns sowie als Nullpunkt der Orientierung. Dies bleibt aber nicht auf den – inhärent responsiven – Möglichkeitsraum beschränkt. Auch pathische Momente in der offenen Antizipation gehen auf das alltägliche Selbstverständnis zurück, dass dem Fremden im *gegenwärtigen* planorientierten Ausgriff begegnet.⁶⁸³ So greift auch Schütz auf die Unterscheidung zwischen *I* und *me* von George Herbert Mead zurück und expliziert die alltägliche Einstellung am handelnden *I*, das gerade nicht in das partielle *me* internalisierter Einstellungen fällt. Im erfahrenen Selbstverhältnis des *me* ist das Handeln schon unterbrochen.⁶⁸⁴ Sartre macht zu Beginn von *Das Sein und das Nichts* eine ähnliche Unterscheidung, welche uns die Selbstzugänglichkeit fokussieren lässt. Er unterscheidet zwischen einem thetischen und nicht-thetischen Bewusstsein, welches er am Zählen der Zigaretten in der Schachtel verdeutlicht:⁶⁸⁵

Während des Zählens erfahren wir uns selbst nicht als zählend. Unser Bewusstsein verfolgt die Anzahl und die Objekte und wechselt zwischen dem Ort in der Schachtel und der zugehörigen Zahl: Filter-Ende, Eins, nächstes Filter-Ende, Zwei usw. Das Ich als Zählende:r wird nie thematisch. Nichtsdestotrotz, so Sartre, haben wir beim Zählen ein Bewusstsein von unserer Additionsfähigkeit. Wenn wir im Prozess gefragt werden, was wir gerade tun, können wir ohne weiteres antworten, dass wir gerade zählen. Wir haben ein nicht-thetisches Bewusstsein von unserem zählenden Selbst, und das auch dann, wenn wir uns nie darauf gerichtet haben. Es ist ein Bewusstsein des Selbst als *préreflexives Cogito*, *das die Bedingung des kartesischen Cogito ist*.⁶⁸⁶ Das nicht-thetische Bewusstsein ist jedoch beim Phantasieren, wenn wir in ein Buch versunken sind oder beim Tagträumen nicht vorhanden. Werden wir in diesem Moment gefragt, ob wir unsere Fahrkarte herzeigen können, sind wir aus der Situation gerissen und müssen uns kurz neu orientieren, um antworten zu können. Werden wir hingegen gefragt, was die Protagonistin gerade erlebt, oder welcher der romantischen Schwärme uns im Tagtraum besucht, können wir verträumt antworten. Denn im zweiten Falle bezieht sich die Frage auf das thetische Bewusstsein gegenüber dem Inhalt der Erfahrung.

Schütz selbst beschreibt diesen Schock des Wechsels, welcher bei der tagträumenden Thematisierung des Nichtthetischem eintritt, mit der veränderten Bewusstseinsspannung, die mit dem vermeintlichen Wechsel der Sinnprovinzen einhergeht.⁶⁸⁷ Dies ist uns aufgrund unserer Umformulierung der Bewusstseinsspannung verwehrt. Wir hatten demgegenüber vorgeschlagen, dass die pragmatische Bewusstseinsspannung sich dadurch auszeichnet, gegen pathische Einbrüche wieder zum planorientierten Handeln als Nullstellung zurückkehren zu können. Mit dem nicht-thetischen Selbstbewusstsein als Aktbewusstsein haben wir dank Sartre eine Form alltäglicher Responsivität herausarbeiten können, welche diesen

⁶⁸³Schütz 1945, S. 540.

⁶⁸⁴Für eine phänomenologische Kontextualisierung siehe Harfensteller 2023, S. 131 f.

⁶⁸⁵Sartre 1993, S. 19 ff.

⁶⁸⁶Ebd., S. 20.

⁶⁸⁷Schütz 1945, S. 554; Schütz und Luckmann 2017, S. 56 f.

Zusammenhang alltäglicher Planerfüllung über den thetischen Inhalt hinaus repräsentieren lässt. Verwickelt in der Welt lässt uns das nicht-thetische Bewusstsein im *gegenwärtigen* planorientierten Ausgriff zum alltäglichen Selbst trotz zahlreicher Einbrüche und Ansprüche zurückkommen. *Wir erfahren uns in der Welt engagiert.*

(5) Die Sozialität des Erkenntnisstils scheint auf den ersten Blick für unsere Frage nach der performativen Vergemeinschaftung die Antwort bereitzuhalten. Jedoch kommen bei Schütz nur Dinge zu Wort, welche bereits innerhalb des Zwischenraums gemeinsamen Handelns vonstattengehen, wodurch die Frage nach der Gemeinschaftlichkeit zwar empirisch, aber nicht philosophisch beantwortet wird. In seiner expliziten Darstellung der Sozialität des Alltags beschränkt er sich auf die Indexikalität der Lebenswelt, als „Erfahrung des Anderen als eines mit Bewußtsein ausgestatteten Mitmenschen, der mit mir eine gemeinsame intersubjektive Welt der Verständigung und des Handelns teilt.“⁶⁸⁸ Im Kontext des Erkenntnisstils stellt Schütz die Zugangsweise des:der Akteur:in zum Wissen in den Mittelpunkt, welche:r das Allgemeinwissen als selbstverständlich und in gegenseitiger Teilhabe erfährt. Darüber hinaus beschreibt Schütz, dass ein beträchtlicher Teil unseres Wissens in einem sozial eingebundenen Kontext auftaucht: „Allgemein relevantes Wissen ist hochanonym und stellt Lösungen von Problemen dar, die von ‚jedermann‘ immer wieder in der Routine des täglichen Lebens bewältigt werden müssen. Der ‚Umfang‘ solcher Probleme bleibt bei einer gegebenen Gesellschaft verhältnismäßig unverändert.“⁶⁸⁹

Schütz wählt analog zu unserem *Zwischenraum gemeinsamen Handelns* eine räumliche Beschreibung in ihrer besonderen Indexikalität, welche die Dinge und Inhalte des Zwischenraums stärker in den Blick rückt und die Verhältnisse zu anderen maßgeblich an unserem handelnden Zugang zu dem orientiert, was „zwischen“ uns liegt:

This implies not only world within the other's actual reach, but also worlds within his restorable or attainable reach, and the whole system thus extended over all the different strata of the social world shows altogether all the shades originating in the perspectives of sociality such as intimacy and anonymity, strangeness and familiarity, social proximity and social distance, etc., which govern my relations with consociates, contemporaries, predecessors, and successors.

Schütz 1945, S. 548

Hier hat die besondere Schwerpunktsetzung Schütz' weitreichende Konsequenzen. In der gelebten Präsenz der unmittelbaren Erfahrung, in einer Du-Einstellung sowie der Wir-Beziehung⁶⁹⁰, sind wir nach Schütz in tatsächlicher Reichweite voneinander. Die nur mittelbare Erfahrung zeichnet sich durch Stadien größerer Reichweite und geringerer Zugänglichkeit aus. Seine Beschreibung orientiert sich maßgeblich an Aktions-Bedingungen der einzelnen Akteur:innen. In diesem Bild der Ausbreitung ausgehend von dem:der einzelnen Akteur:in reduziert Schütz Inter-Aktion auf gegenseitige Aktionen. Es handelt

⁶⁸⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 70; Vgl. Schütz 1945, S. 552.

⁶⁸⁹Schütz und Luckmann 2017, S. 404.

⁶⁹⁰Ebd., S. 101–109.

sich um Ausgriff in die Ferne, in der die Einstellung des:der Anderen eindimensional bleibt.⁶⁹¹ Diese Darstellung ist – solange wir uns auf das Wissen des Alltags begrenzen – durchaus gangbar. Jedoch bricht Schütz aufgrund der ausgezeichneten Stellung des Alltags mit einer wesentlichen phänomenologischen Prämisse: Wenn er andere Sinnprovinzen in ihrer Sozialität betrachtet, setzt er die Erkenntnisse des Alltags als deren *ontologisches Fundament*, ohne dass sich dieser fundamentale Anspruch in der Erfahrung ausweisen lässt. Wir veranschaulichen dies kurz textnah am Beispiel des Traums, um darauffolgend die Konsequenzen für unsere Betrachtung zu klären.

Schütz nimmt an, dass der Traum wesentlich einsam ist.⁶⁹² Und solange wir auf die Wissens-Teilhabe abzielen, scheint dies evident. Von Sinn unterlegtes Verhalten verbleibt innerhalb der Traumwelt und aus der Perspektive des Alltags ist es nur der:dem jeweiligen Träumer:in zugänglich. Die anderen, mit denen ich gemeinsam die lebensweltliche Umwelt teile, sind außerhalb der Reichweite träumenden Verhaltens. Streng phänomenologisch wird hier jedoch die Fragen nach der Erscheinungsweise verlassen und eine ontologische Priorität der alltäglichen Lebenswelt mit ihren Selbstverständlichkeiten in die Debatte eingetragen. Und dies, obwohl Schütz eine zentrale Realisierung von James wie auch die von Husserl in nächster Nähe bespricht, welche ihn eigentlich aufhorchen lassen müssten. Im engagierten Umgang mit der Welt und Anderen steht der Wirklichkeits-Anspruch – unabhängig von der jeweiligen Sinnprovinz – nicht infrage. Nur bei rückblickender Widersprüchlichkeit können diese als Fiktion identifiziert werden, so wie es bei dem Traum aus dem wachen Blick der Fall ist.⁶⁹³ Für den Alltag ist die Sozialität des Traums einsam, im Traum selbst erleben wir andere hingegen im vollen Spektrum sozialer Erscheinungsweisen und Umgangsformen. Da die vermeintliche Kommunikation im Traum keine:n beständige:n Andere:n antrifft, haben die Ergebnisse keine intersubjektive Permanenz, sondern ausschließlich eine private. Hier geben wir Schütz mit seiner Einschätzung recht. In der intersubjektiven Reproduktion von Sinn bleiben wir auf indirekte Mitteilung innerhalb der alltäglichen Einstellung beschränkt. In der Charakterisierung von gesellschaftlicher Sinnvermittlung ist Schütz bedenkenlos zuzustimmen. Auch auf die gesellschaftliche Tragweite des Träumens hat er hingewiesen, indem er dessen sinngerechte Beschreibung der Dichterin oder Künstlerin eher zuschreibt als der Wissenschaftlerin oder der Philosophin.⁶⁹⁴ Das (soziologische) Primat alltäglicher Kommunikation stellt uns jedoch vor das Problem, wie weit der Vorzug der Lebenswelt greifen kann, ohne die anderen „Realitäten“ damit zu verschlucken.

Als wesentliche Funktion und Grund der Genese von Sinnprovinzen hatten wir vorgeschlagen, dass deren Inhalt für den Alltag einen „Zweck“ erfüllt und problematische Situationen umgänglich macht. *Wenn wir jedoch die Sozialität daran zurückbinden, wie sich diese in alltäglicher Einstellung bestätigen oder vermitteln lässt, dann nehmen wir in der Konstitution der Sinnprovinzen schon an, was deren Erhalt erst ermöglicht.* Für den Traum scheint

⁶⁹¹Zur Veranschaulichung siehe Abbildung Unterscheidung Kooperation, Kollaboration, Koordination.

⁶⁹²Schütz und Luckmann 2017, S. 65, 68.

⁶⁹³Ebd., S. 63 f.

⁶⁹⁴Ebd., S. 68.

dies erst einmal unproblematisch, da dieser als private Verdopplung der Lebenswelt keiner intersubjektiven Rückbindung bedarf. Für die anderen Sinnprovinzen müssen diese jedoch im Prozess gemeinsamen „Bewohnens“ in eine Sinnengenese münden, welche unabhängig von der intersubjektiven Validierung in der Lebenswelt sein kann. Würden wir uns für die Sinnprovinz des Politischen und Religiösen daran orientieren, wie die politischen Inhalte, Überzeugungen und Verhaltensweisen im Alltag kommuniziert und geteilt werden können, müssten wir einen wesentlichen Teil der Funktion voraussetzen, welche in der Entstehung und Wirkung der Sinnprovinzen eigentlich gezeigt werden soll.

Zwei mögliche Anschlüsse folgen aus dieser Darstellung. So können wir uns weiterhin an Schütz' Bestimmung der Reichweite für die Sozialität orientieren. Damit wäre die Sozialität jedoch kein Charakter des Erkenntnisstils, sondern Charakteristikum aller Sinninhalte (einer Sinnprovinz). Der Sinn des Traums bleibt wesentlich einsam, aber nicht der Stil dessen Erkenntnis. Formen der Fremderfahrung, welche für Vergemeinschaftungsprozesse von zentralem Interesse sind, blieben so durch die Struktur und das Primat der Lebenswelt unberührt. Dies deckt sich auch mit Schütz' Beschreibung der Sozialität von Motivations- und Interpretationsrelevanzen.⁶⁹⁵ Hier wird die Situation der Sinnstiftung in den Fokus genommen, nicht der Stil der Erkenntnis in seiner Miterfahrung.

Eine Alternative dazu wäre, die Sozialität in ihrer Erscheinungsweise ernst(er) zu nehmen. Hier müsste die Sozialität des Alltags neu bestimmt werden. So gehen mit Schütz „naiver“ Bestimmung der Indexikalität einige tiefgreifende Prämissen einher, insbesondere der *Generalthese der wechselseitigen Perspektiven*.⁶⁹⁶ Doch neben dieser öffentlichen und intersubjektiven Welt der Kommunikation und des sozialen Handelns müsste beispielsweise auch die soziale Blindheit Einzug finden, welche wir in der pragmatischen Epoché angesprochen hatten. Ebenso verhält es sich mit den Formen der Aufmerksamkeitsabkehr durch die Bewusstseinsspannung, welche den:die Fremde:n nur hinsichtlich seiner Beförderung oder Behinderung unserer Pläne im Bewusstsein hält. Aufgrund des Einzugs des Fremden und des Pathos in unserem methodischen Grenzgang wird die Frage nach der Sozialität alltäglicher Erfahrung zu einem eigenen Forschungsbereich, der den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

Um dieser Bredouille für unsere Untersuchung zu entgehen, entscheiden wir uns für die erste Variante. Wir knüpfen Schütz' reichhaltige Darstellung der Sozialität nicht an den Erkenntnisstil, sondern weisen diese als Aspekt der Wissens Elemente aus. Die Untersuchung der Sinnprovinz des Religiösen und Politischen kann in der inhaltlichen Beschäftigung als elaborierte Antwort darauf verstanden werden, welche Sozialität der Sinn des Religiösen und Politischen aufweist. Um jedoch Missverständnisse und Unklarheit zu vermeiden, streichen wir den Aspekt der Sozialität als Merkmal für den Erkenntnisstil für diese Untersuchung. Das ihm zugrunde liegende Problem wird auf der Ebene der pathisch-responsiven Deskription erkundet. Um dennoch der sinnprovinz-spezifischen Teilhabe gerecht zu werden, schlagen wir einen neuen Aspekt des Erkenntnisstils vor, die intersubjektive Haltung. Dieser

⁶⁹⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 350 ff.

⁶⁹⁶Ebd., S. 90.

soll die Bereitschaft und die Weisen der Interaktion fassen, sowie die Appräsentationen sozialer Akteur:innen abseits der Epoché. Da Schütz die Möglichkeit weiterer Merkmale des Erkenntnisstils offengelassen hat, wollen wir einige Erkenntnisse aus der Bewältigung und Bewährung in der Auseinandersetzung mit der *intersubjektiven Haltung* anbringen, nachdem wir die alltägliche Zeitlichkeit nachvollzogen haben.

(6) Die Zeitlichkeit des Alltags stellt uns aufgrund unserer methodischen Querstellung zwischen Schütz und Waldenfels vor erhebliche Herausforderungen. Mögliche Zwischenformen oder Versuche der Annäherung zwischen Husserls „klassischer“ Zeitlichkeit der Intentionalität und der pathisch-responsiven Diastase würden den deskriptiven Eigenwert der jeweiligen Zugänge nivellieren. Zudem würde der Versuch den Umfang der vorliegenden Arbeit merklich übersteigen. Die Lösung dieses methodischen Dilemmas finden wir im Prozess der Sedimentierung und Rückwirkung, welcher den Übergang zwischen den beiden Zeitlichkeiten markiert. In unserer Unterscheidung zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstruktur, welche wir in der Abbildung Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung veranschaulicht hatten, werden die unterschiedlichen Ansprüche deutlich: Ko-Pathos und Ko-Response öffnen einen Beschreibungsraum der Begegnung, in dem der:die Andere in unterschiedlichen „Abschattungen“ der Mitanwesenheit (repräsentiert, lateral, frontal) jeder Erfahrung grundsätzlich eingeschrieben ist. In der Erfahrungsstruktur wechseln wir zur Perspektive eines:einer generalisierten Akteur:in im – auch zeitlich strukturierten – Ausgriff und in der Umgänglichkeit der Welt. Hier ist der pathisch-intersubjektive Anspruch des:der Anderen zum Sinn, zum Habitus und zur Emotion „geronnen“ und bekommt in der möglichen Rückwirkung seine Dauer und Materialität. Für die Zeitlichkeit des Alltags beschränken wir uns darauf, einige Aspekte der alltäglichen Dauerhaftigkeit aus Schütz' Analysen herauszustellen und deren Rückwirkung für die pathisch-responsive Begegnung zu veranschaulichen. Für die Sedimentierung bleiben wir auf die Bewältigung und Bewährung verwiesen, die der „inneren Logik“ der jeweiligen Sinnprovinzen folgen und sich in der beschreibenden Annäherung an den restlichen Aspekten des Erkenntnisstils orientieren. Die Entsprechung zwischen Begegnung und Strukturierung kann sich nur „an den Dingen selbst“ ausweisen, weshalb wir uns für die Zeitlichkeit auf die Rückwirkung beschränken, die die Beschreibung des Alltags in ihrer „eigenen“ Zeitlichkeit informiert.

Der Ausgangspunkt, von dem aus Schütz unser Verhalten hinein in die Lebenswelt strukturiert, ist die *subjektive Zeit* der inneren Dauer, der er sich ausführlich in seinem frühen Werk im Anschluss an Bergson gewidmet hat.⁶⁹⁷ Diese zeitliche Unmittelbarkeit ist die Grundlage für seine Analysen der sozialen Begegnung.⁶⁹⁸ Die Weltzeit und soziale Zeit sind demgegenüber Räume der Reichweite und der Abkehr und Zukehr, in die wir uns aufgrund

⁶⁹⁷Siehe insb. Schütz 1993.

⁶⁹⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 101–110.

unserer Motive und Relevanzen verhalten.⁶⁹⁹ Die jeweilige Dringlichkeit des *first things first* in der subjektiven Zeit verbindet die „Zeit“ der Begegnung mit der Planhierarchie des eigenen Lebens:

Die mir auferlegte, zwangsläufige Zeitstruktur stellt mir dem von meiner Endlichkeit bestimmten Lebensplan einen Tagesplan zur Seite. Dieser Tagesplan ist nur mittelbar von den endlichkeitsbedingten Planhierarchien bestimmt, hängt aber unmittelbar vom Prinzip des „first things first“, den Zwangsläufigkeiten des Alltags, ab.

Schütz und Luckmann 2017, S. 85

Nun konstituieren sich diese „Zeiten“ in gegenseitiger Abhängigkeit, wie Schütz am Beispiel des Schlafens veranschaulicht. Abends einschlafend können wir uns vornehmen, am Morgen sofort aus dem Bett zu springen. Morgens aufwachend sind wir mit diesem Vorhaben konfrontiert und schließen im subjektiven Zeitverlauf an das abendliche Vorhaben an: „In diesem Sinn ‚finde‘ ich mich am Morgen, wie ich mich am Abend ‚verlassen‘ hatte.“⁷⁰⁰ Nun ist die subjektive Zeit nach Schütz nicht einfach abgebrochen und wiederaufgenommen, sondern wird von der Weltzeit transzendierend erlebt. Die subjektive Zeit ist eingefügt in den Verlauf der Welt, welche „trotz“ unseres Schlafens „ohne uns“ älter geworden ist. Dabei füllt die Weltzeit nicht bloß die Lücken zwischen unterbrochener alltäglicher Planverfolgung. Sie verweist auf Grenzbereiche des Wirkens, welche nie in subjektiver Zeit erlebbar werden, sondern nur in der reflexiven Zuwendung zugänglich sind. Paradigmatisch sind die eigene Geburt und deren Vorzeit oder die Welt nach dem Ableben. Letzteres ist für Schütz ausschlaggebend für die Planhierarchie, die die alltägliche Einstellung auszeichnet: „Das Wissen um die Endlichkeit hebt sich von der Erfahrung der Fortdauer der Welt ab und ist das von der lebensweltlichen Zeit bestimmte Grundmoment aller Entwürfe im Rahmen des Lebensplans.“⁷⁰¹ Die Vor- und Nachzeitigkeit stellen für die alltägliche Einstellung eine problematische Situation dar, da sie dem Selbst als Wirkzentrum unzugänglich sind. Diesen Grenzmomenten alltäglicher Zeitlichkeit wird insbesondere in der religiösen Sinnprovinz begegnet.

Die Weltzeit ist jedoch nicht neutral, sondern durch soziale Konventionen strukturiert. Sollte der Schlaf in einen Montag münden, welcher mit dem allwöchentlichen Arbeitsbeginn die erwerbstätige Bettflucht initiiert, befinden wir uns fest in der kalendarischen bzw. sozialen Zeit. Hier handelt es sich um Fixpunkte und Abstände, welche in ihrer Vorgegebenheit gemeinsames Orientieren und Handeln leiten. In der historischen Vorgegebenheit ist uns die soziale Zeit ebenso auferlegt wie die auf uns zukommende Zukunft oder der Wechsel von Tag und Nacht. Am Ende des Schlafes, in Phänomenen des Wartens, in

⁶⁹⁹Siehe u. a. Schütz und Luckmann 2017, S. 81. Schütz spricht vereinzelt auch von biologischer Zeit, worunter Aspekte wie „biologische“ Wachheit und Hunger fallen. Da die biologische Zeit für unser Unterfangen kaum Mehrwert verspricht und aufgrund des naturwissenschaftlichen Horizonts erhebliche Probleme für eine phänomenologische Deskription mit sich bringt, ist sie hier nur der Vollständigkeit halber befußnotet.

⁷⁰⁰Ebd., S. 82.

⁷⁰¹Ebd., S. 84.

der Unumkehrbarkeit, der Endlichkeit und Ungleichzeitigkeit scheiden sich die zeitlich strukturierten Grenzen und Möglichkeiten anhand des Eingreifens in und Umgehens mit der Welt.⁷⁰² Die Zeit des Alltags ist bestimmt von der Reichweite des planbestimmten Handelns. Immer gleichzeitig in innerer und äußerer Zeit ist unser Handeln „zugleich ein Bewußtseinsgeschehen und eine Ereignisabfolge in der Außenwelt.“⁷⁰³

Pathos und Response verstehen sich im Anschluss an diese Unterscheidung maßgeblich als ein besonderer Beschreibungsmodus der subjektiven Zeit.⁷⁰⁴ Sie lassen sich selbst jedoch nicht in die subjektive Zeitlichkeit intentionaler Verhältnisse des Bewusstseinsstroms zwischen Retention und Protention übersetzen. In der Differenzierung von Anspruch/Affekt/Pathos und Antwort/Reaktion/Response bekommt die Oberfläche des Bewusstseinsstroms Falten und Kontur und offenbart sich als zeitliches Relief einer Situation. Wir erinnern hier an die Kritik Michel Henrys an der Intentionalität⁷⁰⁵ aus unserem frühen Kapitel *Die sozialtopologische Epoché und die Performativität*. Die tradierte Beschreibung als „Äußerlichkeit des intentionalen Bewusstseins“, das sich willentlich in die Welt verhält, stellt uns einer grundlegend „einsamen“ inneren Zeit gegenüber, in der der:die Andere als Aspekt der Welt einbricht. Die konstitutiven Momente der Fremdheit und Ausgesetztheit, die sich insbesondere aus der Kopräsenz heraus verstehen lassen, verlieren wir darin deutlich aus dem Blick.

Die von Schütz proklamierte subjektive Parallelität findet responsiven Anschluss in den Prozessen der Synchronisation des „gemeinsamen Alterns“, welche er an zahlreichen Beispielen verdeutlicht. Unterschiedliche Musikstücke können beispielsweise „für mich“ bei gleicher Länge in der Weltzeit mehr oder weniger gelebte Zeit aufweisen. Die subjektive Zeit der inneren Dauer kennt, da geben wir Schütz recht, keinen allgemeinen Maßstab.⁷⁰⁶ Sie kann uns gerade aufgrund ihrer Maßstabslosigkeit mitreißen oder an uns vorbeikriechen, im Schock stehen bleiben, uns im Nacken sitzen oder weglaufen. Im gegenseitigen Verhalten gegenüber einem fremden Leib als Ausdrucksfeld⁷⁰⁷ zeichnen sich einige dieser subjektiven Ausgesetztheiten anderer Akteur:innen in unsere Erfahrung konstitutiv ein, wenn wir zur pathisch-responsiven Beschreibung wechseln. Dieser ko-konstitutive Einfluss ist bei Schütz das Ergebnis der Situation, und nicht ihre Bedingung. Würden wir dessen Beschreibung folgen, dann spannt des Nebeneinander-, Zueinander- oder Miteinander-Verhalten nicht nur einen gemeinsamen Zwischenraum, sondern auch eine gemeinsame Zwischen-Zeit auf, in die du und ich uns „hinein“ verhalten:

⁷⁰²Schütz und Luckmann 2017, S. 87 f.

⁷⁰³Ebd., S. 470.

⁷⁰⁴Waldenfels 2009, S. 156–158.

⁷⁰⁵Henry 2003.

⁷⁰⁶Schütz 1951, S. 89.

⁷⁰⁷Schütz 1993, S. 19 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

Me participating in simultaneity in the ongoing process of the other's communicating establishes therefore a new dimension of time. He and I, *we* share, while the process lasts, a common vivid present, *our* vivid present, which enables him and me to say: „We experienced this occurrence together.“

Hervor. im Original Schütz 1945, S. 543

Das individuelle intentionale Verhältnis geht hier der temporalen Teilhabe voraus. Alle maßgeblichen Anhaltspunkte des Kontakts sind auf die innere Zeit beschränkt, doch der zeitliche Kontaktraum bleibt der äußeren Zeit vorbehalten, in der ich nur „neben“ anderen verortet bin. Selbst das Verhältnis einer Musikerin zu einer längst verstorbenen Komponistin stellt eine solche Quasi-Simultanität im Nachgehen der fremden inneren Dauer innerhalb der eigenen dar.⁷⁰⁸ Vergleichbar auch mit dem Lesen dieses Textes, als prozessuales Nachgehen der vorgestellten Gedanken. Auch hier „altern“ wir gemeinsam, sind *aufeinander eingestimmt*⁷⁰⁹ und im besten Fall nimmt der:die Lesende weniger graue Haare dafür in Kauf als der bescheidene Autor dieser Zeilen. Demgegenüber ist pathisch-responsiv die Komponistin nicht „äußerlich“ in der Weltzeit parallelisiert oder projiziert, sondern *in der Fremdheit repräsentiert*, die allen Artefakten eingeschrieben sind. Die Komponistin taucht nicht als „Ding“ in der Welt auf, sondern ist im inhärenten Entzug der gegenwärtigen Symphonie als Ausdrucksform begriffen, die die Situation des Hörens auszeichnet. *Weil sie sich im Werk entzieht, erlebe ich ihre lebendige Präsenz, nicht umgekehrt*. Erst danach verlege ich sie in die Weltzeit als äußeren Horizont des Erlebnisses.

Ein echtes Pendant zur Weltzeit lässt sich aus dem Entzug der responsiven Phänomenologie nicht entwerfen. Wie in der Diastase schon konzeptionell veranschlagt – und mit der sich aufspannenden Situativität hier mit ein wenig Glück veranschaulicht – handelt es sich um eine genuine Theorie des Zwischen. Der Blick auf das Relief des Bewusstseinsstroms erlaubt, fremde Bewegungen und atmosphärische Einflüsse an den Tälern und Spitzen der Begegnung auszuweisen. Erst in der Bewältigung und Bewährung sedimentieren sich diese auch als zeitlich strukturierte Topografie, die wir in der Weltzeit und sozialen Zeit bei Schütz wiederfinden. Diese „Äußerlichkeiten“ fallen bei Waldenfels unter den allzu großen Begriff der Ordnung, in der wir uns gemeinsam einschreiben.⁷¹⁰ So hat die zeitliche Struktur des Alltags ihren erlebten Ursprung in der *situativen* lebendigen Gegenwart, welche im geteilten Widerfahrnis die Zeit „als Etwas“ in genuiner Teilhabe konstituiert. Die erfahrene Unendlichkeit eines interessiert-unbestimmten Blickkontakts „aus dem Nichts“ steht hierfür genauso ein, wie die kollektive Lethargie des frühmorgendlichen Nahver-

⁷⁰⁸Schütz 1951, S. 90.

⁷⁰⁹Schütz Formulierung ist die *tuning-in relationship*.

⁷¹⁰Nichtsdestotrotz hält der bescheidene Autor an einer pathisch-responsiven Fundierung fest. Die ereignishaft-diastatische Ausdehnung des intersubjektiven Widerfahrnis ist die Grundform, von der *innere Dauer* und *Weltzeit* Abstraktionen darstellen. Die darin vorgetragene grundsätzliche Kritik an der Intentionalität und dem Bewusstseinsstrom soll jedoch als mein Vorschlag einer alternativen phänomenologischen Beschreibung verstanden werden, daher ist der Hinweis auf eine Fußnote beschränkt. Es ist grundsätzlich nicht widersprüchlich, dass die Erfahrung der Zeit nicht auf unterschiedliche Vermögen fußen könne.

kehrt. Der Rhythmus des Alltags realisiert sich als Resonanzverhältnis wechselseitiger Einstellungen, welches die Mitmenschen einer geteilten Umwelt voraussetzt, und nicht erst durch diese ermöglicht wird. Die Gelassenheit der Wiener:innen gegenüber den viel beschäftigten New Yorker:innen ist immer auch eine Frage der wechselseitigen Einstellung. Auch die Eremitin, welche wir für den Minimalanspruch der repräsentierenden Vertrautheit angeführt hatten,⁷¹¹ erlebt die Zeit in potenzieller Ko-Präsenz, ganz ohne die Simultanität der *common vivid present*. In der seligen Ruhe oder in schmerzlicher Einsamkeit sind die anderen in ihrem Entzug mitanwesend.

Auch Schütz lässt dafür Raum, indem er die gegenseitige Einstimmung polythetisch offenlässt. Nicht der eigentliche Sinn ist vermittelbar, sondern Handlungen sind als Expressionen von Ereignissen der inneren Dauer – *an expression of an event in the other's inner life* – interpretierbar.⁷¹² Dabei handelt es sich um eine Interpretation im engeren Sinne. Denn wenn wir uns das steinsche Vermögen der *Einfühlung*⁷¹³ vor Augen führen, dann lässt der doppelte Nullpunkt der Erfahrung die innere Dauer anderer Akteur:innen außen vor. Es bedarf der Handlung, in der sich die innere Zeitlichkeit anderer mit ausdrückt. Auf diesen Austausch der Ereignisse innerer Dauer kann mit Ko-Pathos und Ko-Response scharfgestellt werden. Hier erklärt sich die strukturierende Funktion einer Weltzeit und sozialen Zeit im Ausgang von der gemeinsamen Praxis und ihren Umständen. Den resultierenden Sinn erleben wir in der Dauerhaftigkeit und Äußerlichkeit der Dinge sowie im Rhythmus und der Habitualisierung, welche Orientierung leiten und die wechselseitigen Einstellungen strukturieren. Auch die kosmische oder mikroskopische Zeit der Astro- sowie Quantenphysik, die rituelle Zeit des Glaubens oder die politische Zeitlichkeit der Utopie oder Legislaturperiode messen sich an den Orientierungen und Einstellungen gemeinsamer Praxis, die aus der Bewältigung und Bewährung paradigmatisch-problematischer Erfahrungen hervorgegangen sind.

Im teilhabenden Anspruch und gemeinsamen Antworten werden parallele oder koordinierte Be- und Entschleunigungen nachvollziehbar, ohne dass es eines Punktes des Anfangs oder Endes von homogenen Einheiten bedarf. Das Davoneilen mit den Gedanken sowie das ungeduldige Beenden des Satzes im Gespräch zeigen sich als Synchronisationskonflikte und zeugen von der Rolle der subjektiven Affektivität ebenso wie von der notwendigen Bereitschaft, sich aufeinander einzulassen. Gemeinsame Ereignisse spannen sich so nicht nur in Koordination entlang einer gemeinsamen Weltzeit auf. Im Ko-Pathos und der Ko-Response öffnen sich Situationen als gemeinsames Ereignen. Dies ist auch schon anhand von unterschiedlichen alltäglichen Zeitlichkeiten nachvollziehbar. Die unterschiedlichen Lebenstempi in der Stadt oder am Land sowie in der Jugend oder im Alter hängen nicht nur an dem indexikalisierten Verhalten der Welt gegenüber. Es sind unterschiedliche Tempi des Ereignens, als Art und Weise, wie Pathos und Response eine Situation in der Gemeinsamkeit aufspannen. Sie „geschehen“ uns insbesondere dann, wenn wir den

⁷¹¹Siehe Kapitel *Ich-Pol als Fundament der Vertrautheit*.

⁷¹²Schütz 1951, S. 97.

⁷¹³Siehe *Einfühlende Vergemeinschaftung*.

Ort und die Gemeinschaft wechseln. Die privaten Unterschiede der nicht-einfühlbaren „subjektiven Zeit“ werden in der Koordination Teil der wechselseitigen Einstellung sowie der Typik der jeweiligen Mitmenschen. Die Abläufe des Umgangs orientieren sich auch hier ausgehend von der gemeinsamen Praxis, von der romantischen Beziehung über den generationsübergreifenden Haushalt bis hin zur Aufgabenverteilung und den Normen der Aufsicht und Rücksicht.

(7) Die intersubjektive Haltung: Mit der *intersubjektiven Haltung* haben wir unseren eigenen Vorschlag zur Teilhabe begrifflich gefasst. Dies kann hier nicht als vollumfängliches Merkmal des Erkenntnisstils entwickelt werden. Doch da wir die Sozialität vom Erkenntnisstil losgelöst und auf die Wissens Elemente eingeschränkt haben, klafft insbesondere für unsere Frage nach der Vergemeinschaftung eine merkliche Lücke auf. Dass Sinnprovinzen einen eigenen Stil intersubjektiver Erfahrungsweisen haben, scheint aufgrund unserer Beispiele des Nahverkehrs, des Sturms auf die Bastille oder des Passspiels auf dem Fußballplatz evident. Nun stehen wir vor der Herausforderung, eine methodisch kohärente Grundlage für den Stil des Erscheinens anderer Akteur:innen zu finden. In merklicher Nähe zur Sozialität nehmen wir jedoch nicht die Wissens Elemente in den Fokus, sondern deren Genese in der *Typisierung*⁷¹⁴, um in unserer Abweichung von Schütz die Konsistenz der Methode sicherzustellen. Unsere Erkenntnisse aus der Bewältigung und Bewährung sind hier maßgeblich implizit aufgenommen, um orthodoxen Schützianer:innen einen Anschluss an unsere Erweiterung offenzuhalten. Um dem gebotenen Rahmen nicht zu sprengen, wollen wir unseren Vorschlag maßgeblich an Beispielen veranschaulichen.

Für eine erste Eingrenzung ist die Funktion des Alltags als Orientierung naheliegend, um unser Verhalten gegenüber anderen Akteur:innen zu klären. Der Alltag zeichnete sich durch eine pragmatische Einstellung zur Erfüllung der Pläne im Modus des *first things first* aus. Dies können wir für die Typisierung anderer sozialer Akteur:innen nutzbar machen. Insbesondere die Grenzen der Beschäftigung mit anderen werden daran deutlich: Wann ist unser Wissen ausgeprägt „genug“? Unter welchem Gesichtspunkt betrachten wir andere soziale Akteur:innen, wie tief gehen wir, und was spielt für das planorientierte Handeln eine Rolle? Glücklicherweise sind der Fortgang und die begrenzende Unterbrechung des Wissenserwerbs zentrale Forschungsfragen von Schütz.⁷¹⁵ Die Beschreibung der Rolle von Emotionen und Affekten hat dieser in dem Kontext jedoch nur geringere Priorität zugeschrieben, ausgehend von Motivationen, die den Wissenserwerb initiieren oder unterbinden. Exemplarisch ist seine Auseinandersetzung mit Carneades und dessen Beschreibung eines Mannes, welcher in der Zimmerecke zwischen einem Seil und einer eingerollten Schlange zu unterscheiden versucht.⁷¹⁶ Angst wird hier als Grund beschrieben, sich dem Knäuel zuzuwenden und sich näher mit ihm zu beschäftigen. Als möglichen Grund für die Ängstlichkeit schlägt Schütz vor, dass der Mann als Kind zusammen mit seinem Vater einer Schlange begegnete, der Vater daraufhin schrie und ihn zurückriss,

⁷¹⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 313–327.

⁷¹⁵Ebd., S. 173–192.

⁷¹⁶Ebd., S. 252–304.

um ihm anschließend die Gefährlichkeit von Schlangen „einzufloßen“.⁷¹⁷ Auch hier ganz an seiner Frage nach dem Wissen orientiert, schwenkt Schütz schnell auf die explizite Vermittlung von Verhaltensweisen und Wissenselementen um. Doch wäre die Situation für das Kind ebenso einprägsam gewesen, wenn es bei dem erschrockenen Schrei und dem Zurückreißen geblieben wäre. Denn erfahrene Ansprüche lagern sich auch affektiv ab, paradigmatisch an der Scham, in der ich „für mich nur als reine Verweisung auf Andere“⁷¹⁸ bin. Mit spezifischen Ansprüchen wie dem furchteinflößenden „Falsch-Machen“ im Umgang mit der Schlange konfrontiert, verändert sich der gesamte Handlungsraum des Kindes. Die Unsicherheit über die Gründe der Angst kann die affektive Sedimentierung gegenüber der Schlange sogar noch fördern. Und so wie hier der Umgang mit der Schlange und den Folgen später im dunklen Zimmer besprochen wird, so kann das „Objekt“ des Umgangs auch ein:e andere:r soziale:r Akteur:in sein. Insbesondere im Falle früh erlebter rassistischer Diskriminierung oder der Gefahr sexueller Gewalt entstehen solche Situationen, da dem Kind der Kontext der Gefahr nicht mitgeteilt wird. Aber auch Täterverhalten⁷¹⁹ wird in der selbstverständlichen Abwertung und Gewalt oder durch die Expression von Ekel, Enttäuschung und Wut gegenüber anderen affektiv vermittelt.⁷²⁰ Diese affektiven Formen der Typisierung von Verhalten und Akteur:innen spielen für performative Vergemeinschaftung eine wesentliche Rolle.

In intersubjektiven Situationen alltäglicher Typisierung schlägt sich die Affektivität anderer Akteur:innen insoweit nieder, wie sie *unsere* Planerfüllung informiert. Dies lässt sich an zahlreichen Beispielen verdeutlichen. Auch wenn wir an der „persönlichen“ Fröhlichkeit, Wut, Müdigkeit oder Unruhe der Postbotin oder Dozentin teilhaben können, wird eine Tendenz von Postbotinnen und Dozentinnen erst dann Teil deren Typisierung, wenn sie Einfluss auf unsere Pläne, zu Lernens oder Pakete zu erhalten, nehmen. Den Gründen der Affekte und Emotionen wird darüber hinaus nicht weiter nachgeforscht, solange unser planerfüllendes Handeln sich daran nicht orientieren muss. Dies ist insbesondere mit Schütz' Analyse der *Unterbrechung des Wissensvorrats* und der *Bestimmtheit der Wissenselemente*⁷²¹ verträglich. Dabei tritt die Wechselseitigkeit allein deshalb schon auf, da der Leib als Ausdrucksfeld nicht nur von subjektiven Emotionen bestimmt ist, sondern ebenso von etablierten Ausdrucks- und Verhaltensweisen der jeweiligen Sinnprovinz, in der sich der:die andere soziale Akteur:in befindet. Diese Diskrepanz der Gründe leiblichen Ausdrucks lässt sich besonders gut an zwei Beispielen veranschaulichen:

Nahezu jede:r kennt – insbesondere im Straßenverkehr – die Situation, dass in der Anwesenheit von Polizist:innen die Angst auftaucht, etwas falsch gemacht zu haben. Der

⁷¹⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 302.

⁷¹⁸Sartre 1993, S. 318.

⁷¹⁹Da die überwältigende Mehrheit an Akteur:innen im Falle unseres Beispiels im männlichen Selbstverständnis auftreten, wählen wir als *strategisches Nicht-Genderns* das generische Maskulin für Täter:innen.

⁷²⁰Die Analysen von Sara Ahmed in Ahmed 2014 und insbesondere ihre Auseinandersetzung mit Audre Lorde's Werk Lorde 1984 sind für eine phänomenologische Annäherung an diesen Kontext in ihrem Wert kaum zu unterschätzen.

⁷²¹Schütz und Luckmann 2017, S. 181–192, 208–216.

Grund, dass Polizist:innen als argwöhnisch und misstrauisch erfahren werden, bis hin zur Böswilligkeit oder Gewaltbereitschaft, bedarf keiner weiteren Nachforschung, solange ich bei der Verkehrskontrolle auf diesen affektiven Horizont Rücksicht nehme und sich die Rücksichtnahme bewährt. Sie erscheinen mir in diesen Momenten nicht als Personen mit eigener Biografie. Als Vertreter:innen eines Typus spielt die Wiederholbarkeit die maßgebliche Rolle bei der Sedimentierung,⁷²² in der Verlässlichkeit geteilter Affektivität stelle ich mich auf deren Argwohn mir gegenüber ein. Sollte ich auf die strukturellen Voraussetzungen dieser Affekte und Verhaltensweisen blicken, welche sich aus der typischen Biografie für eine Berufswahl in der Exekutive oder dem Arbeitsalltag erklären ließen, hätte ich die alltägliche Einstellung schon verlassen und würde eine persönliche oder politische Einstellung einnehmen.⁷²³ Um die Komplexität wechselseitiger Einstellungen nachzuvollziehen, in denen sich Menschen nicht miteinander, sondern gegeneinander orientieren, schauen wir kurz auf die Einstellung der Polizist:innen. Denn Grund für deren Einstellung kann die Epoché der Polizei-Berufseinstellung sein. In der Verkehrskontrolle begegnen sie Akteur:innen in besonderer Weise. Auf Straftat-Erkennung und Straftat-Verfolgung eingestellt, erscheinen andere soziale Akteur:innen für Polizist:innen maßgeblich als potenzielle Verbrecher:innen. Dies zeigt sich insbesondere an der Mimik, Gestik und deren zielgerichtete Aufmerksamkeit gegenüber Verkehrsteilnehmer:innen. Auch deren Eigenschutz, ein maßgeblicher Aspekt ihrer Berufseinstellung, hat Einfluss auf deren Einstellung gegenüber „uns“. Die bei Amtshandlungen gebräuchliche „umzingelnde“ Positionsverteilung von Polizist:innen, der sichtbare Blickverlauf bezüglich möglicher Bewaffnung oder Flucht und die defensive Körperhaltung sind paradigmatisch. Die Gründe dieser Einstellung werden in der alltäglichen Einstellung der Verkehrsteilnehmer:innen jedoch, wie schon festgehalten, nicht weiter verfolgt. Sie erscheinen als böswillig, freiheits-einschränkend und gewaltbereit, da dies die Aspekte sind, welche sich auf meine Planerfüllung beziehen und „an“ den Polizist:innen ausdrücken.⁷²⁴ Würde uns hingegen regelmäßig durch Polizist:innen über die Straße geholfen werden, da sie den Verkehr für uns stoppen, würde sich demgegenüber die Hilfsbereitschaft sedimentieren.

Ähnlich verhält es sich bei rassistischer Typisierung. In Ostdeutschland werden beispielsweise die asiatisch gelesenen Menschen als besonders nett, entgegenkommend und arbeitsfreudig typisiert, bis hin zur unterwürfigen Ergebenheit.⁷²⁵ Da in der DDR nahezu ausschließlich „vietnamesische Kontraktarbeiter:innen“ in der DDR diesen ethnischen Typus bedienten, lässt sich dies auf die Situationen zurückführen, in denen DDR-Bürger:innen asiatisch gelesene Menschen begegneten. Denn die ausgeführte Arbeit im Dienstleistungsgewerbe, der Gastronomie und dem Verkauf und die enge Bindung der Aufenthaltsgenehmigung an den

⁷²² Schütz und Luckmann 2017, S. 121 ff.

⁷²³ Vergleiche hierzu das Kapitel *Der politische Erkenntnisstil*.

⁷²⁴ Nun steht sicherlich außer Frage, dass dieser Eindruck innerhalb der Berufseinstellung von Polizist:innen reflektiert werden sollte. Ein größerer Fokus auf die eigene Wirkung in der Ausbildung oder eine Selektion im Einstellungsprozess auf Grundlage der sozialen Selbstreflexion könnten dem entgegenwirken.

⁷²⁵ Einen Einblick liefert der Zeitungsartikel: *Die neuen Osis – Vietnamesen in Ostdeutschland*, siehe Vu 2019.

Arbeitsplatz „förderten“ entgegenkommende Umgangsform. Dieses Verhalten wurden von DDR-Bürger:innen jedoch nicht auf das prekäre Bleiberecht zurückgeführt, sondern dem rassifizierten Typus zugeordnet. Wiederholbarkeit übertrumpft auch hier einen reflexiven Begründungsversuch.

Drei Aspekte der alltäglichen intersubjektiven Haltung können an diesen beiden Beispielen verdeutlicht werden. Zum einen erscheinen andere Akteur:innen vor dem Hintergrund der eigenen sinnprovinziellen Verortung. Deren Situiertheit innerhalb einer anderen Sinnprovinz kann zwar Teil der Erscheinungsweise sein und sich der Einfühlung öffnen, sie bleibt jedoch eigenständig gegenüber der eigenen Erfahrungsstrukturierung. Dieser Aspekt scheint universell, denn wenn wir uns innerhalb der politischen oder religiösen Sinnprovinz befinden, erscheinen Akteur:innen unabhängig von ihren persönlichen Einstellungen in ihren religiösen oder politischen Aspekten problematisch oder unproblematisch. *Die intersubjektive Haltung ist inhaltlich immanent und abgeschlossen.*

Zum anderen nimmt die eigene Rolle in der Einstellung der Mitmenschen einen *archetypischen Charakter* an. Die Akteur:innen gehen davon aus, dass Polizist:innen und asiatisch gelesene Menschen auch allen anderen Akteur:innen misstrauisch oder zuvorkommend gegenüber treten. Solange abweichendes Verhalten gegenüber anderen Akteur:innen eine Ausnahme darstellt, erscheint die uns entgegengebrachte Einstellung mit universalem Anspruch. Als „Inhalt“ der Typisierung anderer Akteur:innen „hängt“ der Sinn nicht am eigenen Standort, sondern ist innerer Horizont des:der Typisierten. Nur bei wiederholtem typspezifischem Umgang mit anderen wird dieser angepasst und weiter differenziert. Dies ist besonders in Zusammenkünften und Versammlungen zentral, da gemeinsame Merkmale in homogener Kohabitation dort eine so wichtige Rolle spielen. *Das intersubjektive Verhältnis zu uns wird zum Aspekt des Fremd-Typus verallgemeinert.*

Abschließend wird der jeweilige intersubjektive Typ nur so weit ausgebildet, wie es für die Sinnprovinz und deren Relevanzen vonnöten ist.⁷²⁶ Auch wenn DDR-Bürger:innen wissen, dass es sich bei Vietnam, Korea, China usw. um unterschiedliche Länder bzw. Kulturkreise handelt, wird der alltägliche Typus des:der freundlichen Asiat:in nicht weiter differenziert. In expliziter Referenz zur Epoché des Alltags in der Bestimmtheit von Typen ist die *intersubjektiven Haltung relevanzbegrenzt*.

Mit diesem Vorschlag einer intersubjektiven Haltung beenden wir unsere methodische Grundlegung und wollen uns im Folgenden der Sinnprovinz des Religiösen widmen. Für die subjektive Sinngenese hatten wir den Alltag als Ausgangspunkt festgehalten. Ausgehend von problematischen Situationen bilden sich neue Sinnprovinzen aus, welche als Schlussinstanz in diesem wirksam werden. Doch an einem längeren Auszug aus Émile Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* wird deutlich, dass die *historische* Genese des alltäglichen Sinns in einer Weise verstrickt ist, welche uns im Alltag nicht mehr begeg-

⁷²⁶Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 181–192.

net. Dies entspricht Husserls kritischem Programm der *historischen Rückwendung*⁷²⁷ in seiner *Krisis*-Schrift, innerhalb der sich auch der phänomenologische Lebenswelt-Begriff etablierte:

Ebenso können das religiöse und profane Leben sich nicht in der gleichen Zeit abspielen. Dem religiösen Leben werden also Tage oder bestimmte Perioden zugewiesen, an denen jede profane Beschäftigung ausgeschaltet wird. Darin haben die Feste ihren Ursprung. Es gibt keine Religion und folglich keine Gesellschaft, die diese Zeiteinteilung in zwei deutlich getrennte Teile nicht gekannt hätte, die, nach einem je nach den Völkern und den Zivilisationen veränderlichen Gesetz, einander ablösen. Höchst wahrscheinlich hat genau diese Notwendigkeit der Abfolge, wie wir gesagt haben, den Menschen dazu geführt, in die Folge und in die Gleichmäßigkeit der Dauer Unterschiede und Differenzierungen einzuführen, die sie ursprünglich nicht gehabt hat.

Zweifellos ist es fast unmöglich, daß sich das religiöse Leben jemals hermetisch in den ihm angewiesenen Zeiten und Räumen abschließt; unvermeidlich sickert etwas nach außen. Es gibt immer heilige Dinge außerhalb der Heiligtümer. Es gibt Riten, die auch an Arbeitstagen gefeiert werden. Aber das sind zweitrangige heilige Dinge und Riten geringerer Bedeutung. Die Konzentration bleibt der beherrschende Zug dieser Organisation. Im allgemeinen umfaßt sie alles, was den öffentlichen Kult betrifft, der nur in Gemeinschaft gefeiert werden kann. Nur der private, individuelle Kult gerät ziemlich nahe an das weltliche Leben heran.

Durkheim 1981, S. 417 f.

⁷²⁷Hua VI, S. 15 ff.

3 Die Sinnprovinz des Religiösen: Modi existenzieller Selbstverortung

3.1 Maßstäblichkeit religiöser Erfahrung

Die Vergemeinschaftung in der *Sinnprovinz des Religiösen*⁷²⁸ grenzt an zwei Themenbereiche an. Neben der *generellen* und vereinzelt religiösen Erfahrung spielen auch Religionen als Institutionalisierungen religiöser Praxis eine Rolle. Wir finden über anhand unseres phänomenologischen Arbeitsmaterial religiöser Versammlungen und Zusammenkünfte Anschluss an beide dieser Themenbereiche. Zwar stellt nicht jede religiöse Zusammenkunft eine gemeinschaftlich-religiöse Erfahrung dar, jedoch informieren religiöse Erfahrungen den gemeinsamen Sinnraum, welcher als Horizont des Zusammenkommens Einfluss auf die resultierende Gruppe nimmt. Doch reicht dies, um die Gemeinschaft als religiöse Gemeinschaft zu deklarieren? Die entstandene Gemeinschaft ließe sich ebenso an den geteilten Überzeugungen und den gemeinsamen Praktiken identifizieren, welche wir dem Bestand einer Religion oder eine religiösen Strömung zuordnen. Dies ist zumeist das Vorgehen in alltäglichen Situationen. Wenn für eine *Identifizierung der Gemeinschaft* das Wissen über Religionen noch ausreicht, bedarf es für die *Genese einer religiösen Gemeinschaft* mehr. Es wird ein Blick auf eben die Situationen notwendig, in denen sich gemeinsame Umgangsformen und die besondere religiöse Perspektive etablieren. Für diese Unterscheidung können wir einem zentralen Gedanken aus der Sinnprovinz des Politischen vorgreifen. In Anlehnung an die *politische Differenz*, als Abstand zwischen der Politik und dem Politischen, schlagen wir eine *religiöse Differenz* vor. Thomas Bedorf hat diese Differenzierung für das Politische pointiert auf den Punkt gebracht: „*Politisches* geschieht dort, wo kollektive Identitäten *gestiftet* werden, *Politik* vollzieht sich dort, wo mit institutionell gesicherten Identitäten *ge-* und *verhandelt* wird.“⁷²⁹

Der „Verhandlungsprozess“ innerhalb *der Religion* bleibt somit an den „stiftenden“ Erfahrungsraum *des Religiösen* zurückgebunden. Da wir in eine Welt „fertiger“ Religiosität geboren werden, erlebt – anders als im Politischen – kaum ein:e soziale:r Akteur:in die historische Stiftung religiöser Identitäten mit. Hier schließen Theorien der Gemeinschaft

⁷²⁸Zwei separate Veröffentlichungen, welche im Rahmen der Dissertation entstanden sind, bauen auf der Arbeit an diesem Kapitel auf: Harfensteller 2021 und Harfensteller 2022. Auch wenn wortwörtliche Übernahmen vermieden wurden, bedienen die Artikel Sonderbereiche des hier Dargelegten. Daher ist auf eine gesonderte Zitierung schon veröffentlichter Gedanken verzichtet worden. In der Produktionsgeschichte stellt dieser Text die Grundlage der Artikel dar.

⁷²⁹Hervorh. im Original, Bedorf 2010, S. 237.

an, laut denen Vergemeinschaftung geteilte Überzeugungen zur Grundlage haben und die wir in unseren Vorüberlegungen im Kapitel *Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte* schon angesprochen hatten. Die beschränken sich auf die Sinngenese innerhalb gemeinschaftlicher Erfahrungen und Rituale, welche sich in Umgangsformen, Eindrücken und der Form der Ausdrücke niederschlagen und die Frage nach dem *vermittelten Inhalt* beantworten. Hiervon ausgehend könnte die funktional-kompensatorische Bestimmung der Sinnprovinz an den bestimmten Inhalt anschließen. Jedoch würden wir damit die Gemeinschaft auf bestimmte Ergebnisse des Sinns einschränken. Religiöse Gemeinschaft bliebe auf den „identifizierten und identifizierbaren Sinn“ reduziert. Die Analyse der Gemeinschaftlichkeit wäre ein Nebenprodukt der wissenssoziologischen oder religionswissenschaftlichen Betrachtung. Das Ergebnis ist eine Teilhabe innerhalb der *Hermeneutik des religiösen Umgangs*.

Eine derart konzipierte Verbindung von religiöser Praxis und religiösem Inhalt ist durchaus gangbar, solange die funktionale Bestimmung nicht im Konflikt mit den hermeneutischen oder den empirischen Erkenntnissen steht. Empirische Kohärenz ist allein schon aufgrund der interpretativen Eigenleistung und der Auswahl der Beispiele wahrscheinlich. Und auch hermeneutische Kohärenz würde spätestens mit der Eingrenzung auf einen *Gemeinschafts-Sinn* erreicht, der sich in zahllosen Religionen finden lässt. Die hier veranschlagte Untersuchung *performativer Vergemeinschaftung* in der Sinnprovinz des Religiösen zielt jedoch über eine derartige Zuarbeit zur Hermeneutik hinaus. Im Kontrast zu einer Sammlung von Sinnprovinzen spezifischer Religionen argumentieren wir für eine *sinnhafte Grundstruktur religiöser Gemeinschaftlichkeit*. Das Religiöse ist nie *nur* auf transzendente Erfahrungen, die Erfahrung der Übermacht oder Ohnmacht oder gar auf Geisteskrankheit oder evolutionär-kognitive Rudimente rückführbar. Auch wenn diese Bestimmungen von innen oder außen Grenzpfiler zwischen Alltag und Religion markieren, realisiert sich Religiosität in gemeinsamer religiöser Praxis, welche als gemeinschaftliche Praxis einen gemeinsamen *alltäglichen* Orientierungsraum voraussetzt. Wir wollen auf Basis der alltäglichen Lebenswelt in ihrer pragmatischen Erscheinungsweise nachvollziehen, wie sich die unterschiedlichen religiösen Orientierungsräume ausbilden. Es ist ein besonderes Unvermögen im Alltag, welches die Religionen in ihrer Antwort vereint. Damit kehren wir den geläufigen methodischen Zugang um. Nicht der Inhalt der Religion, sondern die religiöse Perspektivität aus dem Zwischenraum gemeinsamen Handelns heraus ist unser Thema. Für eine gewisse Skepsis gegenüber der Rolle spezifischer religiöser Inhalte spricht auch, dass die individuelle Wahl der Konfession maßgeblich von der Religion der Familie und der jeweiligen Gesellschaft abhängt. Wäre der spezifische Inhalt einer Religion „religiöser“ als der einer anderen und damit für eine Bestimmung der Sinnprovinz des Religiösen geeigneter, dann würde sich in einer religiös-pluralen Gesellschaft eine religiöse Überzeugung durchsetzen. Dass derartige Durchsetzungs-Geschichten kaum ohne imperialistische Nebenerzählungen oder Untergangsszenarien auskommen, spricht für einen historisch weitestgehend kontingent bleibenden Inhalt des Religiösen.

Dabei haben wir gute Gründe, eine Gemeinsamkeit zwischen unterschiedlichen religiösen Einstellungen nicht aufzugeben. Ähnlich wie wir es beim sozialistischen Bruderkuß⁷³⁰ nachvollzogen haben, erscheinen religiöse Praktiken als etwas, das von religiöser Relevanz ist, ohne dass soziale Akteur:innen mit dem spezifischen religiösen Inhalt vertraut sein müssen. Der religiöse Erkenntnisstil liefert für diese Erscheinungsweise einen ersten strukturierenden Rahmen. Als Konstitutionsbedingung der religiösen Sinnprovinz ist dieser sowohl für die Orientierung als auch für die wechselseitige Einstellung wesentlich. Neben dem Selbstverhältnis ist der leibliche „Ort“ in Versammlungen immer von eigenen und fremden auslegbaren Ausdrucksfeldern begleitet. Spätestens in einer Zusammenkunft, in der mehrere Akteur:innen ein derartiges Ausdrucksfeld bereitstellen, drängt sich eine sinn-spezifische Zuordnung koordinierten Verhaltens auf. Nicht der physikalische oder affektive Raum ist vom Glauben erfüllt, sondern der Zwischenraum gemeinsamen Handelns, welcher schon unter der Haut beginnt und mit den Grenzen der Sichtbarkeit noch keinen Abschluss finden muss. Im pathischen Entzug, welcher besondere Reichweite und Sogkraft im Religiösen zu entfalten weiß, greift der religiöse Zwischenraum bis in die eigenen existenziellen Grundbedingungen hinab und hinaus zur Frage nach der ersten Bewegung und potenziellen Beweger:innen.

Nun übersteigt eine umfassende Bestimmung der religiösen Sinnprovinz nicht nur den Rahmen dieses Kapitels, sondern ebenso die Fähigkeiten des bescheidenen Autors. Demnach steht eine erste einführende Eingrenzung an. Wir wollen uns auf die Aspekte religiös-performativer Sinnkonstitution beschränken, welche einen intrinsischen intersubjektiven Charakter aufweisen. Denn selbstverständlich kann auch die Transzendentalität religiöser Erfahrungen intersubjektiv wirksam werden: Die zahlreichen Gottesschriften und deren Interpretationsgeschichte, welche solch eine Erfahrung legitimierend anführen, zeugen davon. Mit der performativen Vergemeinschaftung in der Sinnprovinz des Religiösen stellt sich hingegen die Frage, wie etwas als religiöses *und* gemeinsames Etwas erfahrbar wird. Diese methodische Grenzziehung legitimiert den begrenzten Raum, welcher dem Themenbereich des Religiösen hier gegeben wird. Da die Sinnprovinz des Religiösen eine Vielzahl an spezifischen religiösen Sinnprovinzen umfasst, ohne dass sie in ihr aufgehen,⁷³¹ kann sich ein derartiges Projekt nur als arbeitsteiliges Projekt realisieren. Wir schließen hier an die Analysen von Michael Barber an, welcher sich an einer einsichtigen Bestimmung der religiösen Sinnprovinz versuchte. Dieser hat berechtigterweise auf die hohe Varianz religiöser Praxis hingewiesen und sein Text als Einladung zur Kritik präsentiert.⁷³² Dieser Einladung wird im Folgenden ausgiebig gefolgt. Aufgrund unserer Einschränkung auf intersubjektive Teilhabe stellt sich dennoch die Frage nach dem Maßstab der Analyse. Woran soll sich unsere Analyse orientieren, wenn etwa die einsame Transzendenz-Erfahrung als Möglichkeit zur Herleitung wegfällt? Was ist das Spektrum an Arbeitsmaterial, welches wir zu Rate ziehen? Was verstehen wir unter einer religiösen Erfahrung mit vergemeinschaftendem

⁷³⁰Vergleiche Kapitel *Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen*.

⁷³¹Siehe hierfür das Kapitel *Funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen*.

⁷³²Barber 2017, S. 81.

Potenzial?

Die religiöse Erfahrung stellt jede zeitgenössische Philosophie, welche sich mit der Wirkung und Struktur des Bewusstseins und der Erscheinungsweise beschäftigt, vor besondere Herausforderungen.⁷³³ Dies führt dazu, dass viele Grenzphänomene des Religiösen allzu schnell anderen Zusammenhängen zugeordnet werden. Vom Erfolg der *Anonymen Alkoholiker* über die politische Rhetorik des sog. christlichen Abendlandes bis hin zu den unterschiedlichen religiös-motivierten Anschlägen jüngster Vergangenheit lässt diese Zurückhaltung reichlich Raum für Missverständnisse. Insbesondere rassistische, deterministische, ideologisierende, psychologisierende und sozialdarwinistische Begründungen fallen hier auf, welche vereinzelt auch innerhalb des philosophischen Mainstreams zu finden sind. Das Verkennen religiöser Motive und Relevanzen hängt in vielen Fällen davon ab, mit welcher Form von religiöser Praxis die Person (nicht) vertraut ist, oder an welchem Ideal sie sich orientiert.

Als Phänomenolog:innen bleibt uns für so eine „harte“ Bestimmung jedoch nichts anderes übrig, als die Erscheinungsweisen der einzelnen Fälle nachzuvollziehen und in eidetischer Variation die Grenzen des Religiösen an diesen auszuweisen. Dabei wäre jedoch das transformative Potenzial der Religion, besonders in ihrer gemeinsamen Performativität, weitestgehend verkannt. Angesichts der Aktualität, welche religiöse Erfahrung in vielen säkularen Gesellschaften⁷³⁴ einnimmt, ist jeder Versuch einer ethisch-moralischen Idealität des Religiösen oder generalisierte Absprache eines religiösen Gehalts ebenso überraschend wie das Spektrum der Effekte, welche wir ausgehend von religiösen Erfahrungsräumen in allen Aspekten des Alltags wiederfinden.

Ein weiterer phänomenologischer Zugang zur Religion fände sich in der methodischen Grundlage der Epoché. Gerade bei der Religion befreit uns dieses vor metaphysischen oder psychologistischen Kurzschlüssen. Wir klären hier nicht, ob das jeweilige leitende religiöse Prinzip *wirklich* oder *nur in unserem Kopf* ist. Wir stellen diesen Kommentar deshalb voran, da wir darauf innerhalb unserer Beschreibung nicht immer einzeln hinweisen können. Wenn wir davon sprechen, dass Gott durch oder an dem Menschen wirkt, dann meinen wir weder eine spezifische Göttin noch die ontologische Existenz einer solchen Entität. Wir versuchen vielmehr in und mit dem beschreibenden Nachvollzug der Erfahrung die besondere Struktur deren Religiosität herauszuschälen, die in den spezifischen Sinn dieser oder jener Religion mündet.

Ausgehend von ethnologischer, anthropologischer und phänomenologischer Vorarbeit skizzieren wir mögliche Modi der Erfahrungsstrukturierung. Wir bestimmen unter anderem mit Michael Barber, Émile Durkheim und Rudolf Otto die Grenzen der religiösen Ordnung sowie Eigenheiten des Erkenntnisstils. Dabei referieren beide Aspekte auf den Alltag als Sinnfundament, als konstituierendes Außerordentliches sowie als Perspektivverschiebung. Mit dieser Vorarbeit kann auf Grundlage von Bernhard Waldenfels zur Beschreibung der

⁷³³Was auch erklärt, warum ein Großteil der philosophischen Investigationen diese meidet wie der Teufel das Weihwasser.

⁷³⁴Wir wollen hier daran erinnern, dass viele der sog. Terrorist:innen jüngster Vergangenheit in säkular strukturierten Industrienationen sozialisiert wurden.

Erfahrungsweise vorgestoßen werden. Nach einer Unterscheidung des erfahrenen religiösen *Anspruchs* und der jeweiligen *Antwort* soll mittels deren Verhältnisse und Abhängigkeiten die Abgeschlossenheit des Phänomens anschließend wiederhergestellt werden. Hier kann unser Schwerpunkt der Vergemeinschaftung sein besonderes Gewicht entfalten, auch in der Auswahl und Breite des Phänomenbestandes.

Wir beginnen im Kapitel *Existenzielle Schlussinstanz* damit, das thematische Feld des Religiösen insoweit für diese Untersuchung einzugrenzen, dass eben die Motive und Relevanzen zum Vorschein kommen, welche wesentlich für die Vergemeinschaftung sind. Damit sich die Sinnprovinz als gemeinschaftlicher und geteilter Sinnraum etablieren kann, bedarf es einer paradigmatisch-problematischen Erfahrung im Alltag, welche mit alltäglichen Mitteln nicht zu bewältigen ist. Émile Durkheim, Martin Heidegger und Ilja Sruhar stehen uns zur Seite, um die Sinnprovinz des Religiösen aus dem unhintergehbaren Moment des Entzugs nachzuvollziehen, welcher mit der eigenen Existenz einhergeht. Das Religiöse ist für soziale Akteur:innen die Schlussinstanz für existenzielle Widerfahrnisse. Zwischen der existenziellen Gabe aus der Vergangenheit, welche durch religiöse Narrative der Schöpfung handhabbar werden, der existenziellen Gabe *in die* Gegenwart, welche in der Berufung der Gläubigen gefasst ist, und der existenziellen Gabe auf die Zukunft hin, welche das Sein des Selbst nach der Existenz thematisiert, bedient das Religiöse alle „zeitlichen Richtungen“ existenzieller Stiftung des Selbst.

Daran anschließend und darauf aufbauend charakterisieren wir den Erkenntnisstil, welcher den Übergang zwischen Erfahrungsstrukturierung und Deskription der Erfahrungsweise markiert. In expliziter Anlehnung an unsere Vorarbeit des alltäglichen Erkenntnisstils zeichnen wir nach, wie im religiösen *mind set* der radikale Entzug existenzieller Stiftung in den Blick kommt. Michael Barbers reichhaltiger Versuch in *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning* den religiösen Erkenntnisstil vor dem persönlichen Mehrwert für die religiösen Akteur:innen darzustellen, nehmen wir zur Grundlage unserer Aufarbeitung. Mit unserer Frage nach der Vergemeinschaftung haben wir jedoch auch weniger wünschenswerte Folgen religiösen Lebens und religiösen Erfahrens zum Thema, da wir Ein- und Ausgrenzung, Diskriminierung, Radikalisierung und Opferbereitschaft verhandeln müssen. Aus diesem Unterschied des philosophischen Motivs erklärt sich die teils kritische Abstandnahme zu Barbers Überlegungen. Diese soll jedoch nicht als abschließende Alternative, sondern als zusätzliche und anschließende Perspektive verstanden werden.

Indem wir vom gemeinsamen Erkenntnisstil religiösen Erfahrens ausgehend, bereiten wir uns darauf vor, mit der responsiven Phänomenologie daran anzuknüpfen. Ohne uns gleich in der Binnenunterscheidung von Pathos und Response zu verlierend, greifen wir das Motiv der Zeitlichkeit ein weiteres Mal auf. Den Widerfahrnischarakter, als Grundstruktur und deskriptiver Ausgangspunkt des diastatischen Auseinandertretens von Pathos und Response, wollen wir an paradigmatischen Erfahrungsweisen religiöser Praxis nachvollziehen.

Der zweite große Teil dieser Untersuchung wird sich daraufhin an einer expliziten Bestim-

mung des religiösen Pathos und der religiösen Response versuchen. Wir beginnen, der Zeitlichkeit der Erfahrung folgend, mit dem religiösen Pathos in seiner Vorgängigkeit, als erfahrener Anspruch und dem inhärenten Entzug religiösen Erfahrens. Als Ausgangspunkt und maßgebliche Materialquelle wird uns Rudolf Ottos Grundlagenwerk *Das Heilige* dienen. Das Pathos changiert zwischen dem Ausschluss aus der existenziellen Gabe durch einen fürchterlichen Gott und dem Einbezug des Selbst durch einen mächtigen Gott, was wir phänomenologisch nachzuvollziehen versuchen. Daran schließen wir mit der Unterscheidung des religiösen Pathos und der religiösen Response an.

Der religiöse Pathos spannt sich als erfahrener Anspruch zwischen diesen beiden Fluchtpunkten auf, welche in gewisser Hinsicht die Antwort schon vorwegnehmen.⁷³⁵ Zum einen bedienen wir uns der Erfahrung des *groundless ground* bzw. des Abgrundes oder der *Abyss*, welchen Paul Ricœur mit Rückgriff auf Fichte und Schelling zum unhintergehbaren Ausgangspunkt seiner Analyse religiöser Erfahrung macht.⁷³⁶ Unser anderer Fluchtpunkt geht von der Erfahrung des *good-in-it-self(for-me)* aus, welche Anthony J. Steinbock im Sinne einer *vocation* bzw. Berufung als Moment der mystischen Erfahrung ausmacht. Diese Achse des responsiv-eingegliederten Anspruchs können wir mit der existenziellen Selbst- und Weltgabe betiteln. Beide Fluchtpunkte beschreiben ein Verhältnis, welches die spezifische Form des Gegebenseins von Selbst in seinem Verhältnis zur Welt thematisiert und so das religiöse Antwortverhalten provoziert. Fluchtpunkte dieser Achse sind die pathische Inklusion und die pathische Exklusion des Selbst von der Weltgabe.

Die religiöse Response nimmt Ottos Beschreibung des Kreatürlichen einer religiösen Erfahrung auf, um die Form der Abhängigkeit nachzuvollziehen, welche zwischen Selbst und Welt hergestellt wird. Sie spannt sich zwischen zwei allgemeinen Kapazitäten der Bewältigung auf, welche zwischen der eigenen Potenz als Mit-Gabe und der religiösen Auf-Gabe gefasst werden können, als Modi der Selbstbestimmung. Als Orientierung werden wir uns einer Unterscheidung aus Nishida Kitarōs (西田 幾多郎) letztem Essay *The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview* bedienen, um davon ausgehend einige Analysen religiöser Erfahrung und deren Bewährungsprozessen nachzuvollziehen. Dessen Gegenüberstellung zweier Denkräume, welche aus dem Vermögen des Willens sowie des Verstandes nachvollzogen werden können, bietet reichhaltige Anknüpfungspunkte dafür, wie sich die Selbsterfahrung in der totalisierten Perspektive religiösen Denkens unterscheiden lässt. Zwei Formen des Selbst-Ausdrucks und Selbst-Umgangs folgen aus dieser Unterscheidung. Die Gabe durch den Verstand mündet in eine Rückführung auf „heilige“ Gesetzmäßigkeit. In der *internalisierenden Response* richten soziale Akteur:innen den Blick auf das unveränderbare Wesen des Selbst in seiner Abhängigkeit von der göttlichen Gabe. Sie verstehen sich in der Potenzialität, diese Gabe zu realisieren. In der Gabe des Selbst durch den Willen geht dieses auf „geheiligt“ Verlangen zurück. Die Hingabe an die religiös motivierte Ekstase und an den Ausdruckswunsch ist hier paradigmatisch. Diese

⁷³⁵ Dies geht notwendig aus dem diastatischen Verhältnis von Pathos und Response hervor, vergleiche Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens*.

⁷³⁶ Ricœur 1999; Ricœur 2010.

Form einer *externalisierenden Response* thematisiert den Ausgriff des Selbst in die Welt. Als Auf-Gabe ist hier die Freiheit zur Entscheidung zentral, sich in die existenzielle Gabe selbst zu geben.

Zudem haben wir schon implizit eine weitere Eingrenzung vorgenommen, welche nicht ganz selbstverständlich ist: der Fokus auf das Selbst innerhalb der religiösen Erfahrung. Nicht wenige Vertreter:innen einer Phänomenologie religiöser Erfahrung konzentrieren sich auf die Erscheinungsweise des Transzendenten und dessen Entzug, von dem die existenzielle Gabe ausgeht. Ein „schwaches“ Argument für unsere Verlagerung ist in unserer Literatúrauswahl begründet, da unsere philosophischen Protagonist:innen die Verortung des Selbst thematisieren, wenn auch nicht immer als Leitmotiv. Ein „starkes“ Argument finden wir in der phänomenologischen Methode, welche die Genese der Erfahrungsinhalte immer auch mit der Genese des Bewusstseins vis-à-vis der Welt zusammendenken muss. Somit werden Transformationen sowohl im Zugang zur Welt als auch zur eigenen Existenz nachvollziehbar, sodass das Selbst als individuelles Ich in einem intersubjektiven Miteinander auftritt. Gerade Anthony Steinbocks Analyse der *Vertikalität* religiöser Erfahrung⁷³⁷ ist ein eindrucksvolles Beispiel für diese Blickschärfe phänomenologischen Arbeitens.

Wie wir Kitarō Nishidas Überlegungen hier einbinden, muss im Kontext der Methoden interkulturellen Philosophierens ebenso kurz angesprochen werden. Wir beziehen uns hier nicht auf eine spezifische Spielart des interkulturellen Arbeitens. Vielmehr greifen wir den Umgang auf, welchen Nishida selbst innerhalb seiner philosophischen Auseinandersetzung expliziert hat. So wie dieser ganz selbstverständlich „westliche“ Theorieapparate auf Augenhöhe mit der philosophischen Tradition des Zen-Buddhismus verhandelt, nehmen wir seine Analysen in gleicher Weise ernst und arbeiten sie problemorientiert in unsere Überlegungen ein. Dies wird uns dadurch erleichtert, dass Nishida die Gräben hin zu Kant oder Leibniz, Brentano oder Husserl bereits überbrückt hat. Um dessen besondere Einschätzung zumindest anklingen zu lassen, begeben wir uns auf einen philosophischen Exkurs zwischen Inklusion und Exklusion sowie zwischen internalisierend und externalisierend, um am Mittelpunkt unseres Koordinatensystems den Mittleren Weg der *Mādhyamaka*-Lehre auszumachen. Als Laien vermessen wir nicht das philosophische Gelände, sondern spazieren mit großen Augen und zeigenden Fingern durch die fremde Landschaft, um erste Landmarken zur Orientierung auszuweisen.

Anschließend stellen wir einige Zusammenhänge vor, in denen die religiöse Gemeinschaftlichkeit in den Alltag zurückwirkt. Dabei verdeutlichen wir, dass die religiöse Inklusion ganze Themenbereiche besetzt, wodurch das Verhalten anderer als Bedrohung oder Bestätigung der existenziellen Gabe erscheint. Aufgrund des „kreativen Moments“ in der religiösen Response ist das Selbst in die existenzielle Gabe engagiert. Andere soziale Akteur:innen treten zudem als Schwellensubjekte auf und schleppen Sinn und Affekte in den Alltag mit ein. So wird Sinn im Alltag sowohl affirmativ als auch konfligierend re-typisiert. Nicht

⁷³⁷Die Vertikalität ist als wesentlicher Aspekt seiner Analyse auch im Untertitel dessen Werks *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* vertreten, auf das wir maßgeblich Bezug nehmen.

zuletzt auch deshalb, da eine existenziell-problematische Situation in der Planhierarchie des Alltags allzu schnell zum *first* des *first things first* und zum Wechsel in die religiöse Sinnprovinz motivieren kann.

Die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils bildet den Schlusstein unserer Untersuchung. In der eigenen Sensibilität gegenüber *existenziellen Begegnungen* erfahren wir Mitmenschen in grundsätzlicher Mitausgesetztheit. Es zeigt sich eine Interoperabilität existenzieller Herkunft, der gegenwärtigen Berufung und der gemeinsamen Nachwelt. Neben der erfolgreichen Koordination erscheinen Akteur:innen der *out-group* im Mangel am Handlungsvermögen, in alternativer Praxis oder in aktiver Opposition gegenüber der „Arbeit“ der Religionsgemeinschaft. Dabei ist nicht das explizite Verhalten die Grundlage des Ausschlusses anderer Akteur:innen. Die eigenen Bewältigungsstrategien informieren diese Fremdzuschreibung. Es lässt sich zwischen der pathischen „Sensibilität und Offenheit gegenüber existenziellen Begegnungen“ sowie dem responsiven „Besitz und der Realisation des Vermögens einer existenziellen Gabe“, welche sich in der Koordination bewähren, unterscheiden.

3.2 Der Sinn einer Sinnprovinz des Religiösen

Die Frage nach dem *Sinn* der Sinnprovinz des Religiösen lässt in unserer aufgeklärten und säkularen Gesellschaft spürbar kritische Untertöne anklingen. Dieses *framing* wird dadurch noch unterstrichen, dass die rassistische Migrationspolitik Europas mit der Bedrohung durch den politischen Islam begründet wird. Auch der Abbau demokratischer Strukturen hin zu autoritären Herrschaftsformen in Europa und Amerika geschieht unter explizitem Bezug auf die christliche Mehrheit der Gesellschaft. Dabei ließe sich pessimistisch formulieren, dass diese Charakterisierung des Religiösen nur noch sinnentleerte Worthülsen bereithält und religiöse Identität als *deutungsoffene Signifikanten* ausschließlich die Merkmale der Akteur:innen bezeichnet.⁷³⁸

Wenn diese Einschätzung aufgrund des gesellschaftlichen Diskurses nicht von der Hand zu weisen ist, stellt sich dennoch die Frage, warum gerade die Religion diese Rolle im Diskurs erfüllt und „auf Augenhöhe“ mit der nationalen Zugehörigkeit, der politischen Ideologie sowie rassistischen Vorurteilen fungiert. Funktionale Theorien der Religionen kommen hier an ihre Grenzen, da sich die Rolle religiöser Institutionen nicht mehr vom Stabilisieren der Gesellschaft her denken lässt.⁷³⁹ Ganz im Gegenteil, als „rückschrittliche“ Rudimente scheinen sie daran beteiligt, das „bestehende“ egalitäres und demokratisches Selbstverständnis zu destabilisieren. Auch wenn diese Darstellung als neoliberale Narrativ ebenso diskriminierende Machtverhältnisse und ökonomische Ausbeutung sicherstellt, ist die Frage nach dem Sinn des Religiösen angesichts der Rolle religiöser Gemeinschaften keine einfache.

⁷³⁸Bonacker 2003, S. 138.

⁷³⁹Zur Kritik an funktionalen Theorien der Religion siehe Staudigl 2017, S. 492.

Diese politische Vereinnahmung wird von einem Gegendiskurs begleitet, in dem das Religiöse als Ausgleich für das moderne Sinn-Defizit auftritt, exemplarisch am Begriff der Spiritualität. Der Eindruck religiöser Sinnstiftung bestätigt sich auch in empirischen Erhebungen, unterschiedlichste Marker der Religiosität korrelieren positiv mit einer dankbaren Haltung und einem positiven Ausblick auf das Leben.⁷⁴⁰ Nun steht diese persönliche Rolle religiöser Überzeugungen nicht im Widerspruch zu ihrer gesellschaftlichen Rolle. Das Gegenteil ist der Fall: Aufgrund der Sicherheit und Vertrautheit religiöser Überzeugungen werden problematische Situationen handhabbar und bewähren sich, was nicht nur ihre Funktion in der Gesellschaft erklärt, sondern ebenso für die politische Mobilmachung. Im Folgenden wollen wir die existenzielle Bedeutsamkeit für den:die einzelne:n soziale:n Akteur:in näher bestimmen, um die Wirkung auf die sozialen Bindungen nachzuvollziehen, die sich in der religiösen Einstellung ausbilden.

3.2.1 Existenzielle Schlussinstanz

Wir beginnen mit der Frage nach dem Sinn der religiösen Sinnprovinz bei Émile Durkheim, welcher sich an der Funktion der Religion für den Erhalt der Gesellschaft orientiert.⁷⁴¹ Dessen Fokus auf die Gemeinschaftlichkeit kommt unserer Frage nach der Vergemeinschaftung spürbar entgegen. Wenn wir mit ihm religiöse Rituale und kulturelle Produkte betrachten, können wir die Behauptung einer existenziellen Verortung plausibel machen: Religionen geben mit Schöpfungsmythen Antworten auf die Frage nach dem eigenen existenziellen Ursprung, mit der Problematisierung des Jenseits antworten sie auf die Unausweichlichkeit des Todes und mit der Anleitung zu ethischem Verhalten geben sie der gelebten Zeit der Gegenwart einen fundamentalen Sinn. Durkheim selbst ist maßgeblich daran interessiert, wie die Überzeugungen und die darum entstandenen Praktiken die religiöse Gemeinschaft zusammenhalten und die soziale Ordnung sichern. Religion erscheint demnach als Teil des gesamtgesellschaftlichen Systems, welches ein stabiles Verhältnis seiner Teile anstrebt, ein System im Gleichgewicht. Das Konzept der Sinnprovinz ist mit der Prämisse eines gesellschaftlichen Gleichgewichts durchaus verträglich, wenn es auch die Perspektive wechselt. Als Appräsentationssysteme integrieren Sinnprovinzen alltags-transzendierende Inhalte und Praktiken in die Lebenswelt.⁷⁴² Als *sinngebende* Schlussinstanz⁷⁴³ geht das Religiöse über die inhaltliche Bestimmung der Institution oder Sammlung der Erfahrungsweisen hinaus und macht es möglich, sowohl institutionelle Konflikte als auch Konflikte der Zugehörigkeit vorzuzeichnen. Der Inhalt, welcher bei sozialen Akteur:innen wirksam wird, orientiert sich an deren alltäglichen Leben, nicht an dem sozialen System. Selbstverständlich kann eine Gemeinschaft im Namen der Institution fehlendes Wissen oder abweichende Praktiken sanktionieren, womit sie zum Teil des Alltags wird und auf die Sinnprovinz-Inhalte einwirkt.

⁷⁴⁰McCullough, Emmons und Tsang 2002, S. 118.

⁷⁴¹Pope 1975.

⁷⁴²Srubar 1988, S. 270.

⁷⁴³Ebd., S. 247.

Doch die Institution *Religion* ist hier nicht unser Thema.

Das heißt jedoch nicht, dass diese Untersuchung für funktionalistische Sozialtheorien des Religiösen oder Sozialtheorien im Allgemeinen, nichts bereithält. Denn die Wirkverhältnisse und Einflüsse, wie unterschiedliche gesellschaftliche Funktion erfüllt werden, müssen die Gemeinschaftlichkeit und Rolle für den Alltag miteinbeziehen. Nehmen wir beispielshalber Durkheims Unterscheidung zwischen mechanischer und organischer Solidarität, um mögliche Verbindungspunkte zu skizzieren.

Die mechanische Solidarität beschreibt die Kohäsion einer Gemeinschaft aufgrund der Konformität des Verhaltens und der Ähnlichkeit der Akteur:innen.⁷⁴⁴ Hier scheint es evident, dass die *vergemeinschaftende Bewährung* konformes Verhalten fördert und in mechanische Solidarität mündet. Im gemeinsamen Fremd- und Vertraut-Werden gleicht sich der Weltzugang der sozialen Akteur:innen an, was sich in ihrem Verhalten ausdrückt. Aber auch die Sinnprovinz in ihrer Funktion für die Lebenswelt spielt eine Rolle. Denn auch wenn die Inhalte historisch gewachsen und weitestgehend kontingent sind, mündet das Verhalten *aufgrund* der Funktion in Konformität, solange die Inhalte eine Wechselseitigkeit der Einstellung sicherstellen.⁷⁴⁵ Wenn existenziellen Problemstellungen in religiöser Praxis begegnet wird, dann ist in der gemeinsamen kompensatorischen Funktion konformes Verhalten Teil der wechselseitigen Einstellung. Würde sich die Funktion unter den Akteur:innen unterscheiden, etwa wenn eine Messe den einen zur Andacht, den anderen zur Bespaßung dient, dann ist die Konformität auf einen sehr bestimmten Kontext begrenzt und wird sich in wechselnden problematischen Situationen kaum bestätigen.

Die organische Solidarität resultiert hingegen aus der Arbeitsteilung, welche die Individualität und die gesellschaftliche Beweglichkeit fördert und aus der gegenseitigen Abhängigkeit resultiert.⁷⁴⁶ Hier spielt die gemeinsame Transformation von Fremdheit und Vertrautheit eine nachgeordnete Rolle. Jedoch geht mit der kompensatorischen Funktion für die Lebenswelt und der inhaltlichen Abgeschlossenheit der Sinnprovinzen eine gemeinschaftliche Differenzierung einher. Die „arbeitsteilige“ Funktion der Sinnprovinz für das Individuum spiegelt sich in den Institutionen, welche sich im Schatten der Sinnprovinzen ausbilden. In der Rolle als Schlussinstanz existenzieller Problemstellungen, so, wie wir es hier vorschlagen, lässt sich die Arbeit von „Religionsarbeiter:innen“ in der gegenseitigen Abhängigkeit von anderen Sinnprovinzen nachvollziehen. Dabei ist der Weg hin zum gesellschaftlichen Zusammenhalt, welcher durch Rechte und Pflichten sichergestellt wird, nach Max Weber eine natürliche Entwicklung. Anhand der Anhängerschaft eines:einer Prophet:in macht er deutlich, dass sich in der Abwesenheit des exemplarischen Vorlebens die bewährte gemeinsame Praxis institutionalisiert und so in den Alltag einschreibt: „Die Umbildung der persönlichen Anhängerschaft in eine Gemeinde ist demnach die normale Form, in welcher

⁷⁴⁴ Durkheim 1960, S. 106 ff., 130.

⁷⁴⁵ Eines unserer Kernerkenntnisse hinsichtlich performativer Vergemeinschaftung im Sinne der gemeinsamen *Bewährung* und *Bewältigung* war es, dass der Sinn-Inhalt nicht identisch sein muss, sondern nur wechselseitiges Verhalten sicherzustellen braucht. Vergleiche Kapitel *Der Ort der Transformation: Strukturen performativer Vergemeinschaftung*.

⁷⁴⁶ Durkheim 1960, S. 131.

die Lehre der Propheten in den Alltag, als Funktion einer ständigen Institution, eingeht.“⁷⁴⁷ Damit lässt sich das wechselseitige Verhältnis von mechanischer und organischer Solidarität aufgrund der unterschiedlichen Sinnprovinzen genauer kontextualisieren.

Dieser kleine Exkurs dient als Beispiel, wie verhältnismäßig einfach unsere Überlegungen an sozialwissenschaftliche Konzepte anschließen können, auch wenn sich die Prämissen und die Methoden unterscheiden. Der Kontext der Solidarität bietet sich ebenso an, da darin ein Ergebnis bewährter Vergemeinschaftung deutlich wird, als besondere Form *gefühlter Zusammengehörigkeit*. Wenn hier also für die Rolle als existenzielle Schlussinstanz argumentiert wird, dann muss auch die existenzielle Erfahrung auf die Gemeinschaftlichkeit sowie auf die Religiosität hin eingegrenzt werden. Dabei schließt unser Vorschlag jedoch nicht automatisch andere Funktionen aus, wie sie in den Solidaritäten anschaulich werden; das Religiöse kann ebenso Konformität sichern oder individuelle Ausdrucksformen bereitstellen. Das Argument dieses Kapitels zielt demnach eher darauf ab, warum wir die existenzielle Bewältigung als *wesentliche* Funktion religiöser Vergemeinschaftung vorstellen.

Doch auch umgekehrt ist nicht jede beliebige existenzielle Erfahrung eine religiöse Erfahrung. Der erlebte *Sinn für das eigene Dasein* scheint eine wesentliche Rolle bei der Kategorisierung als religiöse Erfahrung zu spielen, auch wenn sich dieser einem kognitiven oder reflexiven Zugriff oft widersetzt: Die Erfahrung *fühlt* sich vor allem als etwas an, das transzendente Bedeutung für unseren existenziellen Platz in der Welt hat. Auch Nishida Kitarō hat diesen Selbst-Sinn aus der Anrufung des Religiösen hervorgehoben: „Daher entspringt die religiöse Gesinnung nicht aus uns selbst, sondern aus dem Anruf Gottes oder Buddhas. (...) Sie entsteht aus dem [existenziellen] Grunde unserer Selbstentstehung.“⁷⁴⁸ Hier können wir ebenso an einer weiteren gesellschaftlichen Herleitung Durkheims anschließen. Denn dieser prognostiziert einen religiösen Ursprung der ersten Denksysteme überhaupt, „die sich der Mensch von der Welt und von sich selbst gemacht hat (...)“.⁷⁴⁹ Auch wenn Teilbereiche im historischen Werdegang der Welt in die Philosophie und andere Geisteswissenschaften, in die Naturwissenschaft und auch die Ästhetik ausgelagert worden sind, scheint die Grundlegung des Religiösen als Verhältnis von Mensch und Welt durchaus stichhaltig. Dieses Verhältnis ist als eigene Erfahrungsfacette auch in den *existenziellen Gefühlen* von Matthew Ratcliffe gefasst, welche er als besonders ergiebig für die religiöse Erfahrung einschätzt⁷⁵⁰ und mit denen wir das nächste Kapitel *Der religiöse Erkenntnisstil: Totalisierung der Perspektive* einleiten werden. Eine gemeinsame existenzielle Verortung, welche den Menschen und die Welt in ein dezidiert existenzielles Verhältnis stellt, scheint somit gut zur religiösen Vergemeinschaftung zu passen.

Auch in der Annahme einer gewissen Inhalts-Unabhängigkeit der Konstitution von Gemeinschaften sind wir in guter Gesellschaft. In merklicher Kritik an rein hermeneutischen Analysen verorten wir das Religiöse am Horizont des *gelebten Glaubens* und nicht in

⁷⁴⁷Weber 1922b, S. 258.

⁷⁴⁸Eckigen Klammern im Original Nishida 1999, S. 236.

⁷⁴⁹Durkheim 1981, S. 27.

⁷⁵⁰Ratcliffe 2020, S. 254.

den niedergeschriebenen Vorschriften und Überzeugungen. Hier geben wir Paul Tillich recht, dass der Glaube in einem Erkenntnisstil ultimativer Sorge stattfindet und dass diese existenzielle Sorge-Funktion im *Glauben* den eigentlichen Inhalt übertrumpft. Und dies selbst dann, wenn einzelne Akteur:innen beispielsweise ausschließlich in der Exegese die religiöse Praxis vollziehen: „*Faith is the state of being ultimately concerned. The content matters infinitely for the life of the believer, but it does not matter for the formal definition of faith.*“⁷⁵¹ Tillich führt weiter aus, dass das Objekt dieses Anliegens jedoch qualifiziert werden kann und muss. Denn sollte die ultimative Sorge nicht auf das Ultima – oder, wie wir lieber sagen würden, die Totalität – abzielen, dann handele es sich um Abgötterei. Sei es die Nation, die Lust oder der eigene Erfolg, nach anfänglicher Ekstase ist die Konsequenz die *existenzielle Enttäuschung*; eine Enttäuschung, welche bis zur Existenz des Menschen vordringt.⁷⁵² In Tillichs Begründung des Glaubens im menschlichen Vermögen der Sorge ist dieser um einiges näher am funktional kompensatorischen Verhältnis zur erlebten Lebenswelt, als es Durkheims soziologische Perspektive möglich macht. Das von Tillich prognostizierte Sorge-Verhältnis in Bezug auf die Totalität der Dinge erhellt auch die besondere Rolle religiöser Überzeugungen für den politischen Diskurs, indem das Verhältnis menschlicher Bezüge thematisch wird.⁷⁵³ Auch die Zwischenmenschlichkeit ist „Objekt“ religiöser Sorge, im Guten wie im Schlechten.

Ein Problem kündigt sich in lediglich „quasi-phänomenologischen“ Einführung jedoch an. So versuchen wir die religiöse Sinngebung an der *eigenen Existenz* phänomenologisch einzuholen, wo doch *qua* methodischer *Epoché* die Frage nach dem Sein eingeklammert bleibt. Doch Husserl hat diesen methodischen Konflikt explizit an der mythisch-religiösen Einstellung kontextualisiert, indem er die existenzielle Grenzüberschreitung religiöser Ordnungen durch eine Totalisierung der Perspektive einfügt:

Mythisch-religiöse Einstellung besteht nun darin, daß die Welt als Totalität thematisch, und zwar praktisch thematisch wird (...). Der sie als Allheit umspannende Blick ist praktisch, (...) sofern die ganze Welt als von mythischen Mächten durchherrscht gilt und von der Art, wie sie dabei walten, unmittelbar oder mittelbar das menschliche Schicksal abhängt (...). *Hua VI, S. 330 f.*

Auch hier wird der Einfluss auf das menschliche Schicksal in den Fokus des Religiösen gerückt. Zudem liefert Husserl mit dem praktischen Interesse des Religiösen einen guten Anknüpfungspunkt an die Lebenswelt. Doch für unsere phänomenologische Analyse ist die Totalisierung der Perspektive *als Allheit umspannender Blick* besonders wertvoll. Im Kontext des Erkenntnisstils nehmen wir uns ausführlich Raum, diese Totalisierung auf die Gemeinschaftlichkeit hin näher zu betrachten. Denn hier kommt ein spezifisches existenzielles Moment des Religiösen zum Tragen. Für die Bedenken bezüglich der *Epoché* findet

⁷⁵¹Tillich 1957, S. 4.

⁷⁵²Ebd., S. 12.

⁷⁵³Siehe *Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung*, insbesondere Kapitel *Gefühlte Widerständigkeit*.

sich aber der wichtigste Anhaltspunkt in der Art und Weise, wie diese Allheit thematisch wird. Denn es geht dezidiert darum, dass die Welt *praktisch thematisch* wird. Nicht der ontologische Status der menschlichen Existenz in ihrer Totalität ist nach Husserl das Thema religiöser Erfahrungen, sondern inwieweit das menschliche Schicksal von der *erlebten* Totalität abhängt.⁷⁵⁴ Es geht um das existenziell-praktische Verhältnis zwischen Mensch und Welt, dem in der alltäglich-lebensweltlichen Einstellung nicht begegnet werden kann. Kehren wir zu einer einführenden Unterscheidung zurück, welche noch einer philosophischen Begründung bedarf. Denn zu Beginn haben wir mit den Schöpfungsmythen, dem Jenseits und der moralischen Leitfunktion für das Religiöse drei vermeintlich unterschiedliche Sinnräume aufgespannt. Diese unterscheiden sich in der zeitlichen Ausrichtung, sie erscheinen als drei unterschiedliche existenzielle Zeitlichkeiten. Für eine pathisch-responsive Analyse ist die pathische Qualität des *Woher* eines Entzugs durchaus bedeutend. Um ein wenig Klarheit in die unterschiedlichen Formen des Angesprochen-Werdens zu bringen, soll auf eine Unterscheidung Martin Heideggers zurückgegriffen werden. Dieser Anschluss ist nicht ganz losgelöst von Schütz, denn neben dem Einfluss von Bergson und Husserl lässt sich auch der von Heidegger in Schütz' Ausführungen ausmachen.⁷⁵⁵ Dieser hat parallel zur physikalisch-vulgären Zeit an unseren Handgelenken und auf den Handybildschirmen drei zeitliche Ekstasen unterschieden, welche auch die Sinnprovinz des Religiösen informieren. Das gerade für das Argument einer existenziellen Kontextualisierung der Zeitlichkeit hier Heidegger angeführt wird, verwundert angesichts seiner Verbindung zu Husserl und dessen Einfluss auf den französischen Existenzialismus wenig.

Anders als bei der kantianischen Zeit als Anschauungsform⁷⁵⁶ oder als raumzeitliche Dimension innerhalb der Physik „passiert“ die Zeit nicht der Mannigfaltigkeit. Für Heidegger ist Dasein immer auch gezeitigt. Hier deckt sich Heidegger noch mit Husserls und Brentanos Gegenwart eines Bewusstseinsstroms, welcher in unserer methodischen Grundlegung schon thematisiert wurde. Doch in seinem charakteristischen Blickwechsel aufs Dasein drückt sich dieses in einer *Ekstase* der Verzeitlichung von Sein aus. Die Intentionalität Husserls, welche in der Vorzugsrichtung vom Selbst zum Dasein in der Unterscheidung von Noesis und Noema mündet, wird mit Heidegger auf ihre pathische Qualität hin weiter differenziert. Da Heidegger die Ekstasen auf der Erscheinungsweise des Daseins gründet, erheben sie in dessen Denken Ursprungs-Anspruch. Diese neue Ausrichtung zeugt weniger von einer Umkehr Husserls Intentionalität und dessen Analyse der Vermögen des Bewusstseins als von einem phänomenologisch motivierten Entbergen des Daseins vom Sein her. Es

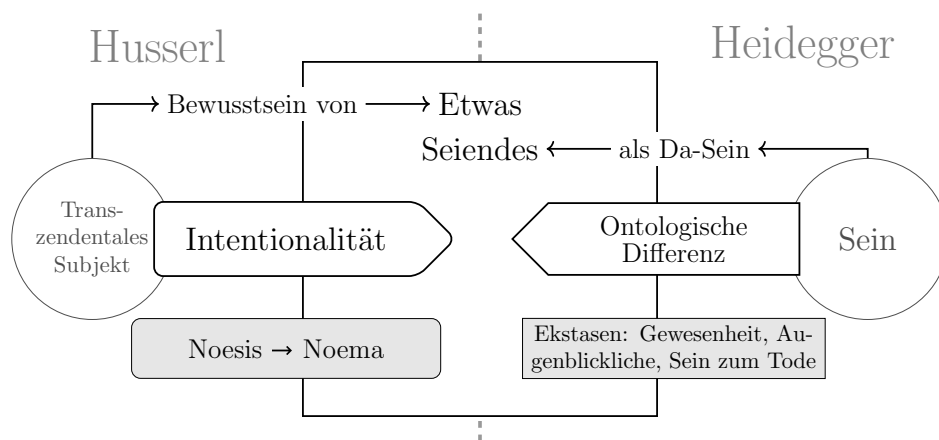
⁷⁵⁴Selbstverständlich gibt es zahllose sakrale Texte, welche den ontologischen Status verhandeln. Und auch wenn diese unbezweifelbar religiöse Erfahrungen zum Ursprung haben, stellen sie in ihrer Stoßrichtung mehr philosophische Ausgriffe als religiöse Begründungsstrategie dar.

⁷⁵⁵Vgl. Srubar 2007, S. 257: „Doch für sein Verständnis der Zeitlichkeit des Subjekts als eines in der Welt handelnden wird der – häufig übersehene – Einfluss Heideggers ausschlaggebend. Das soziale Wirken als Überwindung der Welttranszendenz, als Überwindung der Fundamentalangst von der Endlichkeit, in deren Erlebnis die Welttranszendenz offenbar wird – dies sind bekannte Motive der Heidegger'schen Untersuchung der Angst und der Sorge sowie ihrer zeitlichen ontologischen Struktur, wenn auch ihre anthropologische Umformulierung durch Schütz nicht zu übersehen ist.“

⁷⁵⁶Kant 2009.

handelt sich um eine andere Relation zum Dasein und seiner Konstitution. Die einzelnen Ekstasen der Zeit haben jeweils eigene Horizonte, vor denen das Dasein an uns „herantritt“. In der Sinnprovinz des Religiösen, so der Vorschlag in Anlehnung an Durkheim, lassen sich an diesen Ekstasen existenzielle Horizonte nachzeichnen. Die Ursprünglichkeit dieser *ursprünglichen Zeit* wird, für Heidegger typisch, in einer tautologischen Formulierung festgehalten: als *Zeitigung* der Zeit.⁷⁵⁷ Als Ekstase lässt sich die Zeitlichkeit als Entrückungen des Seins ins Dasein verstehen, ein zeitliches Heraustreten von Etwas, ein Entrücken *zu* etwas hin. Ohne in diese metaphorische Formulierung allzu tief einzudringen, lässt sich die religiöse Praxis als besondere Entrückung des Seins verstehen. In der Praxis findet sich das *Wiederholende* der Ekstase Gewesenheit, das *Augenblickliche* der Ekstase Gegenwart und das *Sein-zum-Tod* der Ekstase der Zukunft im jeweiligen Entzugs-Charakter pointiert wieder.⁷⁵⁸ Insbesondere im Nachvollzug wichtiger Ereignisse, im Christlichen exemplarisch an der Geburt von Jesus Christus oder dem Abendmahl, werden unterschiedliche Verbindungen und Abhängigkeiten der zeitlichen Ekstasen angeboten, performativ eingeholt und umgänglich gemacht. Das komplizierte Verhältnis zwischen Heidegger und der Religion wollen wir hier nicht klären,⁷⁵⁹ dessen alternativer Zugang im Verhältnis zur Intentionalität Husserls kann jedoch wie folgt veranschaulicht werden:

Abbildung 3.1: Intentionalität und ontologische Differenz



⁷⁵⁷Vgl. hierzu Heidegger 1967, 365, Hervorh. im Original: „Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart. Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, *ist* das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft ‚in einer Welt‘. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie ‚ist‘ mit dem Außer-sich der Ekstasen ‚da‘. Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt ‚da‘.“

⁷⁵⁸Siehe ebd., S. 336–346. An anderer Stelle haben wir diese Ekstasen an filmischen Mitteln des *Thrillers* verdeutlicht, siehe Harfensteller 2017, S. 43 ff. Für eine nähere Kontextualisierung des Zeitbegriffs in Heidegger sei ebenso auf diese Arbeit verwiesen. Der Unterscheidung zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem sowie der hier veranschlagte Fokus auf die Zeitlichkeit in ihrem Verstehen konnte dort mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht werden.

⁷⁵⁹Siehe hierzu Zaborowski 2016.

Husserl und Brentano orientieren sich maßgeblich an der lebendigen Gegenwart „im“ Bewusstseinsstrom. Demgegenüber ist „(d)as primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit“, so Heidegger, „die Zukunft.“⁷⁶⁰ Diese Gewichtung der Zukunft findet sich auch bei unseren Protagonisten, bei Bernhard Waldenfels als das Fremde im Auf-uns-Zukommen sowie bei Schütz im pragmatischen Moment und der ihm eingeschriebenen Responsivität, welche sich an dem zukünftigen Wirken orientiert. Auch wenn Waldenfels' pathisch-responsive Analyse sich als Parallelaktion zur Intentionalität versteht, bleibt sie an deren *Gerichtetheit* orientiert:

So wie das Pathos diesseits der Intentionalität, so ist unsere Response jenseits der Intentionalität anzusetzen. Die Responsivität geht über jede Intentionalität hinaus, da das Eingehen auf das, was uns zustößt, sich nicht in der Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit oder Wahrheit dessen erschöpft, was wir zur Antwort geben.

Waldenfels 2004b, S. 819

Ähnlich finden wir die Alternative Heideggers verortet, auch die Verunmöglichung und die Grenzen des intentionalen Wirkens zeichnen sich in der „ursprünglichen“ Zukunft ab. Denn „Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert.“⁷⁶¹ Heideggers berühmtes „Sein-zum-Tode“, als die Möglichkeit der eigenen Nichtigkeit, stellt demgegenüber die radikale Entmächtigung des Wirkens dar. Das eigene Nicht-sein transzendiert das Handeln in der Wirkwelt, wodurch es im Alltag einer Schlussinstanz für Fragen der zukünftigen Nichtexistenz bedarf. Nachdem wir das Religiöse am existenziellen Sein-zum-Tode nachvollzogen haben, werden wir uns der religiösen Wiederholung ekstatischer Gewesenheit sowie dem Augenblicklichen der Gegenwart gleichberechtigt und im gegenseitigen Bezug widmen.

Hier kommen wir nicht umhin, eine kritische Position gegenüber Schütz zu wiederholen und damit auch ein wenig Abstand von Michael Barbers Analysen der religiösen Sinnprovinz zu gewinnen. Denn Schütz hat die *fundamental anxiety*⁷⁶² – als Angst vor dem eigenen Tod – als Grundlage aller Relevanzen vorgeschlagen. Barber schließt daran an und schlägt vor, dass im Verhältnis zum:zur transzendenten Anderen einer religiösen Erfahrung diese fundamentale Angst abgemildert wird, weil wir innerhalb der religiösen Erfahrung frei von dieser Angst seien.⁷⁶³ Diese doch sehr geneigte Interpretation religiöser Erfahrung lässt bei der thematischen Spannweite von und dem performativen *Umgang mit* Tod und Leben im Religiösen ein Einfallstor für Kritik. Eine alternative Interpretation entwirft Jan Strassheim, der den Begriff der Angst bei Schütz bis zu dessen Referenzen auf Kierkegaard und Heidegger zurückverfolgt. Im Kontrast zur selbstverständlichen Planerfüllung stellt er Angst als eine besondere Einstellung dar, in der sich Akteur:innen auf das Atypische in der Erfahrung ausrichten.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰Heidegger 1967, S. 329.

⁷⁶¹Ebd., S. 336.

⁷⁶²Schütz 1945, S. 550.

⁷⁶³Barber 2017, S. 113.

⁷⁶⁴Straßheim 2016, S. 94.

Anxiety so understood is not merely an awareness of boundaries of our experience, but an anticipation which reaches across those boundaries, including even – and this is what sets it apart from fear – the boundaries which our own typical expectations put upon us.

Straßheim 2016, S. 93

Diese Offenheit für Abweichung und Fremdes ist nicht nur deutlich voraussetzungsärmer als die Todesangst, sondern bietet auch einen möglichen Ausgangspunkt, um die Bewusstseinsspannung von Erkenntnisstilen zu kontextualisieren. Wir greifen diese Offenheit in der Assoziationsbereitschaft der religiösen Einstellung wieder auf und vertagen eine ausführliche Auseinandersetzung mit Angst, der Offenheit für das Atypische und der Fremdheit auf einen späteren Zeitpunkt.

Dass das Religiöse als Schlussinstanz – nicht zuletzt aufgrund der Assoziationsbereitschaft – Todesangst abmildern kann, wollen wir damit nicht in Frage stellen. Dass die Freiheit von Angst, Sorge und Selbstsorge innerhalb der religiösen Erfahrungen der Grund für diesen Effekt ist, wird uns anhand religiöser Erfahrungen jedoch nicht evident. Auch wenn beispielsweise die Perspektivtotalisierung der Weltschöpfung das eigene Leben in ein anderes Licht rückt, fällt damit die Angst um den eigenen Tod nicht automatisch aus dem Blick, sondern kann sich bis in religiöse Pathologien ausweiten.

Unserem kritischen Anschluss kommt entgegen, dass spezifische Sinnprovinzen nicht auf eine einzelne Funktion reduziert sein müssen. Sinnprovinzen können in der kulturell-historischen Entwicklung neue und andere Funktionen übernehmen. So liefern die Traditionslinien des abrahamitischen Glaubens auch funktional-kompensatorische Hilfestellung bei erfahrener „bedrohlicher“ Transzendenz. Bei den Konzepten des *Mana* sowie des *Totemismus*⁷⁶⁵ bedarf es demgegenüber schon einiges an interpretativer Leistung, um darin das Transzendente als radikalen Entzug auszumachen und die Milderung fundamentaler Angst an diesen Entzug zu knüpfen. Darin nicht genug: Ein Zen-Buddhismus im Sinne von Nishida Kitarō durchstößt die „philosophische“ Transzendenz zur reinen Erfahrung des absoluten Nichts, in der die Transzendenz in widersprüchlicher Identität mit der reinen Immanenz tritt.⁷⁶⁶

Doch auch diese ganz eigene Dialektik zwischen Immanenz und Transzendenz bleibt an die problematische Situation zurückgebunden, welche die eigene Existenz grundsätzlich thematisch macht: „Religiöse Gesinnung entsteht nicht – wie viele meinen – in der prozessualen Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem, Relativem und Absolutem. Vielmehr wird sie erstmals bewußt, wenn unsere eigene Existenz fraglich wird und wir uns selbst zur Frage werden.“⁷⁶⁷ Rolf kühn nimmt, ein weiteres Mal die sogenannte radikale Lebensphänomenologie mehr als Arbeitsmaterial nutzend, wie auch schon Nishida stark auf Meister Eckhart Bezug, um die Abgründigkeit religiöser Erfahrung in ihrer reinen Immanenz zu

⁷⁶⁵Vgl. hierzu Durkheim 1981.

⁷⁶⁶Vgl. Nishida 1987, S. 98: „Religion consists in this contradictory identity of transcendence and immanence. It cannot be conceived of in merely objective or in merely subjective terms. It must be grasped from the perspective of the creative historical world which exists as the self-determination of the absolute present.“

⁷⁶⁷Nishida 1999, S. 222.

beschreiben.⁷⁶⁸ Hier steht eine wieder andere Erfahrungsfacette der Perspektivtotalisierung im Fokus. In der Gegenüberstellung von Immanenz und Transzendenz lassen sich Modi der Selbstgegebenheit in lebendiger Präsenz nachvollziehen, welche wir innerhalb des Kapitels *Das religiöse Pathos: Existenz als Gegebenheit* noch ausführlicher darstellen können. Doch sei schon hier festgehalten, dass diese merklich über die *fundamental anxiety* des Sein-zum-Tode hinausgehen.

Abbildung 3.2: *Der Mönch am Meer* von Caspar David Friedrich, 1809



Wir geben Barber insoweit recht, insofern religiöse Praxis (performativ) Umgangsformen bereitstellt, welche einen Sinn über das Ende des eigenen Wirkens anbieten. Die naheliegenden Heilsversprechen, wie das Leben im Himmel oder das Ende der Wiedergeburten, haben jedoch ebenso den Sinn der Gegenwart im Blick, ausgehend vom Anschluss an die ebenso wichtige existenzielle Herkunft. Die religiöse Zukunft als Existenzial muss die eigene Wirk-Unmöglichkeit einholen, in Form des Handelns als existenzielle Hingabe, die jedoch nicht auf die Zukünftigkeit beschränkt bleibt. Performative Motive der Hingabe kündigen sich schon in der Verbeugung an und finden in der Ablehnung „künstlicher“ lebensverlängernder Maßnahmen oder den religiös motivierten Freitod eine radikale Konsequenz. Auch wenn das Leben nach dem eigenen Tod unterschiedlich ausformuliert ist, bieten alle dem Autor bekannten religiösen Gemeinschaften eine *Beziehung* zum eigenen Nachtod an, die im Verhältnis zur derzeitigen Lebensweise steht. Selbst in radikaler Passivität des performativen Auf-sich-zukommen-Lassens, wie es in vielen Anweisungen zur meditativen Einkehr angeleitet wird, ist die eigene Wirk-Unmöglichkeit und Ausgesetzttheit performativ

⁷⁶⁸R. Kühn 2012, S. 271 ff.

vorweggenommen. In dieser kündigt sie ein uns übersteigendes Wirkverhältnis an, welches die mögliche Unmöglichkeit des eigenen Wirkens ins Verhältnis setzt. Das *tremenda majestas* im Werk von Rudolf Otto nähert sich diesem Übergang von der Ehrfurcht zur erfahrenen Übermacht deutlich an.⁷⁶⁹ Exemplarisch ist hier auch Kants Beschreibung des Erhabenen eines Unwetters, welches im *Der Mönch am Meer* von Caspar David Friedrich sein malerisches Ebenbild findet.⁷⁷⁰ In der Einkehr, der Hingabe und der radikalen Ausgesetztheit religiöser Praxis wird ein Umgang in der existenziellen Gegenwart von der Zukunft her etabliert.

Demgegenüber findet *die Vergangenheit* in Durkheims Erläuterungen besondere Aufmerksamkeit, da Ahnenkult und mimetische Rituale einen großen Bestand seines empirischen Arbeitsmaterials stellen. Heidegger, gewohnt eigensinnig, bestimmt die Vergangenheit als *Gewesenheit*. Dabei spielt die Erinnerung eine überraschend unbedeutende Rolle. In beruhigender Nähe zu Waldenfels und den pathischen Motiven des Entzugs stellt das Vergessen für Heidegger einen wichtigeren Anhaltspunkt dar, der als notwendige Voraussetzung fürs Wiedererinnern gedacht wird:

Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat. Dies Vergessen ist nicht Nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, „positiver“ ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens *vor* dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. *Hervorh. im Original, Heidegger 1967, S. 339*

In der Vergessenheit wird das verstehende Wiedererinnern als Form der Wiederholung vorbereitet. Die pathische Erfahrung des Daseins stellt sich als Schon-einmal-Gewesenes her. Nicht die Position auf dem Zeitstrahl „hinter uns“ wird in der Gewesenheit beschrieben, sondern die Entrückung des Daseins zu der Gegenwart, welches als Vergangenes aus seiner Vergessenheit an uns herantritt. An Schütz' Beschreibung der zurückblickenden Sinnsetzung und Sinndeutung erinnert,⁷⁷¹ bekommt diese erkenntnistheoretische Grundlage in der Gewesenheit ein ontisches Fundament im Dasein. Damit ist der Erfahrungsraum existenzieller Gewesenheit geöffnet, welche die Biografie des:der sozialen Akteur:in auf dessen:deren Ursprung hin übersteigt und befragbar macht. Das subjektive Vermögen des Verstehens ist in der Wiederholung, Erinnerung und auch dem Vergessen durch die Gewesenheit *über den Wirkraum hinaus* informiert. Auch hier wird eine kompensatorische Funktion deutlich, da die alltägliche Einstellung dafür wenig Kompetenzen bereithält, da sie auf das Handeln in der Wirkwelt gerichtet ist. Erfahrungsweisen existenzieller Gewesenheit werden maßgeblich in religiösen Sinnprovinzen verhandelt und stellen so ein

⁷⁶⁹ Otto 1991, S. 22.

⁷⁷⁰ Kant 2011, S. 187 f.

⁷⁷¹ Vgl. Kapitel *Kontextsensitive Vergemeinschaftung* sowie Schütz 1993, S. 49.

vereinigendes Element der Sinnprovinz des Religiösen dar.

Der Ahnenkult in nahezu all seinen Ausformungen leistet gute Dienste, die existenzielle Vergangenheit anhand der heideggerianischen Daseins-Gewesenheit zu veranschaulichen. In der uneigentlichen Gewesenheit des Vergessens wird ein direkter Bezug zum Alltag hergestellt, welcher in der Wiederholung und Erinnerung kompensiert wird. Besonders mimetische Praktiken lassen sich als performative Wiederholung über die Wirkwelt des:der sozialen Akteur:in verstehen, von der vermeintlich wilden Besessenheit durch Geister und Ahnen bis hin zum Krippenspiel und dem Drei-Königs-Umzug. Der Schrein für Personen jüngerer oder fernerer Vergangenheit stellt eine besonders anschauliche Form der Wiedererinnerung als Entrückung der Gewesenheit dar. Aufgrund eines partiellen oder vollen Sichtschutzes, sei es durch eine Nische im Gemäuer, Türen oder durch die Positionierung an heiligen Plätzen, welche aufgesucht werden müssen, spannt sich um den Schrein ein expliziter Möglichkeitsraum vereinzelter Wiedererinnerung auf. Auch hier wird im engeren Sinne nichts erklärbar für den Alltag, was vom Alltag her erklärbar wäre. Die Sinnprovinz des Religiösen bietet vielmehr einen Umgang mit der existenziell grundierten Vergangenheit einer Welt, in der wir alltäglich wirksam werden. Dabei geht es nicht ausschließlich um familiäre Abstammung, auch andere personale Beziehungen erhalten existenzielles Gewicht. Bei kollektiven und darstellenden Praktiken, welche auf die Interaktion und die Zusammenkunft angewiesen sind, stellt sich ein Bezug zum Vergangenen als gemeinschaftliche Praxis her. Die Gemeinsamkeit und damit auch der Prozess der Vergemeinschaftung wird auf die existenzielle Vergangenheit hin praktiziert. So sind gemeinschaftliche Erlösung und Rettung in zahlreichen Narrativen an diese gemeinsame Vergangenheit gebunden. So wird die Zukünftigkeit der Erlösung in der gemeinschaftlichen Herkunft und Zugehörigkeit begründet, paradigmatisch am „auserwählten Volk“.

Die existenzielle Gegenwart hatten wir einführend mit der Berufung bzw. der *vocation* vorgestellt, unter Hinweis auf Anthony Steinbocks Analyse in *Phenomenology and Mysticism*. Auch wenn der Grund der religiösen Berufung häufig auf die Gewesenheit oder Zukunft referiert, stellt diese eine eigene Ekstase in ihrer Erfahrbarkeit dar, welche das Wirken des Alltags transzendiert. Die existenziell-religiöse Gegenwart entwickelt jedoch durchaus Einfluss auf alltägliches Handeln. Sie liefert als Schlussinstanz Relevanzen und Motive fürs alltägliche Handeln außerhalb der Planhierarchie des *first things first* an. Das Wirken auf das Seelenheil hin, anschaulich am regelmäßigen Gebet und religiösen Speisevorschriften, fällt unter diesen Einfluss. Das Seelenheil, ebenso wie die Errichtung eines Gottesstaates, Normen der Sexualität oder die religiöse Strukturierung der Gesellschaft erfordern als Motiv einen eigenen Möglichkeitsraum neben dem Pragma der Lebenswelt, welcher in der Sinnprovinz des Religiösen gestiftet wird. Genau auf diese existenziellen Motive und Relevanzen blicken wir, wenn wir den religiösen Augenblick in seiner Ekstase der Gegenwart zu verstehen versuchen:

Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.

Hervorh. im Original, Heidegger 1967, S. 338

Hier wird der Blickwechsel im Kontrast zur Intentionalität besonders deutlich. Denn der *Augenblick* ist dem Jetzt als inner-zeitliches Phänomen entrückt. Nicht der innere Ablauf als Bewusstseinsstrom, sondern die Begegnung des Daseins in ihrer situativen Augenblicklichkeit wird abbildbar. Als Ekstasen haben Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart kein inhärentes Verhältnis, sondern stellen Formen des Daseins in seiner Aktualität dar. Es handelt sich um Formen der *Gegen-wärtigkeit*, ekstatisch gezeitigt in der Gewesenheit, der Augenblicklichkeit und des Seins-zum-Tode. „Im Augenblick‘ kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit‘ sein kann.“⁷⁷² Wir hatten für diese Situation den Begriff des Widerfahrnisses gewählt, da daran die Diastase von Pathos und Response deutlicher hervortritt.

Wie läßt sich nun der situative Augenblick in der religiösen Praxis nachvollziehen? Im Augenblick ist das gegenwärtige Dasein gehalten und auf seinen Erhalt hin ausgerichtet. Als existenzieller Augenblick – in seiner Rolle für die Berufung des:der Akteur:in – kommen wir den Beschreibungen einer religiösen Offenbarung schon verhältnismäßig nahe. Dabei handelt es bei vielen Offenbarungen und Epiphanien um eine Erkenntnis zur eigenen Rolle in der Welt. Es ist eine existenzielle Selbstverortung, welche die persönliche Rolle in der existenziellen Abhängigkeit thematisch macht.⁷⁷³ Anthony Steinbock hat einen derartigen Moment existenzieller Selbst-Gegebenheit in seiner Vertikalität beschrieben, was unseren Vorschlag einer *existenziellen* Augenblicklichkeit gut veranschaulicht:

Vertical experiencing is a distinctive kind of experiencing that is „absolute,“ immediate, spontaneous, beyond our calculation or control, creative, each time „full,“ not partial, not mixed with absence, not given as lacking. It is „vertical“ givenness.

Hervorh. im Original, Steinbock 2009, S. 146

Was Tillich als Sorge des:der religiösen Akteur:in erfasst, findet in Steinbocks Gabe eine pathische Entsprechung. Auch wenn Steinbock maßgeblich Mystiker:innen für seine Untersuchungen anführt, läßt sich das Halten im Augenblick ohne Abwesenheit und im persönlichen Bezug auch in weniger „exklusiven“ religiösen Erfahrungen wiederfinden. Der erfahrene Eindruck unendlicher oder göttlichen Liebe stellt eine solche augenblickliche Präsenz dar. Als Einladung zum „Weg der Heiligkeit“ und Überwindung der existenziellen

⁷⁷²Hervorh. im Original, Heidegger 1967, S. 338.

⁷⁷³Durkheim hat eine ähnliche Selbstverortung sogar zur Hauptrolle der Religion für die Gesellschaft gemacht. Vgl. Durkheim 1981, S. 309. Nach ihm ist die Religion „vor allem ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen, deren Mitglieder sie sind, und die dunklen, aber engen Beziehungen, die sie mit ihr haben.“

Selbst-Begründung wird das Selbst in der erfahrenen Liebe begründet.⁷⁷⁴ Es muss sich demnach nicht um eine klare Berufung-zu-Etwas handeln, wenn existenzielle Gegenwart erfahrbar wird. In der Eröffnung des Möglichkeitsraumes wird ausgehend von der liebenden Selbstgegebenheit eine religiöse Schlussinstanz in der Aktualität gestiftet. Dabei stellt nicht jede existenzielle Gegenwart sich als liebend dar, Formen dämonischer Besessenheit oder existenziellen Ausschlusses werden wir im religiösen Pathos noch ausführlicher differenzieren. Doch auch hier wird die existenzielle Gegenwärtigkeit im Ausbruch „umgänglich“.

Selbstverständlich realisiert sich nicht jede religiöse Erfahrung als intensive Epiphanie, als mimetischer Ahnenkult oder kantische Erhabenheits-Erfahrung vor dem kommenden Sturm. Manche Gläubige haben trotz tiefer religiöser Demut derlei Erfahrungen nie gemacht. Die performative Annäherung mittels Riten und Interaktion in religiösen Versammlungen betrifft jedoch auch diese Akteur:innen, denn die Intensität kann durch zeitliche Wiederholung und durch die Wechselseitigkeit mit den Mitanwesenden kompensiert werden. Selbst im Erwarten oder in der erfahrenen Möglichkeit einer Epiphanie wird der besondere Möglichkeitsraum der religiösen Sinnprovinz aufgespannt. Sinneinheiten, Symbole und Praktiken werden dadurch ihre existenziellen Begründungsrolle innerhalb der religiösen Sinnprovinz zugeordnet. Hier überlagert die Rolle als Schlussinstanz die eigentliche religiöse Abschattung existenzieller Sinngebung. Dass Themenbereiche der Fortpflanzung, des Verzehrs von Nahrung, des Umgangs mit Toten und des moralischen Umgangs mit Lebenden gerade von der religiösen Sinnprovinz „besetzt“ werden, unterstützt unsere These existenzieller Horizontalität, da sich in diesen Situationen die Grenze der eigenen Existenz symbolisch-alltäglich verkörpert.

Der Anschluss an eben diese Themenfelder erklärt sich jedoch nicht aus der erfolgreichen Kompensation, sondern aus dem erfahrenen existenziellen Entzug, der sich in diesen ankündigt. Die kompensatorische Rolle des Religiösen muss sich aus der alltäglichen Lebenswelt verstehen. Ausgehend von alltäglich-paradigmatischen *problematischen Situationen* werden diese im Anschluss an religiöser Sinnogenese im existenziellen Sinnkontext auslegbar.⁷⁷⁵

Was vorher in seiner pathischen „Offenheit“ eine Auslegung notwendig gemacht hätte und uns fremd erschien, erscheint anschließend umgänglich und vertraut. So ist die Trennung zwischen profan und heilig nicht die Bedingung des Religiösen, sondern dessen Ergebnis in der konstituierten sinnprovinziellen Grenze und den zurückgelassenen Sinn-Enklaven.⁷⁷⁶

Aufgrund ihrer funktionalen Rolle als Schlussinstanz verlieren auch offene existenzielle Erfahrungs-Elemente innerhalb einer alltäglichen Situation ihre Fremdheit, auch wenn diese nie explizites Thema in der religiösen Zusammenkunft war. Bei dem religiösen Erkenntnisstil handelt es sich um eine *funktionale Struktur zur Bewältigung existenzieller Ausgesetztheit*, die sich aus zahllosen Situationen im Alltag ergibt. Darin ist auch der Konflikt zu Schlussinstanzen anderen Inhalts gefasst, da sie auf das gleiche Unvermögen im Umgang mit existenzieller Ausgesetztheit antworten.

⁷⁷⁴Steinbock 2009, S. 162 f.

⁷⁷⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 168 ff.

⁷⁷⁶Ebd., S. 182 f.

Wenn wir der Bewältigung durch uns fremde Religionen im Alltag begegnen, können sich Verwunderung und Verunsicherung einstellen. Zum einen haben wir meist eine Vorstellung bezüglich der anderen Inhalte zur Bewältigung, auch wenn wir deren „Funktionieren“ nie erlebten. Hier kommt die Unterscheidung von bloß repräsentierender Fremdheit und Vertrautheit und deren lateralen Erfahrungsweisen in leiblicher Mitwesenheit zum Tragen. Da sich erstere maßgeblich aus vermitteltem Wissen im Erkennen und Zuordnen zu einer religiösen Konfession gespeist haben, bleibt es ein Untersuchungsthema, ohne dass die Erfahrungs-Weise fremder Praxis in den Handlungsraum als erlebte Möglichkeit einbricht. Selbst wenn die Akteur:innen „identisches Faktenwissen“ hätten, bliebe die funktionale Differenz in der Kompensation bestehen, die ich zwar einfühlen kann, sich jedoch dem eigenen Nullpunkt der Erfahrung widersetzt. Schütz hat in seinem Artikel *Der Fremde* diesen Zusammenhang zwischen *in-group* und *out-group* deutlich herausgearbeitet:

Mit anderen Worten, die Kultur- und Zivilisationsmuster der Gruppe, welcher sich der Fremde nähert, sind für ihn kein Schutz, sondern ein Feld des Abenteuers, keine Selbstverständlichkeit, sondern ein fragwürdiges Untersuchungsthema, kein Mittel um problematische Situationen zu analysieren, sondern eine problematische Situation selbst und eine, die hart zu meistern ist.

Schütz 1972b, S. 67

Ich erlebe die religiöse Relevanz bei anderen Akteur:innen in ihrem Schutz und ihrer Vertrautheit mit, ohne dass sie den Abenteuer-Charakter für mich einbüßen. So geht die Erfahrbarkeit der religiösen Inhalte jedoch über das Anwendungswissen hinaus. Denn damit eine existenziell-problematische Erfahrung bewältigbar erscheinen kann, muss die Quelle der Bewältigung eine vergleichbare „Tiefe“ besitzen – oder eine vergleichbare Höhe, wenn wir die himmlische Analogie abrahamitischer Tradition bedienen wollen. Dieser Unterschied in der Erfahrungsweise wird eindrücklich in der Argumentation Michael Barbers nachvollziehbar, welcher die Beziehung zum Transzendenten zum Mittelpunkt seiner Analyse der religiösen Sinnprovinz macht.

Bevor wir jedoch ausführlicher im Kontext des religiösen Erkenntnisstils auf Michael Barber blicken, wollen wir die allgemeinere Erscheinungsweise als Schlussinstanz mit einer seiner Referenzen abschließen. Denn er verweist in seiner Herleitung des Transzendenten auf John Hick, an dessen Transformation von Fremdheit zur Harmonie wir anschließen können. Die Bewältigung existenzieller Fremdheit findet sich in seiner Beschreibung unter einem Hybrid-Begriff gefasst, welcher auch buddhistische Traditionen miteinbezieht und so die Gemeinsamkeit von religiöser Erlösung/Befreiung zu fassen versucht: „(...) *salvation/liberation: for they both speak of the transformation of our human situation from a state of alienation from the true structure of reality to a radically better state in harmony with reality.*“⁷⁷⁷ Die Bewegung von der Fremdheit zur Harmonie lässt sich als effektive und umfassende Transformation der Fremdheit auf der Ebene der Sinnprovinz verstehen.

⁷⁷⁷Hick 1989, S. 10.

Auch wenn diese emphatische Fürsprache sicherlich nicht jedem:jeder religiösen Akteur:in gegönnt ist, stellt Hick die Funktion des Religiösen in einen ähnlichen Zusammenhang existenzieller Selbstverortung, wie wir es hier veranschlagen: „The function of religion in each case is to provide contexts for salvation/liberation, which consists in various forms of the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness.“⁷⁷⁸ Dass dieser zu einem vergleichbaren Ergebnis mit unserem Vorschlag unter Zuhilfenahme von Vertretern des deutschen Idealismus gelangt, stimmt uns optimistisch. Und auch wenn wir uns nicht allzu ausführlich an dessen erkenntnistheoretischer Grundlegung abarbeiten können,⁷⁷⁹ lässt sich die Totalisierung der Perspektive im Kontext des Erkenntnisstils durch die Funktion der Sinnprovinz bestätigen. Die Realitätszentrierung der menschlichen Existenz, welche von John Hick hier proklamiert wird, stellt ein geeignetes Mittel zur Bewältigung existenzieller Probleme dar, in denen das Selbst nur noch im Kontext der Existenz überhaupt erscheint. In der Gegenüberstellung von Fremdheit und Harmonie ist nicht nur dieses oder jenes Objekt das Thema seiner Untersuchung, sondern das Verhältnis des Selbst zur Welt, in spürbarer Nähe zu Matthew Ratcliffes *existenziellen Gefühlen*. In der Überwindung des Fremden hin zur Harmonie bestätigt sich die sinnprovinzielle Aufgabe, problematische Erfahrungen mittels einer besonderen Einstellung zu bewältigen. Wie diese Funktion sich in einer geteilten Einstellung realisieren kann, wird im Folgenden am geteilten Stil religiöser Erkenntnis nachgezeichnet werden.

3.2.2 Der religiöse Erkenntnisstil: Totalisierung der Perspektive

Mit Matthew Ratcliffes Theorie der *existential feelings* haben wir neben Michael Barber einen zweiten möglichen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung. Anders als „gerichtete“ Emotionen wie Wut, Liebe, Furcht oder Ekel versteht er existenzielle Gefühle als vor-intentional. Es handelt sich um eine besondere Weise, *wie wir uns in der Welt vorfinden*⁷⁸⁰. Insbesondere die Charakterisierung auf einen *Möglichkeitsraum*⁷⁸¹ hin macht die Nähe zum Zwischenraum gemeinsamen Handelns deutlich. Ratcliffe entwickelt das Konzept existenzieller Gefühle vor einer phänomenologisch-psychologischen Analyse von Depression und anderen psychiatrischen Erkrankungen, weshalb die Unmöglichkeit des Handeln-Könnens eine wesentliche Rolle spielt.⁷⁸² Uns lässt jedoch kritisch aufhorchen, dass er Vertrautheit und Fremdheit als Varianten existenzieller Gefühle versteht.⁷⁸³ Wir hatten diese im Kontrast dazu eng an das Widerfahrnis und unseren Umgang zurückgebunden: Als *Affekt* ist die Fremdheit durch den Entzug im erfahrenen Anspruch charakterisiert, Vertrautheit hingegen in der Selbstverständlichkeit unseres Umgangs. Als „*styles of anticipation*

⁷⁷⁸Hick 1989, S. 14.

⁷⁷⁹Ebd., Kapitel 14-16.

⁷⁸⁰Ratcliffe 2014, S. 35; Ratcliffe 2020, S. 251.

⁷⁸¹Ratcliffe 2014, S. 50–54.

⁷⁸²Vgl. Ratcliffe 2008, S. 2: „Existential feelings are central to the structure of all human experience. In addition, changes in existential feeling have an important part to play in many kinds of psychiatric illness.“

⁷⁸³Ratcliffe 2014, S. 36.

that permeate one's engagement with the world as a whole“⁷⁸⁴ erfüllen diese jedoch bei Ratcliffe eine Rolle für die Erfahrungs-Strukturierung, welche wir mit dem Erkenntnisstil charakterisierten. Diese Analogie wird dadurch noch unterstrichen, dass sie sich durch eigene Merkmale der *Wahrnehmungsmodalität*, des *Inhalts*, der *Art der Antizipation*, der *Beziehung zum Handeln*, der *Bedeutung* und der *zwischenmenschlichen Zugänglichkeit* auszeichnen und differenzieren.⁷⁸⁵ Fremdheit und Vertrautheit lassen sich hierin nicht mehr im Widerfahrnis differenziert analysieren, sondern sind als *Rahmenbedingung des Widerfahrens* verstanden. Es handelt sich hier um einen rein terminologischen Unterschied, da wir von unterschiedlichen Dingen sprechen. Nichtsdestotrotz liefert dessen Vorschlag einer emotionalen und vor-intentionalen Horizontalität von Verhalten eine Motivation, in der Darstellung des Erkenntnisstils den Möglichkeitsraum fürs Handeln sowie die Affektivität und Emotionalität im Auge zu behalten.

Mit Michael Barbers *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*⁷⁸⁶ ist eine ausführliche Analyse des religiösen Erkenntnisstils schon vorbereitet, an der wir anstelle von Ratcliffes Theorie der existenziellen Gefühle anknüpfen werden. Wir werden uns in Aufnahme sowie in kritischer Auseinandersetzung an dessen Bestimmung abarbeiten, wobei die ausführliche Vorarbeit zur alltäglichen Einstellung im Kapitel *Der Erkenntnisstil des Alltags* ein gutes Fundament liefert. Dafür gehen wir von der religiösen (1) *Bewusstseinsspannung* aus, besprechen die (2) *Relevanzepoché*, die (3) *Spontanität* sowie die (4) *Selbstwahrnehmung* und schließen mit der (5) *zeitlichen Perspektive* ab. Die *intersubjektive Haltung*, als unser alternativer Vorschlag zur Sozialität, stellt das Ergebnis unseres Exkurses in die religiöse Sinnprovinz dar. Unsere Frage nach der religiösen Vergemeinschaftung kann als pathisch-responsive Herleitung der religiös-intersubjektiven Haltung verstanden werden. Daher liefert das abschließende Kapitel *Die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils* Aufschluss über die besondere religiöse, *subjektiv gefühlte (affektuelle oder traditionale) Zusammengehörigkeit* im sozialen Handeln, die nach Max Weber den Erfolg von Vergemeinschaftung verbucht.⁷⁸⁷

(1) Die alltägliche Bewusstseinsspannung hatten wir als *Spannungsverhältnis* zu Plänen der Lebenswelt charakterisiert. Nicht ein Maximum an Aufmerksamkeit, sondern die Resilienz gegenüber Einbrüchen und die Rückkehr zur Planverfolgung zeichnen die alltägliche Einstellung aus. Der Vorschlag Barbers ist nun näher an Schütz angesiedelt, was ihn dazu veranlasst, die religiöse Spannung des Bewusstseins gegenüber dem Alltag als geringer auszuweisen. Dabei wählt er eine Darstellung, welche nicht ganz unähnlich zu unserem Vorschlag der Sinnsetzung auf Grundlage einer *problematischen Situation* ist. So führt er an, dass das akut Relevante des Alltags durch andere Sinnprovinzen – und deren „höhere“ Motive und Relevanzen – bedroht werden könne und dadurch die *angespannte*

⁷⁸⁴Ratcliffe 2020, S. 257.

⁷⁸⁵Ratcliffe 2014, S. 52.

⁷⁸⁶Barber 2017.

⁷⁸⁷Weber 1922b, S. 21.

Aufmerksamkeit des Alltags sogar noch verstärkt wird, obwohl uns die Sinnprovinzen von dieser Anspannung befreien sollen.⁷⁸⁸ Aufgrund etablierter Bewährung bilden alltägliche Relevanzen eine eigene Resilienz und Festigkeit aus, da sie trotz der entstehenden Spannung Dinge umgänglich machen. Moralische Ideale oder wissenschaftliche Erkenntnisse, welche im Konflikt zu den alltäglichen Kaufentscheidungen oder den Blick ins Horoskop stehen, sind nur zwei aus zahllosen Beispielen. Unter dem Begriff der *hyper-mastery* fasst Barber die besonderen Strategien zusammen, welche die alltäglich-akuten Relevanzen mithilfe „höherer“ Relevanzen aus den Sinnprovinzen verteidigen und festigen. In seiner Charakterisierung des Religiösen ist die Kompensation von Todesangst durch die religiöse „Entspannung“ oder durch eine etablierter *hyper-mastery* zwar schlüssig, aber merklich optimistisch hinsichtlich der Wirkung und dem Thema des Religiösen.

Dabei gesteht er, seiner Bestimmung einer „geringeren“ Bewusstseinsspannung zum Trotz, ein, dass die religiöse *Perspektivtotalisierung*⁷⁸⁹ durchaus eine höhere Anstrengung mit sich bringen kann, als es das *ego agens* des Alltags erfährt. Doch die Harmonie mit dem Kosmos, welche in einer Vielzahl von Religionen Thema ist, verleitet ihn zur Annahme, dass die religiöse Einstellung sich dennoch positiv auf die grundlegende Angst vor dem Tode auswirkt.⁷⁹⁰ Die Schlüsselstellung der *fundamental anxiety* übernimmt Barber so auch für die religiöse Sinnprovinz.

Eine Folge der „geringeren“ Bewusstseinsspannung ist der Wechsel zwischen unterschiedlichen Assoziationen im Religiösen. Die lose Gleichsetzung zwischen *at-tention* als Aufmerksamkeit und *tension* als Anspannung ist von Barber leider nicht näher ausgeführt worden. Diese Gleichsetzung wird jedoch durch die Erläuterung einsichtiger, dass die Abfolge von unterschiedlichen Assoziationen im Religiösen ohne Kontrolle durch den eigenen Willen oder Intellekt geschehe.⁷⁹¹ Doch auch der vermeintlich angespannte Alltag ist voll vom Wechsel der Aufmerksamkeit. Wir wechseln planorientiert auf dem Arbeitsweg vom fremden Blick in der Straßenbahn zur schon späten Uhrzeit am Handgelenk, die Joghurtwerbung auf Rabattaktionen überprüfend, an den Jahrestag der Beziehung erinnernd nach einem Blumengeschäft auf dem Weg Ausschau haltend. Wesentlich ist hier, dass das Spannungsverhältnis vom Selbst des:der sozialen Akteur:in ausgeht. Auch ähnliche Assoziationen des Traums, der Fantasie und der Religion sind *innerhalb* der Sinnprovinz einheitlich und „schlüssig“, auch wenn sie uns aus dem Alltag zurückblickend als willkürlich erscheinen. Dies lässt sich auch an Barbers Beispielen symbolischer Muster wie heilige Schriften, Kerzen, heilige Bücher, Weihrauch, rituelle Handlungen, Gebetsperlen, Tänze und Musik nachvollziehen, die sich ihm zufolge in der religiösen Einstellung in einer systematischen Wechselbeziehung zueinander befinden.⁷⁹² Die Gleichsetzung von passiver Aufmerksamkeit (*attention*) mit schwächerer Aufmerksamkeit/Anspannung (*tension*) des Bewusstseins

⁷⁸⁸ Barber 2017, S. 8.

⁷⁸⁹ Siehe (4) *Selbstwahrnehmung*.

⁷⁹⁰ Barber 2017, S. 88.

⁷⁹¹ Ebd., S. 91.

⁷⁹² Ebd., S. 93.

scheint von Barber nur schwer haltbar zu sein, wenn die beteiligten Vermögen nicht im Unterbewusstsein verschwinden sollen.⁷⁹³

Denn der wichtige Faktor der Appräsentation, welchen Barber ausführlich nachvollzieht, teilen wir mit ihm. Ein wenig mehr auf den Menschen als auf Gott blickend, nehmen wir die Momente in der *lockeren Assoziation* als Anhaltspunkt, welche sich auf das Leben des:der Gläubigen beziehen. Ziehen wir zur Verdeutlichung eine beispielhafte Situation heran. In der Assoziation des Bildes der Maria, dem Konzept der bedingungslosen mütterlichen Liebe und dem Gefühl der Heimat in und Vertrautheit mit einer religiösen Gemeinschaft zeigen sich drei wechselnde Appräsentationen, die in ihrer besonderen Verbindung existenzielle Sinnhaftigkeit entwickeln. Auch wenn die Zusammenhänge im Alltäglichen nicht mehr ausformuliert werden können, schöpfen religiöse Akteur:innen aus den Assoziationen einen Sinn, der ihre existenziellen Grenzen handhabbar macht. Dieses Moment ist jedoch nicht auf die stille Andacht vor einem Schrein beschränkt: auch mimetische und kreativ-expressive Rituale zeichnen sich durch derartige Assoziationen aus. Als besondere Offenheit für unerwartete und atypische Eindrücke lässt sich in Anlehnung an Jan Strassheim von einer religiösen *anxiety* sprechen, die es in besonderer Weise ermöglicht, aktiv über typische Erwartungen hinauszugehen und Transzendenzerfahrungen zuzulassen.⁷⁹⁴

Aufgrund der affektiv-emotionalen Horizontalität in religiösen Erfahrungen erscheinen Dinge als möglich, welche in der alltäglichen Einstellung unmöglich geblieben sind. Dies, so wollen wir argumentieren, liegt jedoch nicht an der „schwächeren“ Spannung vom Selbst hin auf die Dinge der Welt, sondern geht auf ein anderes Spannungsverhältnis zurück, das die Welt auf das Selbst hin aufrechterhält. Für diese *existenzielle* Bewusstseinsspannung finden wir in Mark Wynns Analyse der Glaubens-Konversion von Leo Tolstoi reichhaltige Hinweise. Dieser greift ein Beispiel von William James auf und verbindet es mit dem Konzept der existenziellen Gefühle von Ratcliffe. Ausgangspunkt ist ein pessimistischer und depressiver Weltausblick Tolstois, der nicht auf die Todesangst, sondern auf den Sinnverlust alltäglicher Pläne und Ziele zurückgeht: „it derives from his growing sense that not only would he die – he had known this for many years – but that death would rob the defining commitments of his life, and his day-to-day activities, of their point.“⁷⁹⁵ Dieser Sinnverlust zeigt sich nicht als Angst, sondern als *geistiges oder existenzielles Unbehagen*, welches sich in der *entleerten oder verflachten Erscheinung der Sinneswelt* offenbart.⁷⁹⁶ Tolstois religiöse Bekehrung, mit der er diesen Zustand überwindet, kann als *hyper-mastery* verstanden werden, denn Wynn zufolge ist durch sie die Welt in ihrer Erscheinung wiederbelebt worden. Was in der alltäglichen Einstellung planorientierten Handelns als mangelndes „affektives“ Engagement diesem oder jenem Ding gegenüber erlebt wird,⁷⁹⁷ kann als existenzielles Gefühl charakterisiert werden, in dem Tolstoi nicht

⁷⁹³Vgl. Barber 2017, S. 91 ff.

⁷⁹⁴Straßheim 2016, S. 98 f.

⁷⁹⁵Wynn 2012, S. 212.

⁷⁹⁶Ebd., S. 214.

⁷⁹⁷Ebd., S. 215.

in der Lage ist, bestimmte Möglichkeiten zu verwirklichen, so dringend sie auch erscheinen mögen.⁷⁹⁸

Dieser Spannungsverlust zur Welt wird, so wollen wir argumentieren, in der religiösen Einstellung *von der Welt her* wiederbelebt. Besonders anschaulich wird dies an einem theologischen Gedanken im Ausgang von Thomas von Aquin, in dem Gott nicht als individuelle Entität personifiziert gedacht wird, sondern als schrankenloses Sein oder „Realität“.⁷⁹⁹ Die Bewusstseinsspannung drückt sich hier in der *Harmonie* mit der Welt aus, auf die wir it John Hick zum Abschluss des letzten Kapitels hingewiesen haben. Das harmonische Verhältnis der Assoziationen hält den:die soziale Akteur:in in der religiösen Einstellung und zeigt sich als vor-intentionale Einstellung im Sinne existenzieller Gefühle. Es handelt sich um das gleiche harmonische Spannungsverhältnis, welches den Wechsel der Assoziationen am Marienbildnis ermöglicht hat. Diese Wiederbelebung der Welt als Transformation der Fremdheit zur erlebten Harmonie stellt sich bei Tolstoi gerade nicht vor der *fundamental anxiety* des Todes dar, welche Schütz allen Relevanzen zugrunde legt.⁸⁰⁰ Denn dass er sterben werde, wusste er schon seit Jahren. Das Leben nach dem Tod, welches Wynn zufolge eine wesentliche Rolle im Falle Tolstois spielt, geht in seiner Wirkung über den Moment des Sterbens hinaus. Wir können diesen Ausblick als Stiftung einer persönlichen Berufung in den Beziehungen zu anderen verstehen, die ebenso wie die existenzielle Herkunft aufgrund göttlicher Wertschöpfung eine existenzielle Harmonie vermittelt.⁸⁰¹ Die Bewusstseinsspannung der Sinnprovinz des Religiösen, so diagnostizieren wir, ist durch das Spannungsverhältnis einer existenziellen Selbstverortung charakterisiert und gewinnt ihre Resilienz ausgehend von der Welt. Dies schließt die entspannende Funktion im Sinne Barbers und die Absicherung als *hyper-mastery* mit ein, geht jedoch merklich über diese hinaus.

(2) Nach dieser doch sehr kritischen Bezugnahme können wir hinsichtlich der *Relevanzepoché* enger an Barber anschließen.⁸⁰² Unsere intersubjektive Anpassung für den Alltag bestand darin, dass die thematische Einklammerung all das betrifft, was sich bei wiederholter Einflussnahme nicht als planerfüllend herausstellt und demnach alltäglich-unveränderlich erscheint. Dies lässt die ausgebildeten Typen in relativer Unbestimmtheit, insoweit die Bewältigung der Situation mit diesen gewährleistet ist. Unsere alltägliche Sinnsetzung ist nicht nur pragmatisch, sondern ebenso minimalistisch.

Barber wählt für die religiöse Epoché eine gänzlich anders gelagerte Herleitung abseits von

⁷⁹⁸Vgl. Ratcliffe 2020, S. 258.

⁷⁹⁹Vgl. Wynn 2012, S. 223.

⁸⁰⁰Schütz 1945, S. 550.

⁸⁰¹Wobei Harmonie nicht die einzige Weise der Sinnstiftung ist, wie wir in der Typologie des religiösen Pathos und der religiösen Response noch verdeutlichen.

⁸⁰²Wobei auch Matthew Ratcliffe einen Anschluss an die Relevanzepoché erlauben würde, insbesondere in seiner Charakterisierung von Signifikanz, siehe Ratcliffe 2014, S. 46: „Types of significance relate to activity in different ways. What is anticipated might appear as something ‚I could do now‘ or ‚he/we could do at some variably determinate time‘, something ‚easily achievable‘, ‚potentially achievable‘, ‚achievable in a specific way‘, or ‚achievable through some not yet determinate course of action‘. It could equally appear as ‚something I can do nothing about‘“

Relevanzen, welche uns dennoch inhaltlich entgegenkommt. Er orientiert sich an der Epoché der phänomenologischen Methode und verfolgt in der Analyse die Grenzen und Übergänge, die zwischen alltäglicher und religiöser Einstellung bestehen und an denen sich die „Matrix“ der Relevanzen verschiebt.⁸⁰³ Selbst in der privaten religiösen Praxis werden ihm zufolge mit Ritualen des Übergangs, des abgegrenzten sakralen Bereichs oder der festgesetzten Zeit symbolische Beziehungen hergestellt, welche sich maßgeblich aus der gemeinsamen Praxis verstehen lassen. Dabei macht Barber deutlich, dass das Brechen mit der Gewohnheit ein zentrales Moment des Übergangs darstellt, welches von einem Auflösen von Denk-Grenzen begleitet wird; dies inkludiert die Grenzen des Selbst. Auch hier geben wir ihm – in Teilen – recht. Denn neben diesem abrupten Bruch im Übergang zur gemeinsamen Erfahrung sind viele Zusammenkünfte von weichen Übergängen geprägt, welche den Rückbezug zur alltäglichen Lebenswelt performativ einholen und aufrechterhalten.⁸⁰⁴ Ein wichtiger Hinweis, welcher in beiden Formen des Rückbezuges zur Lebenswelt Anwendung finden kann, bringt uns jedoch äußerst nahe an eine Charakterisierung der religiösen Epoché in ihrem besonderen Einfluss auf Vergemeinschaftung. Anders als die *world-mastery* des Alltags, welche auch die Transzendenz in Handlungsreichweite zu bringen versucht und Aspekte handhabbar und vertraut macht, wirft die Sinnprovinz des Religiösen ihren Blick auf den Raum zwischen dem Selbst und der Transzendenz. Sie thematisiert die Grenzen, Kräfte und Bewegungen, welche das alltägliche Selbst vom existenziellen Selbst trennt: „Instead of exerting oneself to bring the transcendent within reach, one focuses on how the transcendent overleaps the boundaries that keep the believer at a distance from itself.“⁸⁰⁵ Es handelt sich um ein *displacement* des Selbst als erfahrene Verlagerung. Doch nicht das Selbst bewegt sich, sondern der Horizont der Relevanz-Strukturen, vor denen der existenzielle Ort des Selbst in Abhängigkeit vom Transzendenten aufscheint.

Die erfahrene Tiefe vieler religiöser Erfahrungen, die unser Verstehen oft übersteigt, lässt sich mittels der religiösen Epoché nachvollziehen. Es wird all jenes eingeklammert, was das Selbst an Dinge bindet, deren Existenz selbst infrage steht. Hier entwickelt Babers Begriff der erfahrenen Transzendenz die sinnschöpfende Alterität, die einen wesentlichen Anteil am besonderen gefühlten Zusammenhalt religiöser Gemeinschaften hat. Die *existenziell-pathische Selbstgabe* und *existenziell-responsive Selbstgebung*, die das Thema der nächsten Kapitel sein werden, resultieren aus dem nötigen Übersprung zum Transzendenten/Totalen. Ausgehend vom Verhältnis zum absolut Anderen, das im reinen Entzug keinen Zweifel am „Wie“ des Erscheinens lässt, wird in der religiösen Epoché die Existenz der erscheinenden Verhältnisse gesichert. Dabei variiert der Inhalt von Kulturkreis zu Kulturkreis stark. Doch unabhängig von der jeweiligen religiösen Tradition sind nur die Aspekte relevant, die Verhältnisse zwischen Selbst und Welt in einem Bezug zum Transzendenten stellen. Im religiösen Erkenntnisstil werden dadurch gerade die pragmatischen Motivationsrelevanzen der niedrigeren Ebenen eingeklammert: Ich betrachte meinen harschen Umgang mit der

⁸⁰³Vgl. Barber 2017, S. 95 ff.

⁸⁰⁴Vgl. Harfensteller 2023.

⁸⁰⁵Barber 2017, S. 101.

Kartenkontrolleurin in der Straßenbahn rückblickend nicht mehr im Kontext möglichen Zuspätkommens und den Folgen eines schlechten Eindrucks bei der Arbeitgeberin, sondern inwieweit diese Interaktion mit dem jeweiligen religiösen Prinzip übereinzubringen ist. Dabei stehen die Aufgaben und Verpflichtungen der Akteur:innen im Mittelpunkt, die aus der Abhängigkeit vom Transzendenten resultieren. Aber auch in akuten religiösen Erfahrungen lässt sich diese Einklammerung an den Eindrücken nachvollziehen. Die Grenzenlosigkeit der mütterlichen Liebe im Bildnis der Maria stellt sich nicht bloß als freie Assoziation neben der Ursprünglichkeit des Lebens und der tiefen Vertrautheit der Familie. Es handelt sich um ein symbolisches Verhältnis, welches existenzielle Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart von der Reinheit der Liebe, der Gabe der Geburt und der Geborgenheit denken lässt.

Selbst die Entsakralisierung alles Heiligen, welche sich in dem Zen-Spruch „Offene Weite, nichts Heiliges“ ankündigt, lässt sich mittels unseres Vorschlag einer religiösen Epoché fassen. Diese offene Weite wird von Ueda Shizuteru meisterhaft als In-der-Doppelwelt-Wohnen charakterisiert:

Dasein heißt in diesem Sinne „In-der-Doppelwelt-Wohnen“. Am Horizont der Welt als umfassendem Sinnraum versteht das Dasein das ihm jeweils Begegnende als etwas Bestimmtes, wobei aber das Jenseits des Horizonts dem innerweltlich Begegnenden eine grenzenlose Sinntiefe gibt. Ueda 2011, S. 81

Die Horizontlinie, welche die Begrenztheit der Welt und das Nichts als gleichzeitiges, notwendiges Jenseits des Horizonts thematisch macht, ist analog zu Barbers Ins-Verhältnissetzen mit dem Transzendenten. In der Einklammerung all dessen, dessen Existenz selbst infrage steht, zeigt sich die Horizontlinie zwischen dem In-der-Welt-sein und dem Transzendenten in seinem radikal-pathischen Entzug. Dabei ist die radikale Fremdheit Waldenfels', welche als ordnungs-konstituierend fungiert,⁸⁰⁶ wohl nur in religiösen Ausnahmesituationen „erreicht“. Doch die religiöse Epoché provoziert „Bezüge zum Entzug“, welche dessen Charakterisierung sehr nahekommen. Bevor uns jedoch den religiösen Varianten der Fremdheit und Vertrautheit widmen, steht mit der Spontanität das nächste Merkmal des Erkenntnisstils an.

(3) Gerade im Kontext der *Spontanität* macht sich unser Fokus auf die Gemeinschaftlichkeit bemerkbar. Unter Bezugnahme auf den Text *Realities from Daily Life to Theoretical Contemplation* hatten wir für den Alltag zwischen einer sinnvollen Anstrengung in die Welt mit Erfüllungsintention unterschieden und einer Spontanität des *bloßen Tuns*, welche unterhalb von Motivation Verhalten anstößt. Der Weltbezug mit Erfüllungsintention scheint aufgrund der religiösen Epoché nur dann für soziale Akteur:innen sinnvoll, wenn sie als Bedeutungshorizont den Alltag mit einbeziehen. Leben im Einklang mit dem „religiösen Existenzsinn“ steht in der Planhierarchie verhältnismäßig weit oben. Insbesondere dann, wenn die *hyper-mastery* einen wesentlichen Teil der alltäglichen Relevanzen

⁸⁰⁶Waldenfels 1999, S. 185.

sichert. Da die religiösen Überzeugungen jedoch insbesondere in Krisensituationen wie Nahtod-Erfahrungen oder Suchtkrankheit in den Alltag „eingreifen“, scheint die Reichweite der Spontanität weit über die Grenzen des *first things first* hinauszugehen. *Als sinnvolle Anstrengung ist religiöse Spontanität nicht, wie der Alltag, von situativer, sondern von biografischer und kosmischer Reichweite.* Vor dem Hintergrund des existenziellen Sinnkontext greift die Erfüllungsintention zeitlich weit über pragmatische Motive hinaus und betrifft das (biografische) Selbst und die (kosmische Totalität der) Welt. Diese Reichweite trifft auch auf sinnvolle Spontanität ohne Erfüllungsintention zu. Als individuelle Offenbarungen sind die Ergebnisse der bloß „vorstellenden“ Spontanität, welche in keine Handlung mündet, für die performative Vergemeinschaftung jedoch vernachlässigbar.

Diese „existenzielle“ Reichweite der Sinnkontexte wirkt sich auch auf die Spontanität der Reflexe, der Mimik und der flüchtigen Perzeptionen aus, besonders da der eigene Leib als affektives Ausdrucksfeld auch uns selbst beeinflusst. Wenn alle Formen der Spontanität „etwas Neues anfangen“ können, im Sinne der *transzendentalen Freiheit* bei Kant⁸⁰⁷ und dem *allgemeinsten Sinn des Handelns* bei Arendt⁸⁰⁸, wird dieser anfangende Ausbruch aus dem „Inneren“ in der Spontanität *bloßen Tuns* selbst erlebbar. Innere Ruhe bekommt eine selige Tiefe, Ekstase realisiert sich in Formen dämonischer Besessenheit. Und auch wenn die expliziten Formen kulturspezifisch sind, erleben wir diese als Ausdrucksgeschehen vor einem existenziellen Bedeutungshorizont. Der überaus effektive Einsatz von Rauschmitteln in religiösen Ritualen, welcher in nahezu jeder religiösen Tradition anzutreffen ist, unterstreicht diesen Aspekt des religiösen Erkenntnisstils. Die in der Spontanität sich ausdrückenden Affekte stehen wie das gesamte Ausdrucksgeschehen in Wechselseitigkeit mit den Mitakteur:innen. Auch wenn besonders leidenschaftliche spontane Wehmutsbekundung in der eigenen ruhigen Andacht auffallen, bleiben es Teil der gemeinschaftlichen Praxis. Erst in der emotional-affektiven Abweichung von den Erwartungen, wie im hysterischen Gelächter, wird der inkonsistente Handlungsraum problematisch. Gerade wegen des *nicht-thetischen Charakters*⁸⁰⁹ der Spontanität des *bloßen Tuns*, also aufgrund des fehlenden Aktbewusstseins in der Ausführung, erscheint Verhalten von performativer Spontanität als besonders authentisch, im Unauffälligen wie auch im Ausbruch.

(4) Die Unterscheidung von Georg Herbert Mead zwischen *me* und *I* liefert auch für die religiöse *Selbsterfahrung* einen hilfreichen Anhaltspunkt.⁸¹⁰ Das *Me* hatten wir bereits als einen Aspekt des Selbst ausgewiesen, welche die Reaktion auf fremde Einstellungen

⁸⁰⁷Kant 2009, S. 574 f.

⁸⁰⁸Arendt 2011, S. 165.

⁸⁰⁹Vgl. Sartre 1993, S. 19 ff.

⁸¹⁰Die Interpretation von Michael Barber, der zwischen partiellem *Me* in der religiösen Sinnprovinz und totalem *I* im Alltag unterscheidet, scheint an Mead wie auch an Schütz vorbeizugehen. In den *Strukturen der Lebenswelt* ist explizit, dass mensch „sich in der religiösen Erfahrung in der Totalität seiner selbst erleben“ kann, was mit Barbers Ausführungen merklich konfiguriert. Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 60. Auch das von Barber herangezogene Zitat, dass die Welt als Erzeugnis Gottes erscheinen kann (Siehe Barber 2017, S. 120 f., im deutschen Original bei Schütz siehe Schütz 1993, S. 155) ist, in der wohlwollendsten Lesart, stark aus dem Kontext „gefallen“. Doch die grundlegende Perspektiv-Toalisierung hat auch Barber erfasst, wie wir im weiteren Verlauf zeigen können.

uns gegenüber internalisiert.⁸¹¹ Das *I* stellt hingegen das Wirkzentrum des Selbst dar, Ursprungsort der Handlung, Ausgangspunkt der Perzeptionen und somit Quell der Spontanität.

Aufgrund der existenziellen Reichweite unseres Blickes, welche in der Epoché und der Spontanität schon angeklungen ist, zeigt sich auch das Selbst in der Welt aus dem Blick einer *Perspektiv-Totalisierung*, welche die religiöse Erfahrung auszeichnet. Barber macht dies in gewohnt optimistischer Deutung explizit:

(...) Within the religious province of meaning, that subjective perspective is encompassed by the objective perspective of a transcendent agent whom the religious believer usually takes to be benevolent and to be active in sharing responsibility for the believer's life. The religious perspective, thus, introduces an alternative way of experiencing oneself to that of world of working, insofar as the unfolding of one's history is no longer a solitary enterprise that originates in oneself alone, but an enterprise shared with a beneficent higher power.

Barber 2017, S. 121

Eine übergeordnete und übergreifende Perspektive wird eingenommen, das Subjekt der religiösen Erfahrung ist aus der Welt herausgenommen und blickt auf diese sowie auf sich und seine Taten wie auf die eines:einer Anderen. „Totalisierung der Perspektive“ beschreibt demnach, dass alles vor dem Hintergrund existenzieller Bedingungen erscheint, im Kontrast zu einer totalen Perspektive, in der alles in den Blick kommt.

Neben den maßgeblich rezeptiven Erfahrungen, die eine Einsicht über das Selbst nahelegen, trifft diese Charakterisierung auch auf involvierte religiöse Erfahrungen zu. Auf der Pilgerreise und während der Reliquienverehrung zeichnet sich das Selbst durch den wirkenden Einfluss des *I* aus, welches sich zum Selbst in der Welt verhält. In der Nähe zu heiligen Dingen und Personen, in der Interaktion mit dem Mana oder der Konversation mit den Toten wird ein Verhältnis zwischen dem weltlichen Selbst und den Dingen in der existenziellen Bedeutungsebene hergestellt. Das Subjekt der Erfahrung verschiebt sich auf eine sich selbst übersteigende – also transzendente – Position.⁸¹² Die Schilderungen von Selbstaufgabe oder Selbstverlust, insbesondere in der Anleitung buddhistischer Praktiken, zeugen ebenso von einer derartigen Verschiebung. Der Erfahrungsraum übertrifft aufgrund dessen existenziellen Sinns immer unseren Einflussbereich. Hierin erklärt sich die erlebte Abhängigkeit und intrinsische Fremdheit, welche jedem religiösen Akt innewohnt, von der meditativen Praktik, über das bittende Gebet, den magischen Trank und der heilsbringenden Reliquie bis hin zur Opfergabe oder der Selbstgeißelung. Auch die Fremdheit alltäglicher Handlungen und Wünsche ist in dieser Entkoppelung vom alltäglichen *me* erklärt, bis hin zur Fremdheit des eigenen banal-alltäglichen Gedankenstroms, der in vielen meditativen Praktiken im nötigen „Vorbeiziehen lassen“ thematisch wird. Zudem lässt sich

⁸¹¹Mead 1972, S. 280.

⁸¹²Barber 2017, S. 101.

in mimetischen Praktiken die Fremdheit ausmachen, welche aus dieser Differenz zwischen Erfahrungsraum und Einflussraum hervorgeht. In abgestimmter Praktik entwickeln diese Fremdheitsakzente einen ausgeprägten ko-pathischen Charakter.

Die Perspektiv-Totalisierung lässt sich anhand des nicht-thetischen Aktbewusstseins, das wir mit Sartre schon am Beispiel des Zigaretten-Zählens beschrieben haben, weiter verdeutlichen. Nehmen wir an, wir sind in der Kirche im Gebet vertieft. Wenn uns nun die Hausmeisterin darauf hinweist, dass die Bank, auf der wir gerade sitzen, frisch gestrichen ist, müssen wir den religiösen Sinnraum verlassen. Das antwortende Selbst stellt sich wieder auf den lebensweltlichen Boden, die vorangegangene Perspektivverschiebung führt wie auch beim Fantasieren oder innerhalb ästhetischer Erfahrungen zum erfahrenen Bruch.⁸¹³

Doch wie lässt sich die Internalisierung fremder Einstellungen, welche das *me* füllen, von der Perspektiv-Totalisierung her denken? Die inhärent-existenzielle Fremdheit, welche auch in Barbers Formulierung des Transzendenten anzutreffen ist, spiegelt sich in der eigenen Biografie sozialer Akteur:innen. In der Mitgestaltung und den Interventionen durch das Transzendente, so Barber, erfahren sich Akteur:innen als einzigartig: Das eigene Leben erscheint von tiefer Bedeutung.⁸¹⁴ Neben der von Barber hervorgehobenen Befreiung von Stress und Angst kann diese Sinngebung jedoch ebenso als Belastung und Bedrohung erfahren werden, wenn sie sich nicht mit den Affekten und Bedürfnissen der Akteur:innen deckt. Der Umgang mit Homosexualität in abrahamitischen Traditionen ist hier paradigmatisch. In einigen religiösen Gemeinschaften ist der resultierende Zirkel aus Schuldenerfahrung und Buße sogar das zentrale Paradigma religiöser Praktik. Aber auch Phänomene der Berufung, welche Anthony Steinbock in *Phenomenology and Mysticism* mehr in den Fokus rückt, können auf die Selbsterfahrung des Erkenntnisstils zurückgeführt werden.

(5) Anders als bei unserer Argumentation der existenziellen Ekstasen im vorangegangenen Kapitel, wollen wir uns für die *zeitliche Perspektive* näher am Widerfahrnis orientieren. Wir hatten für die alltägliche Einstellung die subjektive Zeit als erlebte Zeit „im“ Bewusstseinsstrom von der Weltzeit unterschieden, welche als äußere und geteilte Zeit uns als neben anderen Objekten erfahren lässt. Dabei wird die subjektive Zeit von der Weltzeit transzendiert. Im Wartezimmer der Zahnärztin kriecht die Zeit für mich, jedoch als Aspekt der Erfahrung nur für mich, und die vorbeifliegende Zeit im Club holt einem wie ein Schlag ein, wenn man auf dem Nachhauseweg Frühstücksbrötchen beim Bäcker einkauft; die zeitlichen Streckungen und Stauchungen sind subjektiv und situativ begrenzt, Pläne und Entwürfe sowie Orientierung bleiben jedoch weltzeitlich zurückgebunden.

Für einen detaillierten Nachvollzug von Streckungen und Stauchungen, vom Stillstand im Schock und der ausgedehnten Ewigkeit in der Meditation sind Pathos und Response

⁸¹³Hypnose und Trance stellen hier spannende Zwischenphänomene dar, in denen das antwortende Selbst nur partiell den Sinnraum zu verlassen scheint. Da diese Zwischenphänomene maßgeblich in Orakeln, der Hellsicht und der individuellen Ekstase anzutreffen sind, welche für die generelle Vergemeinschaftung vernachlässigbar sind, wollen wir es bei der Nennung dieses sonderbaren halb-thetischen Aktbewusstseins belassen. Hier bedarf es der soziologischen Anwendungen unseres Vorschlags religiöser Vergemeinschaftung, um dieser besonderen Situation gerecht werden zu können.

⁸¹⁴Barber 2017, S. 128.

geradezu prädestiniert. Die Teilhabe der subjektiven Zeit lässt sich auch an der Diastase veranschaulichen, im geteilten Angesprochen-Werden sowie in gemeinsamer Reaktion synchronisieren sich die Bewusstseinsströme als Wechselseitigkeit im gemeinsamen Altern.⁸¹⁵

In geteilten Responsorien formiert sich das Nebeneinander zu einem gemeinsamen Jetzt. Doch Gleiches trifft auf Asynchronie zu, vom Schrittempo bis zum Liebesspiel kann die Zeit, und mit ihr auch die Welt, merklich auseinanderdriften.

Da die Teilhabe von Schütz wie auch von Barber nur in der Weltzeit verortet wird, ist der sinnprovinzielle Ort intersubjektiver Begegnung nicht immer ganz klar.⁸¹⁶ Doch die rituelle Zeit bleibt trotz Teilhabe maßgeblich subjektive Zeit. Der Ausgriff in die Vergangenheit, wie er im Kontakt mit Ahnen oder im mimetischen Wachrufen von Schlüsselereignissen der Glaubensgemeinschaft geschieht, ist in der gleichen Weise situativ begrenzt, wie es die Streckung im Wartezimmer der Zahnärztin ist. Ebenso sind religiöse Vorhersagungen als Vor-Her-Sehung situativ zurückgebunden, von der informierten Analyse zur erwartbaren Anzahl zukünftiger Kinder im Kaffeesatz bis hin zur immersiven Apokalypse-Erfahrung. Und auch der vermittelte intersubjektive Kontakt über persönliche Gegenstände des Toten, über das Totem oder die Reliquie bis zur symbolischen Repräsentation behält subjektiv-situativen Charakter. So sinngebend diese Erfahrungen auch sein können, würde dennoch wohl kaum ein:e soziale:r Akteur:in behaupten, dass sich diese Ausgriffe, trotz der Gemeinsamkeit, *in* der äußeren Weltzeit vollzogen haben. Sie sind wirklich, weil sie Wirkung entfalten, aber nicht wirklich, weil die Gesetze der Physik und die Orientierungspunkte der sozialen Zeit überwunden wurden.⁸¹⁷ William James' Analyse multipler Realitäten behält hier gegenüber der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags recht. Denn Ahnen werden zwar als zeitlich anwesend beschrieben, jedoch nicht in leiblicher Präsenz.⁸¹⁸ Sie sind im Raum, teilweise in diffusen Formen von Substantialität, ohne sich jedoch zu materialisieren. Sie haben, mit den Worten William James', einen eigenen Stil der Existenz.⁸¹⁹

Dies heißt natürlich nicht, dass die Wirkung auf Erfahrungen im religiösen Existenzstil beschränkt bleiben muss. So beschreibt Barber mit Unterstützung von Kierkegaard, dass gerade die *innere Ewigkeit* als Rückwirkung religiöser Erfahrungen helfen kann, vom

⁸¹⁵Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

⁸¹⁶Vergleiche hierzu Barbers Beschreibung ritueller Mimesis, welche einen irreführende Analogisierung mit dem *working life* des Alltags zu enthalten scheint, siehe Barber 2017, S. 139: „As we have just seen, rituals involve the reenactment, not just the memory, of a past event, in the sense that the ritual action appresents that event (and the transcendent reality associated with it), and hence for the believers the entire past event (e.g., the original Passover) and the transcendent reality (God delivering Israel) become present in the ritual. Thus, each individual lives within his *durée* and participates in an interpersonal relationship, sharing ritual time with the co-participants focused on an objective content (e.g., the event celebrated such as the Passover or the beginning of time, about whose objective details everyone knows), similar to what we might do together in the world of working.“ Auf die besondere Weise der „Ähnlichkeit“, die hier proklamiert wird, kommt es jedoch an.

⁸¹⁷Im Auffallen und Einwirken werden sie sogar meist als „wirklicher“ Erfahren, als es bei den Rhythmen der Arbeitswoche der Fall ist. Dies hat die religiöse Erfahrung mit der politischen oder subkulturellen Erfahrung gemein.

⁸¹⁸Barber 2017, S. 130.

⁸¹⁹James 1910, S. 291.

angespannt-besorgten Ich des Alltags Abstand zu gewinnen.⁸²⁰ Aber auch Gewalt und Ausgrenzung können aus religiösen Erfahrungen und ihrer Zeitlichkeit resultieren, was besonders an der sich kalendarisch wiederholenden Opfergabe im Anschluss an die Vergangenheit anschaulich wird.⁸²¹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der religiöse Erkenntnisstil in der Erscheinung des Selbst deutlich vom Alltag abweicht. Die besonderen Weisen intersubjektiver Teilhabe zeigen sich zwar erst in der hierauf folgenden pathisch-responsiven Analyse, doch wurde schon an unserer Kritik deutlich, dass sich hier genuin religiöse Sozialbeziehungen ausbilden können. Insbesondere die Perspektiv-Totalisierung, deren Auswirkungen an allen Aspekten des religiösen Erkenntnisstils erkennbar sind, wird die folgenden Beschreibungen religiöser Erfahrungen in ihrer Wechselseitigkeit bestimmen.

3.3 Zwischen religiösem Anspruch und der religiösen Antwort

Folgende Beschreibung der religiösen Erfahrung durch Rudolf Otto zeigt eindrücklich, welche Bandbreite unser phänomenologisches Arbeitsmaterial auszeichnet. Hierin bildet er insbesondere die affektiv-emotionalen Aspekte einer Transzendenz Erfahrung ab, was unserer Untersuchung performativer Vergemeinschaftung merklich entgegentritt:

Das Gefühl davon (*mysterium tremendum*) kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender ruhender Stimmung versunkener Andacht: es kann so übergehen in eine stetig fließende Gestimmtheit der Seele die lange fortwährt und nachzittert bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen läßt. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte. *Otto 1991, S. 13 f.*

Für unsere Annäherung an die pathisch-responsive Analyse religiöser Erfahrungen fallen besonders die zeitlichen Unterschiede in der Beschreibung auf. Affekte und Emotionen be- und entschleunigen den Erlebnisraum, was uns dazu veranlasst, die Zeitlichkeit der Erfahrung in einer dritten Weise nachzuvollziehen. Neben der Zeit des religiösen Sinns,

⁸²⁰Barber 2017, S. 140.

⁸²¹Vgl. hierzu die Analyse René Girards zum Ritus in Girard 1986, 140, Hervorh. im Original: „*Rite is the reenactment of mimetic crises in a spirit of voluntary religious and social collaboration, a reenactment in order to reactivate the scapegoat mechanism for the benefit of society rather than for the detriment of the victim who is perpetually sacrificed. For this reason, in the diachronic evolution of rites the disorders that precede and necessitate the sacrifice are invariably attenuated whereas the festive and convivial aspects increase in importance.*“

welchen wir mit Heidegger an dessen Ekstasen veranschaulichten, und der „ontisch“-inneren Zeit religiöser Sozialität, die wir im Erkenntnisstil näher beleuchtet haben, werden wir uns nun der Zeitlichkeit des religiösen Widerfahrnisses widmen, in deren (1) Rhythmik, der Stauchung und Streckung und den Aspekten der Einzigartigkeit und der Wiederholung. Daran schließen wir als kleine „Auffrischung“ mit (2) der *Diastase* innerhalb der religiösen Erfahrung an. Um den „Kontakt“ zum Transzendenten nicht zu verlieren, stellen wir die (3) These einer existenziellen „Gabe“ vor, welche die religiöse Selbstwerdung im Bezug auf das Transzendente kontextualisiert. Im diastatischen Auseinandertreten von Pathos und Response zeigen sich zwei Skalen der Erfahrbarkeit, gemäß denen das Selbst und die Welt im Verhältnis stehen und welche die Sinnprovinz des Religiösen für uns abstecken und kontextualisieren. Damit bieten wir allgemeine Hinweise und Anwendungen zur pathisch-responsiven Deskription religiöser Erfahrungen an, bevor wir uns an einer wesenhaften Charakterisierung des religiösen Pathos und der religiösen Response versuchen und deren spezifisches Spektrum bestimmen. Dass wir mit der religiösen Erfahrung eine Fremderfahrung im Auge haben, welche außerhalb der Grenzen des Alltags, dessen Rationalität und dessen Normalisierung oder Normierung liegt, ist nicht nur aus phänomenologischer Sicht kaum zu bezweifeln.⁸²² Dabei bereiten wir mit der Diastase Waldenfels’ fast nebenbei eine deskriptive Antwort auf ein strukturelles Problem im Schütz’schen Theorie-Aufbau vor. Auch hier zeigt sich, dass sich beide Protagonisten in ihren Schwächen gegenseitig ergänzen.

Denn Schütz setzt mit der Typisierung eine Parallelität der Konstitution voraus, welche eigentlich zu zeigen ist. *Was uns wie* gemeinsam fremd und vertraut wird ist selbstverständlich von der Kompatibilität gegenseitiger und in die Welt gerichteter Typik abhängig. Eine Gleichsetzung dieses Prozesses zwischen sozialen Akteur:innen aus dem methodischen Vogelblick auf die Gesellschaft stellt für unseren Themenbereich eine Herausforderung dar. Ilja Srubar hat nachvollziehbar aufzeigen können, dass die Zeitstruktur der Ort sein müsste, an dem die subjektiven und über-subjektiven Aspekte der Typisierung verbunden werden.⁸²³ Seine *Top-down*-Antwort einer sozial produzierten Zeit als Bindeglied geht einen Umweg über die Gesellschaft und ihre Historizität. Dies stellt für uns einen maßgeblichen Umweg dar, für Sozialwissenschaftler:innen ist es hingegen eine unumgängliche Zwischenstation. Wir wollen hier versuchen, die vorgeschlagene Parallelität auf dem gemeinsamen Widerfahrnis fußen zu lassen. In einer pathisch-responsiven Grundlegung gemeinsamer Erfahrung kann sowohl die gemeinsame Wiederholbarkeit als auch die Spezifität der Handlung nachgezeichnet werden, welche von der Schütz’schen Idealisierung des „Ich kann immer wieder“ nicht vollständig erbracht werden.⁸²⁴ Auch wenn wir dieser Inadäquanz zwischen der Geltung des intersubjektiven Wissens und dem mangelnden Nachvollzug von

⁸²²Hierfür hat Anthony J. Steinbock in seinem Werk *Phenomenology and Mysticism* eine eindrucksvolle Analyse vorgelegt. An drei Mystiker:innen und deren Erfahrungsbeschreibungen arbeitet er sich ausführlich ab. Durch die – in der philosophischen Phänomenologie leider selten gewordene – Arbeit am Phänomen, lässt sich hier das Fremde in unterschiedlichen Spielarten gut nachvollziehen.

⁸²³Srubar 2007, S. 125.

⁸²⁴Vgl. ebd., S. 130 f.

dessen Konstitution nicht strukturell begegnen können, liefert die Diastase von Pathos und Response einen deskriptiven Zugang zur Konstitution von Typen in ihrer Wiederholbarkeit, welche im Ko-Pathos und der Ko-Response in der Teilhabe beschreibbar werden und die sich in wechselseitiger Einstellung etablieren. Dies baut eine mögliche Brücke zwischen innerer Dauer und geteilter Zeitlichkeit an der Böschungskante der Miterfahrung.

Mit der Diastase ist die zugrundeliegende Konstitution des Widerfahrnisses aus der gegenseitigen Hervorbringung von Pathos und Response beschreibbar. Im Vorgängigen des Pathos, als immer schon geschehen, und dem Nachgängigen der Response, als immer schon zu spät, widersetzt sich das diastatische Verhältnis einer Unterordnung unter der subjektiven Zeit oder Weltzeit. Es handelt sich um eine zeitliche Verschränkung in gegenseitiger Hervorbringung: „Diastase‘ bezeichnet einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht.“⁸²⁵ Im Widerfahrnis entsteht mit dem Pathos das, was uns gemeinsam anspricht, da in der Response dieses als geteiltes Etwas ausweisbar wird. Hier lässt sich mit den Hilfsbegriffen der *äußeren Zeit* und *inneren Zeit* eine Erfahrungsqualität anzeigen, welche die Widerfahrnisgrenzen der Diastase hin zur subjektiven und rituellen Zeitlichkeit sowie zur Welt-Zeit überwindet.

(1) *Der Rhythmus* passiert uns als etwas in der äußeren Zeit, selbst im Herzschlag oder dem Wechsel von Wachheit und Müdigkeit *geschieht* uns dieser, er schreibt sich ein und resoniert. Diese Resonanz öffnet sich auch der Einfühlung im Sinne von Edith Stein. Phänomene *zeitlicher Stauchung und Streckung* zeigen sich als privater Zustand im Ausgang von der inneren Zeit. Die *Gelassenheit, Langeweile oder Ekstase* können in der Appräsentation der Dinge in der Welt eingefühlt oder aufgrund des leiblichen Ausdrucksfeldes bei Mitakteur:innen als Urteil erkannt werden. Doch trifft die Einfühlung auch auf den Aspekt der zeitlichen Deformation zu, in dem der Moment zur Ewigkeit oder die Ewigkeit zum Moment wird? Mit der äußeren Zeit meinen wir die zeitliche Gliederung, die uns von der Welt her als „Objekt“ der Spontanität geschieht. Es ist die Zeit an den Dingen, uns in unserem Alterungsprozess inkludierend, und in der Welt. Die innere Zeit ist demgegenüber konstitutiv wirksam, sie formt die Erfahrung im Wie des Erscheinens. Bei dem Vorstellen unterschiedlicher Situationen der Einfühlung wird schnell anschaulich, dass die Stauchung und Streckung einen privaten Aspekt der Erfahrung darstellen, der sich selbst der *Einfühlung* im Sinne Edith Steins widersetzt.⁸²⁶ Wir können Urteile über die Streckungen und Stauchungen anderer Akteur:innen aufgrund der Haltung oder der Mimik fällen, in der Einfühlung bleiben wir hingegen auf die eigene innere Zeitlichkeit beschränkt.

Die *äußere Zeit* widerfährt uns im pathischen Rhythmus, welcher vom Atem über den Glockenschlag bis hin zum Jahreswechsel reicht. Es sind Momente pathischer Wiederkehr, welche sich wie von selbst in jeder Erfahrung einnisten. Beispiele aus der Hörwelt machen dies aufgrund ihrer häufigen Unausweichlichkeit besonders gut deutlich. Schon im singulären Erlebnis kündigt sich eine Folge an, nach dem überraschenden und nicht zuzuordnenden Geräusch horchen wir auf und warten auf dessen Wiederholung. Und

⁸²⁵Waldenfels 1994, S. 335.

⁸²⁶Siehe zur Einfühlung Kapitel *Einfühlende Vergemeinschaftung*.

auch in der Dauer findet sich ein solcher Rhythmus. Abgesehen von der idealisierten ewigen Dauer verweist jedes erlebbare Andauernde in seinem Pathos nicht nur auf einen entzogenen Grund, sondern ebenso auf das nahende Ende. Dieses erscheint auch dann mit, wenn das Ende sich als eigenes einprägendes Widerfahrnis ankündigt, besonders radikal als das Ende der eigenen Existenz oder als die Apokalypse.

Im responsiven Auffallen und Aufhören ist hingegen das Ausbleiben bis hin zum Unauffällig-Werden schon vorbereitet. Selbst wenn wir uns dem Hinhören nicht verwehren können, wie bei dem Surren der Mücke im Schlafzimmer, ist der Spannung zwischen dem ersten Auffallen des Blutsaugers, der einsetzenden Stille beim Umherblicken und dem Jetzt des offenen Innehaltens ein Rhythmus inhärent, dessen Eintreten wir in der Wut auf die Störung kaum abwarten können. Doch auch im Raum und in der Bewegung realisieren sich solche Rhythmen aus der Diastase von Pathos und Response. In der Wiederholung innerhalb eines Blickverlaufs an der Ornamentik oder architektonischen Merkmalen, im Schrittwechsel und schon in der Unterscheidung von Objekten, welche sich in ihrer Gestalt voneinander abzeichnen, realisiert sich die äußere Zeit in der unterschiedlich ausgedehnten Ab-Folge der Dinge. Auch Waldenfels hat diese Rhythmik veranschaulicht, welche den *sensuellen Diskretionen* innewohnt.⁸²⁷

Die Weltzeit, die soziale Zeit wie auch die rituelle Zeit sind mögliche Horizonte der äußeren Zeit. Sie stellen – abhängig von der Weite des Ausgriffs in die Welt – institutionalisierte Sedimentierungen und Habitualisierungen des uns widerfahrenen Rhythmus dar.⁸²⁸ Daher können sich sowohl ihre Rhythmik als auch ihre Unterscheidungsmerkmale historisch sowie kulturell differenzieren oder verschieben. So stellt sich beispielsweise der Wechsel von Tag und Nacht mit der Nähe zu den Polkappen als immer fließender heraus, bis zur sechsmonatigen Ausdehnung der Polarnacht und des Polartages. Aber auch Jahreszeiten und andere Wetterphänomene spielen eine Rolle. Diese nehmen wesentlichen Einfluss auf alle Aspekte des sozialen Lebens, inklusive des Orts und der Zeit religiöser Zusammenkünfte.

Die *innere Zeit* geht nicht voll in der subjektiven Zeit auf, welche wir innerhalb des religiösen Erkenntnisstils besprochen haben. Anders als bei der *durée* des Bewusstseinstroms, welche in Protention und Retention das subjektive Vermögen abbildet, macht die Diastase zwischen Pathos und Response Zeitlichkeit in ihren Stauchungen und Streckungen nachvollziehbar(er). Und dafür müssen wir nicht einmal auf die veränderte Rhythmik einer äußeren Zeit verweisen, welche Schnelligkeit und Langsamkeit in einen geordneten Zusammenhang bringt.⁸²⁹ Wir bleiben in dieser Gegenüberstellung erschreckend nahe an neuropsychologischen Überlegungen, die den *insulären Kortex* gegen biologische „Schritt-

⁸²⁷Waldenfels 2009, S. 159.

⁸²⁸Hier fällt die Unterscheidung von konstituierter und produzierter Zeit durch Ilja Srubar ins Gewicht, siehe Srubar 2007, S. 115–149. Es ist damit aber nicht gesagt, dass es sich *nur* um phänomenologisch beschreibbare Sedimentierungen und Habitualisierungen handelt. Der biologische Rhythmus des Hungers, Absprache und Planung bis hin zur Geschichtsschreibung setzen weit mehr voraus, als wir mit der Phänomenologie nachvollziehen können. Als Bestandteil der Lebenswelt sind jedoch immer erst dann anzutreffen, wenn sie als Sedimentierungen und Habitualisierungen responsiv-horizonthaft „tätig“ werden oder wir ihnen ausgesetzt sind, auch wenn wir sie aus dem Widerfahrnis nicht vollends erklären können.

⁸²⁹Waldenfels 2009, S. 162.

macher“ wie den Herzschlag für die innere Zeitlichkeit vorschlagen.⁸³⁰ Als Subsystem zur Verarbeitung von Körperzuständen ist dieser, in neuropsychologischer Blickweise, auch für das leibliche und emotionale Selbst „zuständig“. Mit dem Körperzustand als Maßgabe bleibt ein Moment der Fremdheit und Abhängigkeit von der Außenwelt konstitutiv für die innere Zeit. Die Streckung der Zeit im Wartesaal der Zahnärztin sowie die Stauchung in der Mitbewohnerschaft geliebter Personen scheinen für diese Außenabhängigkeit einzustehen. Sie stellen einen „Außenbezug“ der subjektiven Erfahrung dar, welcher als Teil eines gemeinsamen Widerfahrnisses auch anderen sozialen Akteur:innen zukommen *kann*.

(2) Veranschaulichen wir kurz an der religiösen Ekstase und der Meditation, wie sich diese temporale Deformation als Form diastatischen Auseinandertretens beschreiben lässt. In der Ekstase, als immersives Widerfahrnis, fliegt die Zeit an uns vorbei. In der Art und Weise, wie sich die Erfahrung realisiert, lassen immer neue pathische Eindrücke das responsive Fassungsvermögen überlaufen. Als Sog oder Zug ist die Response der Ekstase kein Abwenden, sondern ein weiter(es) Eintauchen und angeregtes Beschäftigen: Neue eigene Blicke und einbringendes Verhalten werden angezogen und provoziert, wir sind anregend stimuliert. Selbst in einsamer Ekstase entwirft der eigene leibliche Ausdruck oder die Vorstellung eine immer neue und ansprechende Erlebnisqualität. In der Aufmerksamkeits-Bewegung auf die pathischen Ansprüche hin, wie auch im Überschlagen der Eindrücke, staucht sich die Zeit. Mündet die religiöse Ekstase maßgeblich in expressives Verhalten wie im Gesang und Tanz, hat selbst der innere Antrieb des Mitsingens und Mittanzens eine maßgeblich pathische Qualität. Die andauernde Stimulation bei rezeptiv-impulsivem Verhalten ist in der emotionalen sowie reflexiven Response auszumachen, welche die Erfahrung in pathischer „Bestimmung“ hält. Wenn wir von einer Predigt gefasst an den Lippen der Pastorin hängen, sind Aug’ und Ohr ganz auf den nächsten Eindruck eingestellt, welcher das gestauchte Spannungsverhältnis bestätigt und die Einstellung bewährt. In der rezeptiven wie auch expressiven Ekstase können wir von einer *Vorzugsrichtung* vom Pathos auf die Response hin sprechen. Der Begriff der Spannung im Kontext ästhetischer Film- oder Literaturerfahrungen trifft die erfahrene Anziehung von Pathos und Response eindrucklich. Ob als einzelner Glockenschlag, als Lied oder mehrtägiges Festival, in gemeinsamer Orientierung und in responsiver Abstimmung ist die Zeit in wechselseitiger Rücksichtnahme mit und durch andere Akteur:innen gestaucht. Analog zu den Sirenen eines Krankenwagens ist im Auf-uns-Zukommen dieser Vorzugsrichtung der widerfahrende Eindruck gedrängt und intensiviert.

Die *religiöse Meditation* kann im Rückblick durchaus als vorbeigeflogener Moment erscheinen; im Widerfahrnis ist sie zumeist als tiefe Dauer erfahrbar. Das Ausbleiben einer differenzierten Erinnerung, welche den Rückblick informiert, darf hier nicht mit einer stauchenden Deformation der Erfahrung verwechselt werden. Auch der Albtraum, als erfahrene Ewigkeit bei rückblickender Momenthaftigkeit, macht dies deutlich. Die religiöse Meditation, wie sie beispielsweise im *Zazen* oder dem stillen Bittgebet anzutreffen ist,

⁸³⁰Wittmann 2009.

zeichnet sich durch eine Stimulationsarmut bei hoher Aufmerksamkeit aus. Die Vorzugsrichtung ist umgekehrt zur Ekstase vom Responsorium hin auf das Pathos gerichtet. Das Widerfahrnis offenbart sich in offener Zuwendung, als Zu-uns-Kommen. Es ist vergleichbar mit dem Warten auf das nächste Surren der Mücke als offene Antizipation. Dies heißt nicht, dass die Erfahrung kein Pathos ausweist. Bernhard Waldenfels hat – neben vielen weiteren Unterscheidungen – dem „vulkanisch“ wirkenden Pathos, welcher der Ekstase zugeordnet werden kann, einen „neptunisch“ wirkenden Pathos der Einkehr zur Seite gestellt.⁸³¹ Dieser zieht sich in die Tiefen des inneren und äußeren Ozeans zurück, in die Ferne drückt er sich in einer flüsternden Subtilität aus. Egal ob die meditative Aufmerksamkeit hinaus in die Welt weist, in die eigenen inneren Tiefen abtaucht oder den Ideenraum eines Begriffs oder einer Tugend zum Erfahrungsobjekt hat, die Vorzugsrichtung der Response weist hinaus von der jetzigen Position, in offenen und unerfüllten Antizipationen als besondere Offenheit gegenüber dem Pathischen. In diesem meditativen Ausgriff streckt sich die Zeitlichkeit, das Widerfahrnis streckt sich im Hinaus- oder Hineinhorchen. Anders als bei der Langeweile, welche der Stimulationsarmut in wechselhafter und unstetiger responsiver Gerichtetheit begegnet, bleiben wir jedoch vom meditativen Pathos gefasst und in diesem versenkt. Im Bann des flüsternden Versprechens existenzieller Begründung ist der diastatische „Platz“ zwischen Pathos und Response gestreckt.

Beiden temporalen Deformationen ist im Sinne Waldenfels gemein, dass sich im Widerfahrnis werdendes und gewordenes Selbst berühren. Ohne bereits vorher zu bestehen, sind sie Teil des Differenzierungsprozesses als eines der „Ergebnisse“ der Diastase.⁸³² Das gesamte Widerfahrnis stellt den Verbindungspunkt zwischen diesen her und weist die Situativität an deren Grenzmomenten aus. Das Fremde des Pathos und die sich immer schon ankündigende Vertrautheit der Response sind beide vom gewordenen Selbst und der biografischen Historie, den Sedimentierungen und Habitualisierungen und selbst der gewordenen Tagesstimmung und räumlichen Position abhängig. Genauso steht das werdende Selbst auf eigenen wie auf fremden Beinen, zwischen Affektivität und Emotionalität spannt sich dessen Werden aus der Ansprache und Ansprechbarkeit bis zu dessen Werden aus dem „echten“ Antwortverhalten. Gerade im Kontext existenzieller Selbstwerdung ist wesentlich, dass das Selbst des Widerfahrnisses noch nicht die Substantialität des *me* besitzt, oder gar die Spontanität des *I*. Das Selbst, von dem Waldenfels hier spricht, entpuppt sich als Proto-Element der Erfahrung „als das Unzuschreibbare in allem Zuschreiben.“⁸³³ Im Widerfahrnis sind wir uns selbst voraus, im Verhältnis zum vorzeitigen Pathos ewig älter, im Verhältnis zur nachgängigen Response ewig jünger bleibend.⁸³⁴

Dies öffnet jedoch auch für jene Situationen einen deskriptiven Raum, in denen soziale Akteur:innen verhältnismäßig wenig gemeinsame Habitualisierungen und Sedimentierungen ausweisen, welche als „Typische“ eine wissenssoziologische Analyse informieren. Darunter

⁸³¹Waldenfels 2004b, S. 818.

⁸³²Waldenfels 2008, S. 257 f.; Waldenfels 2009, S. 147.

⁸³³Waldenfels 2008, S. 258.

⁸³⁴Waldenfels 2009, S. 147.

zählen Situationen religiöser Konversion genauso wie Kontexte der kurzfristigen Radikalisierung im Kontrast oder als Kompensation des gesellschaftlichen Alltags. Schütz weist selbst darauf hin, dass sich biografisch einmalige Situationen und soziale Typik hier an den Grenzen der Sinnprovinz des Religiösen scheiden und die singuläre Erfahrung eine besondere Rolle spielt:

Dennoch kann es, wenn nicht in der Routine des Alltagserlebens, so doch in „Ausnahmesituationen“ und vor allem in Übergängen zu anderen Wirklichkeitsbereichen geschlossener Sinnstruktur, insbesondere dem religiösen, auf die Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit der Erfahrung, nicht aber auf ihre Typik ankommen. Eine weitere Komplikation ist jedoch, daß bestimmte biographische „Einmaligkeiten“ sozial typisiert werden können. Das wird zum Beispiel an den *rites de passage* deutlich. Was in der subjektiven Biographie unwiederholbar ist, kann gesellschaftlich vortypisiert sein. *Schütz und Luckmann 2017, S. 323*

Formen der Typisierung, so wie sie auf das gesellschaftliche Wissen zielen, gehen hier merklich am Phänomen vorbei. Das soll jedoch nicht heißen, dass der typisierte Horizont des Alltags unabhängig von der Einmaligkeit der Erfahrung zu denken ist. Gesellschaftliche Ausgrenzung und Diskriminierung im Alltag sind wichtige Voraussetzungen religiöser Radikalisierung, von der Entstehung des Christentums bis hin zum *homegrown terrorism*. Uns stellt sich nichtsdestotrotz die Frage, warum gerade religiöse Zugehörigkeit eine so häufige Antwort darauf ist. Dabei kann sich eine problemorientierte Phänomenologie nicht bei der viel beschworenen „originären Unzugänglichkeit“ religiöser Erfahrungen des Fremden zurückziehen. Waldenfels bestimmt die Wirkung hingegen im Sinne einer rückwirkenden Verfremdung:

Die Erfahrung des Fremden impliziert ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung, da diese im Zusammenstoß mit dem Fremden ihre Selbstverständlichkeit einbüßt. (...) Das Gewahrwerden eigener Lebens- und Vorstellungsgrenzen setzt dann, wenn es nicht durch Rationalisierungen überdeckt wird, einen „Möglichkeitssinn“ frei, den keine Verwirklichung befriedigen kann.

Waldenfels 2008, S. 42

Dieser *Möglichkeitssinn* schließt nicht nur an die existenziellen Gefühle an, sondern ist ein nicht unwesentlicher Bestandteil der existenziellen Selbstverortung. Insbesondere Erfahrungen religiöser Epiphanien oder das Durchleben von Übergangsritualen spielen hier eine entscheidende Rolle. Eine phänomenologische Analyse der Sinnprovinz des Religiösen muss das gesamte Spektrum antwortenden Verhaltens abzubilden verstehen, von der radikalen Nächstenliebe und Angstbewältigung bis hin zur radikalen Selbstaufgabe im

sakralen Dienst, der demonstrativen Selbstentzündung und dem Terrorakt.⁸³⁵

Unter Berücksichtigung der Grenzbestimmungen, welche im Erkenntnisstil skizziert worden sind, lässt sich so am Widerfahrnis die Selbstkonstitution als religiöses Doppelereignis verstehen.⁸³⁶

Als Ereignis *widerfährt* es uns, es stößt uns zu und an, hat aber ebenso den Charakter eines Wider(*er*)*fahrendem* inne, welches auf bestehende und sich in ihm ausbildende Vermögen referiert. *Waldenfels 2009, S. 227*

(3) Das existenzielle Selbst wird in diesem Doppelereignis in seiner Ansprechbarkeit als Affektionsweise sowie in seinem Antwortverhalten aufgrund seines Responsoriums konstituiert. Dabei lässt sich dieses Doppel des widerfahrenden Ereignisses ebenso in der gemeinsamen Teilhabe oder in beobachtender und bestätigender Wechselseitigkeit bestimmen. Hieraus ergibt sich die These unserer Analyse, welche wir in der Unterscheidung von Pathos und Response veranschaulichen werden: *Die existenziell-belastbare Sinnkonstitution als Form der Gabe stellt das Selbst und die Welt in ein bestimmbares Abhängigkeitsverhältnis, ausgehend vom Transzendenten.* In dem umfassenden Charakter existenzieller Verortung, als Gabe der Gesamtheit alles Existierenden, sind andere soziale Akteur:innen intrinsisch mit eingeschlossen. Die Themen der existenziellen Herkunft und Zukunft finden hier ihren phänomenologischen Nährboden.

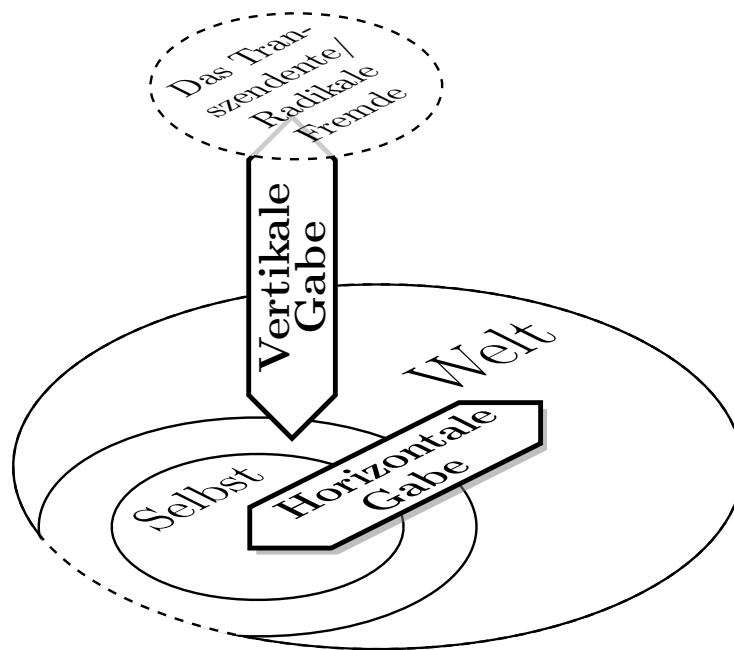
Dieser religiöse Zwischenraum realisiert sich in der Welt, deren Teil auch andere Akteur:innen sind. In Anlehnung von Rudolf Otto, Nishida Kitarō, Michael Barber und nicht zuletzt Anthony Steinbock, charakterisieren wir die existenzielle Gabe des Zwischenraums, der sich durch ein existenzielles Verhältnis zwischen Selbst und Welt auszeichnet. Darauf aufbauend lassen wir andere Akteur:innen als Subjekte der Eigengruppe sowie Fremdgruppe innerhalb dieser grundlegenden Verortung mit-auftreten. Steinbocks Beschreibung einer Vertikalität der religiösen Erfahrung aufnehmend, bestimmen wir das Pathos als existenzielle Gabe, welche parallel das Selbst und die Welt gibt. Die Response realisiert als Gabe das horizontale Verhältnis zwischen Selbst und Welt. Hier wird das Fundierungsverhältnis zwischen beiden geklärt, ob also die Welt oder das Selbst Ausgangspunkt für das ist, was in der Gabe gegeben wurde. Im Anschluss an unsere Ausführungen zur Diastase fassen wir die Gabe als Doppelereignis auf, das sich nicht auf eine Abfolge von erster und zweiter Gabe reduzieren lässt.

Was sich in dieser Visualisierung schon ankündigt, jedoch noch nicht selbst evident geworden ist, ist unsere Entscheidung, das Pathos und die Response auf einer gleitenden Skala darzustellen. Denn dem einzelnen Widerfahrnis ist diese Skala nicht eingeschrieben: Im diastatischen Auseinandertreten konstituiert sich „nur“ die singuläre Erfahrung. Auch

⁸³⁵ Auch hier bildet die Phänomenologie aus ihrer methodisch notwendigen Arbeitsteilung ein breites Spektrum ab, wie es sich an der Thematischen Bandbreite von *Phänomenologie der Gewalt bis Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*. Der *Möglichkeitssinn*, welcher hier nur angedeutet bleibt, wird im Politischen eine zentrale Stellung der Analyse einnehmen, insbesondere im Kapitel *Das politische Pathos*.

⁸³⁶ Vergleiche hierfür das Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens*.

Abbildung 3.3: Horizontale Gabe und vertikale Gabe



die Unsicherheit eines fremden Geräusches ist in diesem Sinne konkret, die knarrenden Bohlen sind als Pathos Gegenstand der Erfahrung, auch wenn ambig bleibt, ob es sich bei deren Ursache um den Wind, eine fremde Person oder einen Geist handelt. Und selbst die bloße Möglichkeit eines Geräusches ist eben *als* diese Möglichkeit ein konkretes Pathos. Der Grund für unseren Vorschlag einer Skalierung ist in der Ordnungsfunktion zu suchen, auf die wir die responsive Analyse hier ansetzen. Auch wenn die Ordnung sich im außerordentlichen und radikalen Fremden konstituiert,⁸³⁷ stellt die Ordnung selbst ein Feld dar, welches sich in seiner Abmessung nicht auf die Gegenüberstellung des bloßen Drinnen und Draußen reduzieren lässt.⁸³⁸ Jeder Position eines Erfahrungsraumes kann ein eigener Möglichkeitsraum zugeordnet werden, welcher im Ablauf des Widerfahrnis den Möglichkeitssinn rückwirkend informiert. Dazu gehören auch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Miteinander und Gegeneinander, welche (unter anderem) aus der Verschränkung von Fremdheit und Vertrautheit in wechselseitiger Einstellung resultieren. Wir ordnen in einer Skalierung von Pathos und Response demnach nicht die sozialen Akteur:innen selbst, sondern bilden die religiöse Ordnungsfunktion von ihren Grenzsteinen her ab. Wenn wir demnach zwischen Formen der Selbstgegebenheit und der Selbstgabe im Antwortverhalten unterscheiden, stellen diese Endpunkte eines Spektrums dar, in dem sich der:die soziale Akteur:in in Wechselseitigkeit mit anderen wiederfindet. Dabei können wir pathisch Teil der existenziellen Gabe sein oder von dieser ausgeschlossen sein. Responsiv können wir das jeweilige Gabe-Verhältnis von Selbst und Welt internalisieren und auf den Kern des Selbst hin verhandeln oder externalisieren, was sich im expressiven Verhalten niederschlägt.

⁸³⁷Waldenfels 1999, S. 185.

⁸³⁸Waldenfels 1985, S. 137.

Schnell wird deutlich werden, dass sich eine Vielzahl von religiösen Positionen auf dieser doppelten Skalierung abzeichnen lässt. Aber auch die existenzielle Zeitlichkeit des religiösen Erkenntnisstils teilt sich nicht zwischen Pathos und Response auf, sondern konstituiert sich in deren Auseinandertreten. Existenzielle Herkunft, existenzielle Zukunft und existenzieller Lebenssinn sind das Ergebnis religiöser Widerfahrnisse. In der Konstitution des Sinns, in der gegenseitigen Abhängigkeit von existenzieller Selbst-Gabe und existenzieller Selbst-Gegebenheit, konstituiert sich der Zwischenraum gemeinsamen religiösen Handelns, welcher unser Spielfeld performativer Vergemeinschaftung darstellt.

Noch ein letztes Wort der Warnung, bevor wir uns dem Pathos des Religiösen ausführlicher widmen: Die folgenden Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Arten von Selbst- und Welt-Gabe und der effektiven Richtung als Gegebenheit schließen sich nicht gegenseitig aus. Das Individuum und die Gemeinschaft können das Ergebnis einer Vielzahl von unterschiedlichen und sich häufig widersprechenden Erfahrungen sein. Das Fehlen einer eindeutigen und ausschließlichen Typisierung für einzelne soziale Akteur:innen wird hoffentlich durch den Beschreibungswert der Differenzierung gemildert. Die Zusammenhänge zwischen religiöser Vergemeinschaftung und Formen der Feindseligkeit und Selbstaufopferung sind enorm; diese Untersuchung kann nur eine Facette eines viel größeren Bildes wiedergeben. Die vier Varianten, auf die unsere Beschreibung hinausläuft, sind begrenzte und idealisierte Typen religiöser Vergemeinschaftung. Sie sind Grenzsteine der religiösen Subsphäre von Vergemeinschaftung. Ausgehend von performativen Prozessen beschreiben sie den Einfluss nicht anstelle, sondern zusätzlich zum Einfluss von Schriften, Mythen oder Ideologien heiliger Weltordnungen. Doch insbesondere in den gewaltsamen Folgen des Religiösen spielen Emotionen, die auf die Gemeinschaft gerichtet sind, eine wichtige Rolle. Eine aufschlussreiche Unterscheidung wird von Michel Wieviorka getroffen, der die Gewalthandlung eng an die Beziehung zwischen Subjekt, Gemeinschaft und Welt bindet. Er unterscheidet zwischen dem Gefühl des nahenden Endes der Gemeinschaft, der aktiven Verteidigung der Gemeinschaft als würdiges Opfer oder einer Reaktion auf die Entfernung aus der Gemeinschaft, die oft selbst zum Objekt der Feindseligkeit wird. Zugehörigkeit ist nicht nur ein einzelner emotionaler Hintergrund des Bedeutungsgefüges, das der religiösen Gewalt zugrunde liegt. Sie spielt eine integrale Rolle in dem, was er als *Hypersubjektivierung*⁸³⁹ bezeichnet, wobei diese in eine soziale Beziehung des Wohlwollens, der Angst oder des blinden Hasses münden kann. Dabei wollen wir in der folgenden Analyse des Pathos verdeutlichen, dass uns diese Affekte gegenüber anderen Akteur:innen nicht einfach zustoßen, sondern aufgrund performativen Engagements oder Sozialisierung als Antwort auf das existenzielle Verhältnis zur Welt zu verstehen sind.

⁸³⁹M. Wieviorka 2009, S. 152.

3.4 Das religiöse Pathos: Existenz als Gegebenheit

Das „Was“, das der religiösen Erfahrung zugrunde liegt, stellt insbesondere in der Abgrenzung von Häresie und Wahnsinn ein nicht ganz unwesentliches theologisches Problem dar. Wie können gerade *wir* der existenziellen Gabe beschreibend gerecht werden, wenn sich doch unzählige religiöse Denker:innen daran abarbeiteten, ohne auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen? Von der Unmöglichkeit dem religiösen Pathos *reflexiv* gerecht zu werden, zeugen die zahllosen Erfahrungsbeschreibungen, Abbildungs- und Attributsverbote, bis hin zur Tradition der Orakelsprüche, kryptischer Lehrsätze, Metaphern und Gleichnisse, welche ausgehend vom Pathos auf die Berufung und den Lebenssinn hin abzielen. Die Vorarbeit aus dem Kapitel *Der Sinn einer Sinnprovinz des Religiösen* kommt uns hier in doppelter Weise zugute. In der existenziell-kompensatorischen Eingrenzung muss das Pathos die Perspektivverschiebung erklären können, in der die eigene Existenz ins Verhältnis mit der Existenz des Kosmos gestellt wird. Als existenzielle Schlussinstanz geht aus der religiösen Selbstverortung eine *performativ gestiftete Position* hervor, in der der Vor- und Nachzeitigkeit der eigenen Existenz begegnet werden kann. Diese Position muss nicht reflexiv zugänglich sein, sondern „nur“ problematische Situationen handhabbar machen. Es bedarf keines expliziten Urteils, um problematischen Erfahrungen der eigenen Existenz im Alltag zu begegnen. Geborgenheit, innere Ruhe, tiefe Abgründigkeit oder Erfahrungen sinnstiftender Ekstase sind häufig die relevanten Aspekte, welche einem möglichen Urteil existenzieller Selbstverortung ihre Kraft (ver)leihen.

Obwohl das Pathos in seiner Erscheinung nur durch die Antwort zugänglich wird, ist es für unsere Untersuchung zielführender, dem Verlauf anstelle der Struktur der Zugänglichkeit zu folgen. Die Rolle der existenziellen Schlussinstanz im Hinterkopf behaltend, wollen wir das religiöse Pathos auf dessen Begründung und Fundierung der (eigenen) Existenz hin prüfen. Die absolute, unhintergehbare und totale Weltgabe – die oft im religiösen Schöpfungsmythos thematisch ist – darf für diesen Versuch als paradigmatische Vor-Verortung gelten. Das Selbst wird in einen Kontext mit der Gegebenheit der Welt gestellt. Im Einklang mit der religiösen Perspektivtotalisierung steht es als Objekt in seiner Einzigkeit dieser Gegebenheit gegenüber.⁸⁴⁰ Unterschiedliche Gottesbilder und Vorstellungen substituieren diese Gabe. Und auch wenn (1) das *Numinose* in Rudolf Ottos Erfahrungsanalyse nicht komplett aus der abrahamitischen Tradition herausgelöst werden kann, stellt es einen vielversprechenden Anfangspunkt, um das Verhältnis von Selbst und Welt im Pathos exis-

⁸⁴⁰Soweit wir Jean-Luc Marion hier richtig verstehen, kann sein Konzept der Offenbarung als Selbstgegebenheit Gottes ebenso als eine Verortung des Selbst verstanden werden. Vgl. Marion 2016, S. 88: „The Trinity becomes the place of the uncovering as much as its stake: we can see that which shows itself only by receiving it as it gives itself, that is, only by receiving ourselves from the one who gives himself, and who gives ... everything, including our seeing of it.“ Dass innerhalb der Trinität neben dem Schöpfergott mit Jesus ein bezeugendes Ko-Subjekt auf Erden besteht und im Heiligen Geist ein Bezugspunkt für die einzelnen religiösen Akteur:innen hinterlassen worden ist, unterstützt unsere existenzielle Vergemeinschaftungs-These zumindest im christlichen Selbstverständnis. Inwieweit innerhalb anderer Konfessionen bezeugende Ko-Subjekte und verbindende Kontextualisierungen auszumachen sind, stellt sich als religionswissenschaftliche Frage. Mit Buddha und der Buddha-Natur in uns scheint der Umstand zumindest nicht auf die abrahamitische Traditionslinie beschränkt zu sein.

tenzieller Gabe nachzuvollziehen. Daran schließen wir mit (2) der *pathischen Inklusion* in die Weltgabe an und unterscheiden sie von (3) der *pathischen Exklusion* von der Weltgabe, zwischen denen sich das religiöse Pathos aufspannt.

Noch eine kleine terminologische Präzisierung, bevor wir *in medias res (fidei)* gehen. Den Begriff der existenziellen *Gabe* nutzen wir in Bezug auf das religiöse Widerfahrnis im Allgemeinen. Demgegenüber wählen wir den Begriff der *Gegebenheit*, wenn wir auf die Vorzeitigkeit des religiösen Pathos hinweisen. Sie bezeichnet das immer „schon geschehene“ Verhältnis zwischen Welt und Selbst, auf das wir in der religiösen Response antworten. Die pathische Gegebenheit stellt bloß einen Teilbereich der übergreifenden existenziellen Gabe dar, die sich im diastatischen Auseinandertreten von Pathos und Response konstituiert.

(1) Haben wir mit Waldenfels unseren phänomenologischen Blick auf die Fremdheit einer Erfahrung hin geschärft, so ist die Erfahrungsbeschreibung des *Numinosen* durch Rudolf Otto⁸⁴¹ geradezu prädestiniert, um dieses in der Sinnprovinz des Religiösen nachzuzeichnen. In seinem Grundlagenwerk *Das Heilige* geht dieser weit über das Unverstandene hinaus, welches die ordnungs-konstituierende Funktion einer *radikalen Fremdheit* nahelegt. Dabei bleiben wir bei dem Credo Waldenfels', dass das radikal Fremde aus der Ordnung selbst nicht zugänglich wird, jedoch der „Welt ein anderes Licht, eine andere Tonlage gibt.“⁸⁴² Es lassen sich jedoch mit Rudolf Otto eine ganze Reihe von Erfahrungsfacetten darstellen, welche unsere Investigation des religiösen Pathos als „ganz Anderes“ weiter informieren.⁸⁴³

Einer der sichersten Anhaltspunkte, dass wir das Pathos einer Erfahrung in den Blick nehmen, liegt in den Erfahrungsfacetten der Vorgängigkeit, der Unausweichlichkeit und Ausgesetztheit. *Das Kreaturgefühl* als schlechthinnige Abhängigkeit des Selbst wird durch Otto der Überlegenheit oder Übermacht (*majestas*) und der Erfahrung der Unnahbarkeit (*mysterium* als das „ganz Andere“) des Numinosen gegenübergestellt:

Zu einem solchen „Realitätsgeföhle“ aber, als erstem und unmittelbarem Datum, zu dem Geföhle eines *objektiv* gegebenen Numinosen ist dann das „Abhängigkeitsgeföhle“ eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des *Subjektes* hinsichtlich seiner selbst.

Hervorh. im Original, Otto 1991, S. 11

Oder anders ausgedrückt: Das Gefühl einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ meinerseits hat zur Voraussetzung das Gefühl einer „schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)“ des Transzendenten. Den pathisch-leiblichen Aspekten der Kreatürlichkeit wird in der Übermacht und Überlegenheit ein Fluchtpunkt gegeben, der sich nur in seinem Entzug charakterisieren lässt. Für das *Realitätsgeföhle*, welches Otto hier veranschlagt, lassen sich zwei unterschiedliche Begründungen anführen. Zum einen können wir im Anschluss an

⁸⁴¹Husserl selbst hat die phänomenologische Qualität der Analysen Ottos in *Das Heilige* hervorgehoben, siehe Husserl 1994, S. 204. Neben dessen Status als Grundlagentext der Religionswissenschaften untermauert Husserls Einschätzung auch philosophisch interdisziplinäre Anknüpfungen.

⁸⁴²Waldenfels 1999, S. 185.

⁸⁴³Vgl. u.a Otto 1991, S. 83.

William James für das Religiöse einen eigenen Realitätsakzent ausweisen.⁸⁴⁴ Zum anderen lässt die kompensatorische Funktion der Sinnprovinz religiöse Inhalte als „die Realität betreffend“ erscheinen. Dies drückt sich auch im Anspruch des Pathos aus. In der Relevanzepoché des religiösen Erkenntnisstils bleiben eben die Aspekte übrig, in denen das Transzendenten den Erfahrungsraum überlappt. Aufgrund des radikalen Entzugs geschieht das Barber zufolge in einer Weise, in der das Transzendente selbst nie in umgängliche Reichweite kommt.⁸⁴⁵ Für die Vergemeinschaftung ein wenig enger gefasst, werden nur die Momente wirksam, welche den Ort des Selbst in Abhängigkeit von dem Transzendenten ausweisen.

Hier lässt sich der Grad der Radikalität eines religiösen Fremden bestimmen. Nicht die Intensität, sondern das Charakteristikum als Quelle der Erfahrung ist wesentlich; so deutet die Etymologie von radikal (von Lat. *radix*: Wurzel) auf eine Erfahrung, die auf einen Grad des Entzugs verweist. Denn im radikalen Fremden fußt die ordnungsstiftende Funktion, welche sich im Abhängigkeitsgefühl nachzeichnen lässt. Als radikal-pathisches Fremdes und setzende Instanz für die religiöse Ordnung kann es weder durch einen Vergleich noch durch den Wechsel der Einstellung, des Erkenntnisstils oder der Sinnprovinz zugänglich gemacht werden.⁸⁴⁶ Das Misslingen der außer-religiösen Versuche, einer Gotteserfahrung inhaltlich gerecht zu werden, macht dies augenscheinlich. Demgegenüber können wir die Situation als Angesprochen-sein vom und Zuwendung zum Singulären charakterisieren,⁸⁴⁷ was wir im Begriff des Widerfahrnis festgehalten haben. Doch beschränkt sich unsere Darstellung nicht auf radikale Entzugserfahrungen, wie wir sie an der Ekstase oder Meditation veranschaulichen. Auch verhältnismäßig unaufgeregte Erfahrungen sind in der Lage, auf die Wurzel der Denk- und Handlungsordnung zu verweisen. So erfüllt die Erfahrung eines allwöchentlichen Gottesdienstes in seiner besonderen Rolle der Affektsedimentierung ebenso eine ordnungsbegründende Funktion. Auch wenn die inner- und intersubjektive Intensität des Gottesdiensts fluktuiert, evoziert die Form gemeinsamer Praxis aufgrund der Wiederholung eine stabilisierte Abhängigkeit und Unnahbarkeit, wie sie auch von Otto charakterisiert wird.

Die unterschiedlichen Weisen der Unnahbarkeit des Numinosen spielen für den Kontext der Gemeinschaftlichkeit eine untergeordnete Rolle, auch wenn sie für den:die einzelne:n Gläubige:n von höchstem Interesse sind. Für unseren deskriptiven Zugang sind religiöse Symbole und Orte als Repräsentanten des jeweiligen Numinosen wichtiger, da mit diesen „umgegangen“ wird. Mit dem Begriff des *Supplements* bestimmt Waldenfels die Dinge, welche dem Entzug zugrunde gelegt werden. Sie verkörpern den Sinn in rückschauender

⁸⁴⁴James 1910, S. 283–322.

⁸⁴⁵Barber 2017, S. 101.

⁸⁴⁶Waldenfels 1997, S. 78.

⁸⁴⁷Vgl. Waldenfels 2012, S. 193 ff. Sicherlich kann sich durch einen Perspektivwechsel in die theologische Sinnprovinz mit dem Numinosen in einer wissenschaftlichen Einstellung auseinandergesetzt werden, wie Otto selbst ja eindrucklich zeigt. Damit verliert es aber seinen erlebten Charakter des pathisch Fremden, insbesondere in seiner ordnungsstiftenden Funktion.

Sinnsetzung und fungieren als vermeintlicher Ausgangspunkt von Gefühlen und Affekten.⁸⁴⁸ Auch wiederholbare Klangmuster, Handlungsszenen und Rituale können als Supplemente wirksam werden und setzen „singuläre Erfahrungen in anonyme Ersatzformen um, ohne die Singularität auslöschen zu können.“⁸⁴⁹ Der Schutzanspruch religiöser Symbole, Zeichen und Namen, welcher in manchen Fällen auch gegen entsakralisierende Sinnprovinzen wie der Komödie, dem Kabarett und der Karikatur verteidigt wird, geht aus deren Supplementierung radikaler und damit grundsätzlich sinnstiftender Fremdheit hervor.⁸⁵⁰ Im Supplement ist die radikale Fremdheit kompensiert, als Teil der Ordnung *verweist* es nur noch auf die ursprünglich stiftende Radikalität. Supplemente konservieren die begleitenden Fremdheits- und Vertrautheitsaffekte in den Umgangsformen, die an diesen möglich werden. Vom Blick hoch zum Besockelten über den heiligen Ort in der Wildnis bis hin zum Rosenkranz wird das religiöse Pathos im Supplement handhabbar. Die religiöse Aura, welche diese Supplemente spürbar umgibt, lässt das Verhältnis zum Transzendenten durchscheinen.⁸⁵¹ Diese Funktion unterscheidet sich merklich von den *deutungsoffenen Signifikanten*, unter denen Thorsten Bonacker Supplemente der Gemeinschaftlichkeit versteht, die nur noch die Merkmale der Akteur:innen der gemeinsamen Praxis repräsentieren.⁸⁵² Demgegenüber gewinnen die geteilten Werte einer religiösen Sinnprovinz ihr Gewicht maßgeblich aus deren Rolle bei der Supplementierung, was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass sie nahezu immer gottgegeben sind. Hier zeigt sich eine Doppelfunktion, da sie ebenso in den Alltag als Orientierung zurückwirken, was Schütz unter den Begriff der *Enklave* festgehalten hat.⁸⁵³

Die Positionierung von religiösen Symbolen und Zeichen als Supplemente spielt für die Erfahrungsweise des *Zwischenraums gemeinsamen Handelns* eine besondere Rolle. In vielen gemeinschaftlichen Erfahrungen haben diese eine offensichtliche Omnipräsenz. In der zusätzlichen Funktion als Zeichen der Zugehörigkeit können sich diese an den Akteur:innen und im Raum verteilen. Sie können prominent als Teil der Kulisse positioniert sein, im Blickfeld des gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit. Dabei stehen die Supplemente nicht allein; vielmehr werden durch sie als Orientierungspunkte Raumverhältnisse wirksam, die sowohl die Verhältnisse zwischen den Akteur:innen bestimmen als auch zusätzliche Affekte in die Erfahrung eintragen. Erhabenheit, Furcht oder Überlegenheit spielen hier ebenso eine Rolle wie die Nähe zum jeweiligen Supplement oder die Bewegungsorientierung in rituellen Handlungen. Beispielsweise kann das Symbol in Übergröße die Akteur:innen von allen Seiten einrahmen, oder hinter dem jeweiligen Fokus der Aufmerksamkeit hinausragen. Die charakteristischen geometrischen Muster, die viele Moscheen von innen schmücken,

⁸⁴⁸Waldenfels 2015a, S. 274.

⁸⁴⁹Ebd., S. 276 f.

⁸⁵⁰Wenn diese Entsakralisierung mit rassistischer und kultureller Diskriminierung korreliert, kann der Schutzanspruch des Religiösen als Platzhalter fungieren. Ohne hier Gewalt gegen Ungläubige zu legitimieren, hält der Autor eine Sensibilität für begleitende und parallele Diskriminierungen und Unterdrückung für ein lohnenswertes Vermögen jeglicher Form der Satire.

⁸⁵¹Waldenfels 2012, S. 368.

⁸⁵²Bonacker 2003, S. 138.

⁸⁵³Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 181 ff.

sind wohl eine der elaboriertesten Formen von Supplementierung. Direkte Verehrung und inhaltliche Besetzung werden in dieser Supplementierung durch die Abstraktheit der Darstellung effektiv umgangen. Der geteilte Handlungsraum wird von dem geometrischen Geflecht umgeben, es überspannt die Gemeinschaft und durchzieht gleichmäßig und regelmäßig den Raum und dessen Objekte. Alles erscheint im religiösen Schattenwurf, hat ein religiöses Relief. Hier lassen sich auch Aspekte der Totalisierung der Perspektive in der Ornamentik des Innenraums ausmachen. Nicht ich werde zu allem, sondern alles kommt in seiner existenziellen Verknüpfung, in seiner Einheitlichkeit und Abhängigkeit in den Blick. In der Überlappung religiösen Sinns ist der Zwischenraum gemeinsamen Handelns existenziell eingetaucht.

In der Wirkung der Ornamentik sowie der Verteilung und Positionierung der religiösen Supplemente kann eine bereits etablierte religiöse Einstellung gefördert und provoziert werden, jedoch bedarf es dieser Rahmenbedingungen nicht. Jedes Umfeld eignet sich für eine religiöse Erfahrung, auch ein leerer Raum, eine Höhle, eine Bergspitze oder die eigene Küche beim Geschirr-Abwaschen. Doch im Kontext der Miterfahrung spielt die Konstitution eines gemeinsamen Erfahrungsraumes eine wichtige Rolle, damit die anderen sozialen Akteur:innen in ihrer Partizipation und Wechselseitigkeit erscheinen. Die Abhängigkeit und Gegebenheit in der Welt wird auf die anderen Akteur:innen in ihrem Mitaffiziertwerden ausgeweitet. Auch wenn sie als Erfahrung auf das Selbst zielt, lässt sich die erfahrene Teilhabe insbesondere an den zahllosen Mythologien zur Weltschöpfung nachvollziehen: „Such an ‚individual‘ experience implicitly and simultaneously includes me as part of the entire collective realm of finitude and creaturehood. The insight of the self-inclusion of human beings in the sphere of the finite is peculiar to nearly all creation accounts.“⁸⁵⁴ Deren „Reaktionen“ auf die Situation werden miterfahren und untermauern die Ehrfurcht und Abhängigkeit, welche die räumliche Verortung evoziert. Dabei werden auch Verbote und Ausschluss als negativer Zwischenraum gemeinsamen Handelns wirksam. Am eindrucklichsten ist dies an ausgeschlossenen religiösen Subjekten, welche im Profanen alltäglicher Zuschreibung verbleiben. Demgegenüber stehen heilige Objekte, Tiere oder Orte, welche einem Berührungs- oder Betretungsverbot unterliegen und so den stiftenden Entzug verkörpern. Die erfahrene Unzugänglichkeit des Transzendenten findet in der jeweiligen Institution des Ritus ihre Metapher. Die konstitutive Funktion des Numinosen wird in seiner Unnahbarkeit repräsentiert. Auch Lichtverhältnisse wirken über ihre metaphorische Rolle der Erkenntnis und Erleuchtung hinaus. Eingefärbtes Glas, die Dopplung der Muster in ihrem Schatten, Dampf oder Rauchscheiden, in denen sich die Lichtstrahlen brechen, und die Projektion der Heiligendarstellungen in den Raum aufgrund der Bleiglasfenster evozieren und unterstreichen die Totalisierung der Perspektive.

Mit Otto lässt sich diese gemeinsame Abhängigkeit, welche sich in der Ornamentik und Supplement-Verteilung doppelt, noch näher auf die Modi der Vergemeinschaftung hin bestimmen. In der religiösen Perspektivtotalisierung, welche die Selbsterfahrung des religiösen

⁸⁵⁴Steinbock 2009, S. 22.

Erkenntnisstils auszeichnet, werden wir schon auf das erweiterte Objekt der Abhängigkeit hin verwiesen. Denn nicht ich allein bin im supplementierten Pathos des Religiösen abhängig. Individuelle existenzielle Stiftung ist entweder partiell oder negiert die Freiheit der Mitmenschen. Bei der Liebe handelt es sich beispielsweise um individualisierte und partielle Abhängigkeit, wie auch im Schock einer Erfahrung in spürbarer Nähe des eigenen Todes. Die Abhängigkeit vom Numinosen, welche in der göttlichen Liebe, der Unausweichlichkeit des letzten Gerichts oder der ewigen Wiedergeburt ihr narratives Pendant gefunden hat, breitet sich demgegenüber auf die ganze Welt aus. Diese Allursächlichkeit bzw. Alles-Bedingtheit stellt für Otto das notwendige Gegenstück zur Kreatürlichkeit dar.⁸⁵⁵ Ähnliche Wirkverhältnisse sind auch in den Großveranstaltungen der totalitären Regime jüngster Vergangenheit nachvollziehbar. Hier wird jedoch biologistisches oder historizistisches Transzendentes für die existenzielle Sinngebung veranschlagt. Hannah Arendt hat deren Rolle der totalen Welterklärung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen durch Ideologien eindrucksvoll dargelegt.⁸⁵⁶ Mit dem Verweis auf totalitäre Regime erinnern wir daran, dass konkrete Sinnprovinzen gleichzeitig unterschiedliche alltäglich-problematische Erfahrungen kompensieren können. Mit der Allursächlichkeit Ottos haben wir einen Anhaltspunkt der religiös erscheinenden Miterfahrung. Eindrücke sektenähnlicher oder huldigender sozialer Beziehungen sowie predigendes oder pilgerndes Verhalten sind für diese existenzielle Sinnstiftung paradigmatisch, die auch auf das Politische, die Freizeit oder den Beruf überschwappen kann.

Die Lebenswelt konstituiert sich als intersubjektiver Index und eine Welt-für-uns.⁸⁵⁷ Dies lässt sich bis in die religiöse Erfahrungsweise zurückverfolgen: Wir können zahlreiche Aspekte der Erfahrung finden, die immanent geteilt sind. Die Räumlichkeit von Klang, Geruch und Licht ist dafür exemplarisch,⁸⁵⁸ und sogar Geschmack und Druck können als intrinsisch geteilt erlebt werden. Das Erfahrungsfeld anderer Akteur:innen affiziert mich vor-intentional mit. Dafür müssen wir nicht auf die erotische Nähe des Küssens und der Berührung zurückgehen, schon die Teilhabe am gemeinsamen Mahl oder der wehende Wind in unseren Haaren machen dies deutlich. Es handelt sich nicht um ein reflexives Urteil, wenn uns eine verzogene Miene anderer unseren soeben gelehrten Teller ominös erscheinen lässt oder wir mit verweinten Augen nach Anzeichen der Wirkung des in unseren Augen brennenden Schnapses im Angesicht der anderen suchen. Auch die Grenzen zwischen der Atmosphäre des Geruchs und des Geschmacks und der Taktilität von Gegenständen sind in ihrer Teilhabe fließend. Das Mithören, Mitsehen und Mitfühlen sind durch die Phänomenfülle der Leiber und Antlitze der anderen pathisch miteinbezogen. Der Leib als *Ausdrucksfeld*⁸⁵⁹ ist ko-pathisch eindrucklich. Es spielt so nicht nur das Gemeinsame des Wahrnehmens eine Rolle, auch Bedürfnisse, Gefühle, Genüsse und das

⁸⁵⁵ Otto 1991, S. 23.

⁸⁵⁶ Arendt 2015, S. 964 ff.

⁸⁵⁷ Hua VI, S. 111, 175, 188 ff.

⁸⁵⁸ Waldenfels 2015a, S. 100.

⁸⁵⁹ Schütz 1993, S. 19 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

Triebleben der anderen Akteur:innen werden ko-affektiv wirksam.⁸⁶⁰ Wenn deren leibliches Ausdrucksfeld ebenso Abhängigkeit nahelegt wie beispielsweise in der Verbeugung, findet die gesamte gemeinsame Situation im Supplement ihren Sinn. Sie sind im doppelten Sinne ko-pathisch, in ihrer räumlichen Ausdehnung ist die Miterfahrung anderer impliziert und im uns-aufdrängen wird sie an deren Oberfläche den anderen zugeschrieben. Im Gegensatz zu Gedanken und Ideen, von denen wir privat angesprochen werden, haben Geruch, Licht und Klang sowie die Widerständigkeit taktil-physischer Objekte intrinsisch ko-pathischen Charakter.

Dabei ist die vergemeinschaftende Einfühlung insbesondere bei den Gefühlen wesentlich, die *Akte und Zuständlichkeiten des Ichs* erfahrbar machen.⁸⁶¹ Die Erfahrung der Kreatürlichkeit respektive der Gabe durch das Transzendente kann hier zweifelsfrei dem zugeordnet werden, was Edith Stein mit dem *Gemeingefühl* und der *Stimmung*⁸⁶² festhält. Jedoch erlaubt es ihre Analyse zudem, die Überlappungen mit erlebtem Klang und Licht zu qualifizieren:

Zugleich sind sie (Gemeingefühl und der Stimmung) dadurch ausgezeichnet, daß sie keinen bestimmten Ort im Ich haben, nicht an der Oberfläche oder in der Tiefe des Ich erlebt werden und keine Schichten des Ich enthüllen, sondern es ganz durchfluten und erfüllen und alle Schichten durchdringen oder doch durchdringen können. Sie haben etwas von der Allgegenwart des Lichts, und auch als erlebte Eigenschaft ist z. B. die Heiterkeit des Charakters nicht irgendwie im Ich lokalisiert, sondern wie ein heller Schimmer ganz darüber hingegossen. Und jedes aktuelle Erlebnis hat etwas von dieser „Gesamtbeleuchtung“ an sich, ist darin getaucht.

Stein 1917, S. 112

Anders als die *existenziellen Gefühle* Ratcliffes, welche vor-intentional das Erleben und Erscheinen grundsätzlich qualifizieren, ohne dass der:die Akteur:innen ihrer gewahr werden müsse, sind die Gemeingefühle und Stimmungen selbst immer erlebbar. Stein macht anschaulich, dass wir in der „überwallenden Freude“ oder dem „aufwühlenden Schmerz“ der eigenen Leidenschaftlichkeit innwerden, ohne dass es weitere Akte der Introspektion oder Qualifizierung bedarf.⁸⁶³ In der durchdringenden Ausbreitung und der Räumlichkeit – analog zur „Allgegenwart des Lichts“ – werden auch die „Lebensphänomene“ der Mitakteur:innen einfühlbar. Stein geht hier so weit, dass die Gemeingefühle der Vitalität – wie die Mattigkeit und Frische – sogar bei Tieren und Pflanzen einfühlend mitvollzogen werden können.⁸⁶⁴ Soweit müssen wir ihr jedoch für unsere Frage nicht folgen. In der erlebten Leidenschaftlichkeit und der eingefühlten „Durchflutung“ der menschlichen Mitakteur:innen

⁸⁶⁰Waldenfels 2015a, S. 98.

⁸⁶¹Stein 1917, S. 109.

⁸⁶²Ebd., S. 54, 77.

⁸⁶³Ebd., S. 111.

⁸⁶⁴Ebd., S. 77.

wird der Erlebnisraum in seiner ko-pathischen Teilhabe qualifiziert. Licht, Klang, Muster und Farbigkeit repräsentieren nicht nur die Teilhabe, sondern fungieren als „Medium der Leidenschaftlichkeit“, welches die Verbindung zwischen den Akteur:innen aufrechterhält. Mit Merleau-Ponty kann hier von einer intermediären Körperlichkeit der Erfahrung gesprochen werden.⁸⁶⁵ Wir entdecken die Welt nicht nur durch unseren eigenen Körper in privater Konfrontation. Die Welt verwirklicht sich „unter uns“ im gegenseitigen Ausgesetzt-sein und in der gemeinsamen leiblichen Vitalität. Wo Stein die affektiv-emotionale Eindrücklichkeit in der Einfühlung fokussiert, qualifizieren ko-pathische Gemeingefühle ebenso den Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Es überrascht wenig, dass Momente geteilter Wahrnehmung in religiösen Versammlungen besonders „ins Licht gerückt“ werden, von den raumfüllenden Rauchwolken bis hin zu farbigen oder geometrisch strukturierten Lichtspielen. Darüber hinaus werden auditive Aspekte in einer religiösen Umfassung „von allen Seiten“ modifiziert. Dies geschieht entweder durch eine sorgfältige Klanggestaltung der Architektur, durch gemeinsamen Chorgesang oder durch gemeinsame Reaktionen auf ein Signal – als „Amen in der Kirche“ – im Sprechen mit einer Stimme. Eine beeindruckende technische Replikation und Analyse der Klanglichkeit findet sich im Artikel *Der glitzernde Klang der Hagia Sophia und das Fest der Kreuzerhöhung in Konstantinopel*⁸⁶⁶, die sowohl die Architektur als auch die gewählte Gesangstechnik in die Analyse des Hörerlebnisses in der historischen Hagia Sophia miteinbezogen hat. Gerade das gemeinsame Singen beinhaltet auch einen „aktiven“ Aspekt der eigenen Spontanität, die uns im besten Fall *als* gemeinsames Pathos widerfährt. Neben dem symbolischen Akt des gemeinsamen Singens, in dem eine Institution als ko-aktive Gruppe vertreten wird, quillt der gemeinsame Gesang als Ausdruck von etwas Gemeinsamen aus uns.⁸⁶⁷ Es handelt sich um ein Ausdrucksgeschehen, das jeder möglichen individuellen Fragmentierung vorausgeht. Als *Widerfahrnis* geschieht diese performative Gegebenheit dem:der sozialen Akteur:in im ko-pathischen Anspruch des Einstimmens. Darüber hinaus realisiert sich die pathisch-existenzielle Gegebenheit in anderen kollektiven Verhaltensweisen, welche wir innerhalb der religiösen Response näher betrachten werden. Diese affektive Topographie widersetzt sich ebenso einer eindeutigen Zuordnung von Grund und Konsequenz wie einer Reduktion auf einen affektiven Überschuss der Miterfahrung, der dem Erlebten anhaftet oder der Erfahrung als Schlussfolgerung hinzugefügt wird. Mit Stein können die vielfarbigen Aspekte wechselseitiger pathisch-responsiver Einfühlung von der „bloßen“ Gefühlsansteckung unterschieden werden.⁸⁶⁸

An diesem Punkt scheint es ziemlich offensichtlich zu sein, dass die beschriebenen Situationen „zwischen“ den Gläubigen genauso als geteilte und gewohnheitsmäßige Reaktionen beschrieben werden könnten. Als Erfahrungen und Widerfahrnisse verweisen sie ebenso auf ein geteiltes Responsorium und lassen sich nie auf die pathische „Passivität“ reduzieren. Im Doppelereignis diastatischen Auseinandertretens sind sie konstitutiv aneinander zurückge-

⁸⁶⁵Merleau-Ponty 1974.

⁸⁶⁶Pentcheva 2020.

⁸⁶⁷Vgl. Roy 2010, S. 188.

⁸⁶⁸Stein 1917, S. 17 ff.

bunden. Eine deskriptive Darstellung folgt den gleichen Regeln: In der Diastase gehen sich soziale Akteur:innen selbst voraus und hinterher, die Response geht vom Pathos aus, macht dieses jedoch ebenso erst zugänglich. Das „Ko“ im Ko-Pathos beschreibt ein Mit, eine Ko-Präsenz welche dem lebensweltlichen Horizont ganz grundsätzlich eingeschrieben ist. Wir sind Rezipient:innen und Exponate der Erfahrung in räumlich-pathischer Exposition der Gegebenheit; hier ist die existenzielle Gabe religiöser Provenienz keine Ausnahme. Doch muss sich die Teilhabe im gemeinsamen Antwortverhalten bestätigen, wozu wir auch die wechselseitige Einfühlung als besonderen Akt zählen können. Hier gehen wir spürbar tiefer als bei affirmativen oder spiegelnden Interaktionen. Die *gegenseitige Einstimmung* im gemeinsamen Altern⁸⁶⁹ beschreibt den grundlegenden Umstand sozialer Begegnungen, den wir in unserer Analyse weiter vertiefen.

Der ko-pathische Charakter religiöser Zusammenkünfte zeigt sich in seinem vollen Spektrum erst unter Zuhilfenahme des Erkenntnisstils und der sinnprovinziellen Inhalte. Wenn die existenzielle Dimension der Selbst- und Weltgegebenheit aufgrund der Sinnkontexte und Narrative in der Beschreibung mitberücksichtigt wird, kann der besondere „gefühlte Zusammenhalt“ von religiösen Gemeinschaften kontextualisiert und veranschaulicht werden. Unterschiedlichste Rationalisierungen der Erfahrungsweisen lassen sich in religiösen Texten und Traditionen finden, die als Wissenshorizont verstärkend und homogenisierend wirksam werden. Eine Erfahrung existenzieller Weltgegebenheit schließt zwangsläufig auch andere Gläubige mit ein, sodass sogar eine direkte „rationale“ Argumentation zur Gruppenzugehörigkeit durch eine ko-affektive existenzielle Gegebenheit hergestellt werden kann.

Es überrascht daher kaum, dass die abrahamitischen Traditionen diese Gruppenzugehörigkeit in ihren religiösen Erzählungen explizit machen. Doch selbst auf der anderen Seite des Spektrums können wir deutliche ko-pathische Aspekte ausmachen, wie in der schon an einigen Stellen angesprochenen zen-buddhistischen Sitzmeditation, dem *Zazen*, welche trotz der offensichtlichen Introspektion häufig in Mitbewesenheit praktiziert wird. Auch die Erfahrung der absoluten Leere kann die anderen Praktizierenden mit einschließen. Sie nehmen als Mitbewesende an dieser in unterschiedlichen Formen Anteil. Als parallel Praktizierende sind sie im Aktvollzug mitbewesend, als sich selbst Lösende fungieren sie als Vorbild und Orientierung für die Loslösung vom eigenen Selbst. Und sie sind beispielhafte intentionale Objekte, von denen wir uns zur Leere hin lösen. Sie sind Objekte, Ko-Subjekte und Modelle für die Loslösung und Selbst-Nichtung in der Meditation. Die „meditative“ Leere oder Leerheit wird so auf mehreren Ebenen, und vor allem in Form einer persönlichen Wechselbeziehung, geteilt. *Zazen* kann so als eine *rituelle Verkörperung und Inszenierung der Buddhaschaft selbst*⁸⁷⁰ verstanden werden, also als eine geteilte mimetische Praxis, die neben der parallelen Meditation Aspekte einer gemeinsamen rituellen Aufführung hat. Fassen wir unsere Erkenntnisse kurz zusammen, bevor wir das religiöse Pathos weiter differenzieren. Wir haben im Ausgang von Rudolf Otto das Pathos innerhalb der Sinnprovinz

⁸⁶⁹Schütz und Luckmann 2017, insb. 101, 112, ebenso 46 f., 83, 589, 615 f.

⁸⁷⁰Braak 2015, S. 165.

des Religiösen vom Numinosen hergeleitet. Im Entzug und in der Stiftung hat es sich als radikal Fremdes dargestellt. Dieses wird in Symbolen und Zeichen, aber auch in mimetischen Handlungen, dem Umfeld und der Ornamentik supplementiert. Im Zusammenspiel mit den vermittelten Sinninhalten hat sich unsere Charakterisierung des Erkenntnisstils in der Selbsterfahrung als Perspektivtotalisierung bestätigt, welche intrinsisch Mitakteur:innen in die existenzielle Stiftung miteinbezieht. Auf der generalisierten Bestimmung des Pathos religiöser Vergemeinschaftung aufbauend können wir am Begriff des Numinosen die Skalierung zwischen Inklusion und Exklusion der Welt- und Selbst-Gabe weiter qualifizieren. Sie zeigen sich als besondere Varianten des Kreatürlichen.

An einer späteren Stelle, an der Otto das Numinose in seinen Ausdrucksmitteln bestimmt, beschreibt er es im Rückgang auf das *mächtige* und *furchtbare* Unverstandene.⁸⁷¹ Ob es nun als mächtig oder furchtbar seinen Anspruch bei uns „wirkend“ macht, es bleibt im wesentlichen Sinne vorgängig und pathisch-unausweichlich, da wir es nicht vorhersehen oder mit ihm umgehen können, sondern mit dem Widerfahrnis konfrontiert werden. Die Unterscheidung zwischen *dem Mächtigen* und *dem Furchtbaren* lässt aber ein Verhältnis durchscheinen, wie wir zu der Mit-Gabe der Umwelt eingestellt sein können. Hier unterscheiden wir uns deutlich von Steinbock und Barber, welche das Transzendente in der ursprünglichen Begegnung in der wohlwollenden Gabe oder der „bloßen“ Allmächtigkeit normativ charakterisieren.⁸⁷² Demgegenüber wollen wir das Verhältnis von Selbst und Welt in der transzendenten Fundierung ohne Vorannahme der Güte religiöser Erfahrungen unterscheiden.

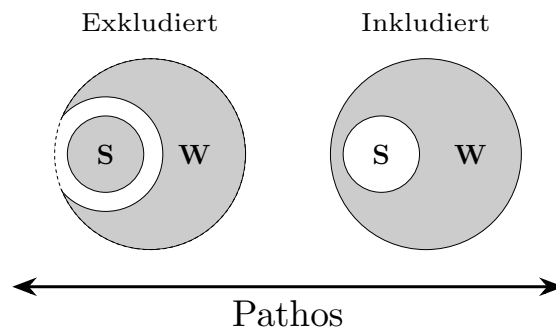
An dieser Stelle bleiben die Hinweise bei Rudolf Otto jedoch zu spärlich. Für eine nähere Bestimmung der Fluchtpunkte unserer Achse des responsiven Anspruchs werden wir Ottos Begriff des *Mächtigen* mit Steinbocks *good-in-it-self(-for-me)* sowie seiner Darstellung des *Fürchterlichen* im Numinosen mit Paul Ricœurs Theorie des religiösen *groundless ground* in Beziehung setzen. Auch wenn diese beiden Protagonist:innen des religiösen Pathos sicher nicht aus ihrem historischen und kulturellen Kontext herausgelöst werden können, machen beide Erläuterungen in der Thematisierung des Religiösen einen Anspruch auf Universalität stark. Beide verzichten darauf, ein explizites Supplement wesenhaft zu bestimmen; mögliche religiöse Entitäten werden kaum thematisch. Beide rücken das Verhältnis des Selbst zur Welt in seiner Affektivität in den Fokus, was mit unserer phänomenologischen Grundeinstellung nicht nur eine prämissenärmere Beschreibung verspricht, sondern insbesondere die performativen Aspekte gemeinsamer Erfahrung zugänglich macht. Im Sinne terminologischer Konsistenz werden wir im Falle des Mächtigen und *good-in-it-*

⁸⁷¹ Otto 1991, S. 83.

⁸⁷² Siehe Steinbock 2009, 22, Hervorh. im Original: „A sense of inadequacy, religiously speaking, can only arise from the positive experience of the supremacy of the deity or deities in relation to which I then see myself as dependent or as a ‚creature.‘“; und ebd., 193, Hervorh. im Original: „Yet it is given in such a way that I, as human being, can have a pre-reflective *eidetic* ‚value-insight‘ into my person. I can grasp it *as* meaningful for myself and as peculiar to Myself, as a good-in-itself-for-me.“; ebenso siehe Barber 2017, S. 88: „However, religious traditions of every sort have interpreted this perspective beyond one’s own as benevolent and omniscient, and they have interpreted cooperation with it, including the relinquishing of one’s own anxieties, as beneficial.“

self(-for-me) von einer *inkludierenden Selbstgegebenheit* sprechen, vor einer *Inklusion des Selbst innerhalb der pathisch-initialen Gabe der vorzeitigen Welt*. In unserem Unvermögen, der existenziellen Stiftung handhabbar zu werden, erscheint das fürchterliche Numinose im Anschluss an Paul Ricœur als *exkludierende Selbstgegebenheit*, als *Exklusion des Selbst von der pathisch-initialen Gabe der vorzeitigen Welt*.

Abbildung 3.4: Spektrum pathisch-religiöser Gabe



(2) Im Kontrast zur kontinentalen Tradition beginnen wir nicht beim Fürchterlichen, der Angst und der Gewalt, sondern bei der *pathischen Inklusion des Selbst in die Weltgabe*, für die Anthony Steinbocks Begriff des Guten-an-Sich(-für-Mich) paradigmatisch erscheint.⁸⁷³ Dem ethischen Beigeschmack eines Guten-an-Sich nur halb entfliehend, hat Steinbock sein Konzept auf dem Fundament von Schelers Begriff der Liebe aufgebaut. Gerade für eine „Soziologie religiöser Erfahrung“ phänomenologischer Schlagseite lohnt es sich, wie auch Frédéric Vandenberghe insistiert, Scheler als das *katholische Pendant zu Levinas* in die Untersuchung mitaufzunehmen.⁸⁷⁴ Wir wollen dessen Konzept der Liebe hier nur insoweit vorstellen, als es die Berufung bei Anthony Steinbock als besondere Form der Selbstliebe informiert.

Ähnlich dem Antlitz, welches erst von der Begegnung ausgehend seine strukturierende Wirkung entwickelt, ist auch die Liebe bei Steinbock vor allem als konkreter Akt gedacht, bevor sie in deren Funktion für das Religiöse dargestellt werden kann.⁸⁷⁵ Mit Verweis auf Scheler charakterisiert er die Liebe als *creative*, „initiated“ *dynamic orientation or movement*, wobei insbesondere die Orientierung uns aufhorchen lässt. Denn in der *Subjekt-Pol des:der Anderen als Fundament der Fremdheit* hatten wir festgehalten, dass eine gerichtete Orientierung das Selbst und andere in der Welt aufgrund der Teilhabe an Fremdheit ins Verhältnis setzt. Mit der Liebe haben wir eine besondere Form der Orientierung ausfindig gemacht, welche sich aus einer affirmativen Fremdheit versteht und die ein direktes und insbesondere *offenes* Verhältnis gegenüber dem:der Anderen herstellt:

⁸⁷³Insb. Steinbock 2009, S. 193–199.

⁸⁷⁴Vgl. Vandenberghe 2008, S. 18.

⁸⁷⁵Steinbock 2009, S. 159.

In each case, loving is a dynamic orientation toward this „other“ such that the latter’s intrinsic value is not exhausted in the loving; rather, as allowing it to unfold of itself, it is open toward infinity such that this „other“ toward which loving is directed realizes the highest possible quality, the deepest value peculiar to its own being. In this respect, loving is an opening to the richness or fullness of what gives itself. *Steinbock 2009, S. 159*

Dieser Auszug unterstreicht die Parallelen zum Antlitz bei Levinas. Im Ausgang von der absoluten Alterität des:der Anderen verkehrt sich der Anspruch der Liebe jedoch nicht in die Untötbarkeit. Anstelle des moralischen Impetus einer negativen Freiheit stellt sich in der Liebe der Anspruch, sich der positiven Freiheit des:der Geliebten zu öffnen, in der sich dessen:deren intrinsischer Wert ausdrückt.

Steinbock geht diesem Gedanken nicht in Richtung der *Agape* als selbstlose Gottesliebe nach, sondern charakterisiert sie als Form der Selbstliebe in der Konfrontation mit dem Transzendenten.⁸⁷⁶ Die radikale Fremdheit des Transzendenten findet ihr Spiegelbild (und Surrogat) in der Fremdheit des Selbst, dem sich „durch die Augen Gottes“ in der religiösen Erfahrung zugewandt wird. Dabei ist beim Selbst der „tiefste Wert, der dem Wesen des:der Geliebten eigen ist“ für Steinbock die Berufung: „*Self-love is the movement of realizing this vocation and turning away from any image of ourselves that we have constructed. In self-love, I divest Myself of my self in a readiness to serve.*“⁸⁷⁷ In der Selbstliebe kommen wir dem Heiligen am nächsten, da sich in der Berufung unser Verhältnis zum Heiligen ausdrückt. Steinbock charakterisiert diese Selbstliebe der religiösen Hingabe – als affektiven Aspekt der Berufung – als Akt, was die Rolle der Spontanität und des aktiven öffnenden Bezugs unterstreicht. Doch ähnlich zur profanen Liebe, die uns als Widerfahrnis maßgeblich zustößt, finden wir uns auch in der Orientierung der Selbstliebe wieder, ohne uns vorher dafür entschieden zu haben oder auf etwas zu reagieren.

Das von Steinbock gewählte phänomenologische Arbeitsmaterial kommt uns bei der pathischen Charakterisierung merklich entgegen. Sich auf die Erfahrungsbeschreibungen von Mystiker:innen beschränkend, wird besonders das Selbst und die persönliche Einzigartigkeit der Erfahrung in den Mittelpunkt gerückt. Mit dieser Wahl des Arbeitsmaterials geht jedoch eine etwas affirmative Schlagseite religiöser Erfahrungen einher. Daher bleibt dieser auf das *Pathos der Inklusion* begrenzt. Nichtsdestotrotz liefert er für die Konzeption einer pathisch-responsiven Deskription religiöser Erfahrungen einen zentralen Anstoß. Das Zusammenspiel zwischen affirmativ-öffnendem Einlassen und letztendlich-unzugänglicher Fremdheit ist in der Liebe wie auch beim Antlitz maßgeblich, die uns beide *zustößen*. Ähnlich zur Radikalisierung des Antlitzes bei Levinas charakterisiert auch Anthony Steinbock die Liebe so in ihrer pathischen Unausweichlichkeit. Doch anders als das Antlitz

⁸⁷⁶Steinbock 2009, S. 213.

⁸⁷⁷Ebd., S. 213.

ist es ein „Geschenk“, als das wir uns Selbst gegeben werden.⁸⁷⁸ Hier betont Steinbock die Selbstkonstitution und die erfahrene Einzigartigkeit des Selbst um einiges stärker als beispielsweise Michael Barber, der sich maßgeblich dem Transzendenten zugewandt hat. So charakterisiert er die transzendente Gabe in der Aufgabe der Berufung innerhalb der religiösen Erfahrung als *given-givenness*.⁸⁷⁹ Die existenzielle Selbst-Gegebenheit, als Verortung im Verhältnis zur Welt, ist in der Gabe (durch etwas radikal Fremdes) charakterisiert. Diese tiefe Einsicht hat die Konzeption unserer diastatischen Gegenüberstellung von pathischer Selbst-Gabe und responsiver Selbst-Gegebenheit maßgeblich inspiriert. In Steinbocks Werk bleibt die *given-givenness* auf die Berufung beschränkt, und damit auf die Gegenwart existenziellen Sinns. Wenn die radikale Fremdheit jedoch grundsätzlicher im schelerschen/steinbockschen Sinne liebend erfahren werden kann, schließt sie existenzielle Vergangenheit und Zukunft als Ewigkeit mit ein: „When one loves, loving is open to eternity, even if finitude seems to disrupt it. One loves and binds the beloved ‚in the bond of life as an enduring source of blessing.‘“⁸⁸⁰ Die persönliche Einzigartigkeit und die Öffnung des Pathos gehen über die derzeitige Berufung hinaus und charakterisiert im inkludierenden Pathos die gesamte Stiftung.

Auch wenn die Berufung einen gewissen Inhalt nahelegt, zu dem ich berufen bin, muss dieser nach Steinbock nicht notwendig explizit werden, worin wir ihm zustimmen.⁸⁸¹ So kann sich die Berufung als heimliches Lenken und Leiten ausdrücken, ohne uns zu zwingen und ohne das Ziel zu offenbaren. Für den Zwischenraum gemeinsamen Handelns resultieren aus der liebenden Öffnung Beistand und Anteilnahme und eine Aufgabe, welche sich auch vor einem Sinn-*Entzug* auszudrücken vermögen. Die Stimmung der Seligkeit und eine karitative Grundeinstellung sind hier paradigmatisch. Als Berufene sind wir sicher, dass unser Platz auf Erden einen Grund hat, auch wenn uns der Grund nicht klar sein muss. Dieser inhärente Entzugscharakter verweist uns auf die ordnungsstiftende Funktion radikaler Fremdheit, die in der Berufung ihr Supplement findet. Und damit weitet sich auch das Objekt der Stiftung aus. Die Form der Gabe in die Selbst-Liebe ist nicht nur auf die Zeit ausgebreitet, sondern betrifft im Sinne der Perspektivtotalisierung ebenso die Welt, in der sich die Berufung realisiert. Das soll jedoch nicht heißen, dass die Vergangenheit und Zukunft von der eigenen Berufung abhängen; die Rolle der Freiheit in unserer Response ist ein wesentlicher Aspekt, welcher insbesondere in der Charakterisierung der Liebe als Akt schon angeklungen ist. Es meint, dass wir uns in der pathischen Offenheit als Teil einer Gesamtheit erfahren können. Damit wird die Berufung von der profanen Selbstzentriertheit befreit und klärt das Verhältnis zwischen Selbst und Welt in der *existenziellen* Gabe. In der eigenen Aufgabe wird eine Beziehung zur Umwelt mitgegeben: Ich erscheine als

⁸⁷⁸Vgl. Steinbock 2009, 162, Hervorh. im Original: „Infinite loving, however, loving as holy, is beyond the ‚possibility‘ of withdrawal. (...) Only infinite loving is commensurate with this unconditionality. Accordingly, any clue or glimpse that the mystics or we may have of the Holy is initiated from the side of the Holy. We are given to ourselves as an unmotivated, non-rescindable ‚gift.‘“

⁸⁷⁹Ebd., S. 193 ff.

⁸⁸⁰Ebd., S. 161.

⁸⁸¹Ebd., S. 194.

Teil des kosmisch Gegebenen, welches mich übersteigt und die Gesamtheit des Existierenden erfasst. Ich bin *inkludiert* in der existenziellen „richness or fullness of what gives itself.“⁸⁸² Die Inklusion des Selbst in dem, was in existenzieller Gabe gegeben ist, stellt den entscheidenden Unterschied zu Ricœurs Konzept des Abgrunds dar. In der liebenden Offenheit verhilft uns das Transzendente, uns in unserem „Ideal“ selbst zu transzendieren. So zumindest, wenn wir Anteil an dem Brückenschlag haben, den das Transzendente als absolut Anderes anbietet.

Diese Selbstidealisierung einer Berufung scheint auf den ersten Blick verhältnismäßig wenig mit der potenziellen Gemeinsamkeit und Teilhabe religiöser Erfahrung zu tun zu haben. Und obwohl der Fokus auf der Einzigartigkeit des:der sozialen Akteur:in liegt, bedarf die Einzigartigkeit einer performativen Realisierung, welche die geteilte Welt und unsere Mitmenschen betrifft. Der Ausdruck einer inkludierten Berufung wird dadurch mit den anderen Individuen einer gemeinsamen religiösen Erfahrung verwoben, bis hin zur Identifikation der Gruppe als Berufsobjekt. So zählen die Pflege und Fürsorge der religiösen Gemeinschaft zu den Berufungen, welche in institutionalisierter religiöser Praxis am häufigsten auftreten. Aber auch abseits klerikaler Selbstverpflichtung können Laien-Berufungen als pathischer Ausdruck zur Gruppenzugehörigkeit oder der gesellschaftlichen Wirkung in den Alltag fungieren. Missionierung von oder Repressionen gegen Ungläubige sind hier paradigmatisch. Zum Beispiel sind Tanzen, heilige Mimesis oder Gruppenekstase deskriptiv zugängliche Interaktionsformen, die sich gut für interaktive Ausdrucksformen pathischer Inklusion eignen. Und dies in einer Weise, welche genügend Raum für einen expliziten Ausdruck des einzigartigen Selbst bietet und so individuelle Einflussnahme im Alltag vorbereitet. Insbesondere die Verantwortlichkeiten bei der Durchführung eines Rituals können als Metapher für die persönliche Rolle in einer gemeinsamen existenziellen Gegebenheit gelten. Aber auch die Umgebung wird wirksam. Eine offene und atmende Architektur unterstreicht die antizipierte Außenwirkung noch und öffnet und erweitert so den sakralen Raum und seine Inhalte „hinaus in die Welt“.

Hierin erklärt sich das nur teilweise Entgehen moralischer Zuschreibungen, welches im Guten-an-Sich(-für-Mich) deutlich anklingt. Mit dem inkludierenden pathisch-affektiven Charakter existenzieller Gabe geht ein Anspruch einher, welcher sich maßgeblich affektiv-emotional zu Wort meldet.⁸⁸³ In der Erfahrung pathischer Inklusion im „Heiligen“ der Existenz und der jeweiligen Grenzen von dem, was als gegeben erscheint, werden wir zu einem Standpunkt aufgefordert, welcher der *Zeugenschaft* verhältnismäßig nahekommt.⁸⁸⁴ Wir stehen ein für das jeweilige Verhältnis der Inklusion und sind aufgefordert, uns im Sinne des Verhältnisses zu engagieren. Wir sind es dem Gabe-Verhältnis schuldig, auch ohne personifizierte Substituierung und ohne Schuld in der Handlung auf uns geladen zu haben, auch wenn in prominenten Konfessionen beides keine unerhebliche Rolle spielt. Wir sind es, so in Bezug auf Steinbocks Charakterisierung der Selbst-Liebe, uns selbst

⁸⁸²Steinbock 2009, S. 159.

⁸⁸³Ebd., S. 196.

⁸⁸⁴Vgl. Kapitel *Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft*.

gegenüber schuldig. Dies reicht von der radikalen Passivität tibetischer Mönche über die protestantische Arbeitsethik Webers⁸⁸⁵ bis hin zu dem Selbstopfer der Märtyrer:innen, von kanonischer Heiligsprechung bis zum selbstzerstörerischen Terrorakt. Auch wenn die Berufung als Form liebender Zuwendung erfahren wird, differenziert sich mögliches Antwortverhalten in der Umsetzung. Dass eine in der Gemeinsamkeit erfahrener Inklusion der Weltgabe einiges an vergemeinschaftendem Potenzial mit sich bringt, liegt nahe. Aber auch unsere anderen Protagonist:innen melden sich zu Wort: Die Mächtigkeit des Numinosen von Otto spiegelt sich hier in der emotionalen Signifikanz des religiösen Affekts ebenso wider wie die Unnahbarkeit des mächtigen Numinosen.

An der gleichen Grenzlinie verläuft auch die Unterscheidung, welche wir mit der scheinbar paradoxen Formulierung des Guten-an-Sich(als Universales)-für-Mich(als Partikuläres) aufklären. Wir hatten schon festgehalten, dass in der Perspektivtotalisierung nicht alles in den Blick kommt, sondern der Horizont Erfahrungsgegenstände vor ihren existenziellen Bedingungen und Abhängigkeiten abbildet. In der Apperzeption wird die Totalität nicht erfahrbar, sondern ist ihr thematischer Inhalt. Steinbock hat diese Unterscheidung dadurch verdeutlicht, dass das Gute-an-Sich nicht als universal, als alle betreffend erfahrbar ist, sondern nur als etwas Absolutes.⁸⁸⁶ Wir erfahren den Anspruch der existenziellen Ordnungstiftung als notwendig, bindend und entscheidend. Steinbocks Formulierung des Absoluten stellt eine existenzielle Radikalisierung jenes Punktes dar, den wir mit der pathischen Unausweichlichkeit der religiösen Erfahrung von Otto übernommen haben. Der Affekt ist seiner Erscheinungsweise nach privat und betrifft *mich*, ist jedoch nicht auf „etwas oder jemanden“ zurückzuführen, sondern hat seinen Grund in dem An-Sich des Alls oder des Kosmos, in dem wir inkludiert sind. Wir können diesen Affekt deshalb in seiner Existenzialität beschreiben, da die Gegebenheit des Selbst affektiv-emotional thematisiert wird. Anders als wir bei Ricœur sehen werden, ist in der liebenden Öffnung das Selbst nicht nur an dem existenziellen Affekt konstitutiv Anteil nehmend, sondern in der Gabe ebenso dessen Objekt. Dabei ist diese Einsicht nicht auf die abrahamitische Tradition beschränkt, welche Steinbock mit den Mystiker:innen St. Teresa von Ávila, den Rabbi Dow Bär sowie Rūzbihān Baqli im Anschlag hat. Auch Kitarō Nishida teilt die Annahme eines existenziellen Affektes der religiösen Erfahrung, in dem das Selbst als Objekt in die Gabe inkludiert ist: „Sie (die religiöse Gesinnung) entsteht aus dem [existenziellen] Grund unserer Selbstentstehung.“⁸⁸⁷ Dass mit dem *Grund des absoluten Nichts* in dessen Philosophie die Inklusion einen beträchtlichen Aspekt von Fremdheit beibehält, wird uns als Grenzfall in dem Kapitel *Die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils* noch ausführlich beschäftigen.

Im Anschluss an die für uns entscheidenden Passagen von Steinbocks *Phenomenology and Mysticism* führt dieser eine weitere Unterscheidung ein, welche uns in Richtung der exkludierenden Selbstgabe weist. In der vermögenden Bezugnahme auf das religiöse Pathos

⁸⁸⁵Weber 2015.

⁸⁸⁶Steinbock 2009, S. 194.

⁸⁸⁷Siehe Nishida 1999, S. 236. Eckig Eingeklammertes im Original in Klammern.

kann der Berufung gefolgt werden, jedoch bleibt es abhängig von der Freiheit des:der Akteur:in. Im Ungehorsam oder bei fehlender Selbstliebe wird dem Transzendenten gegenüber Abgötterei (*idolatry*) vollzogen. Diese Response, welche von unserer Charakterisierung deutlich abweicht, erklärt sich aus Steinbocks Engführung auf mystische Erfahrungen von Personen, die in ihren religiösen Gemeinschaften als Vorbilder tätig waren und Anleitung und Unterstützung zum Ziel hatten. Da damit eine Auseinandersetzung mit der eigenen Erfahrung für sie relevant erschien, musste sich diese von „unauthentischen“ mystischen Erfahrungen abgrenzen lassen. Dies scheint sich mit dem Motiv von Steinbock zu decken. Im Kontext der Selbstverlust-Erfahrung, welche als Radikalisierung der religiösen Perspektiv-Totalisierung unumgänglich scheint, kritisiert dieser Dan Zahavis Argument für eine unhintergehbare *mineness* von Erfahrung.⁸⁸⁸ Darin legt er ein nicht ganz unwesentliches Motiv seiner Untersuchung offen: „My point is that these mystical experiences are not pathological or deviations from a standard, but are what we call *hyper-normal* in the sense that they disclose a new optimal way of living and different revelations of selfhood that are grounded in new possibilities for humanity.“⁸⁸⁹ Die nicht nur begriffliche Nähe zu Barbers Kompensation als *hyper-mastery* veranschaulicht, dass auch Steinbock das Augenmerk auf die vorteilhaften Folgen religiöser Erfahrung legt. Um nun den Blick auf eine pathisch affektive Selbstgegebenheit zu werfen, welche auch negative Affekte und Konsequenzen religiöser Erfahrung thematisiert, wenden wir uns mit Ricoeur der pathischen Exklusion in der Gabe der Welt zu.

(3) Die *pathische Exklusion des Selbst von der Weltgabe* kommt im Kontrast zur Liebe eher einer gewaltsamen Bedrohungssituation nahe. Die auf Paul Ricoeur⁸⁹⁰ zurückgehende Formulierung des *groundless ground* ermöglicht eine Bestimmung des religiösen Pathos, welche der existenziellen Gabe gegenüber verschlossen bleibt, anstatt sich ihr „liebend“ zu öffnen. In spürbarer Nähe zur Handlungstheorie Max Webers thematisiert Ricoeur den erfahrenen Anspruch exkludierter Weltgabe im Zusammenhang mit seiner anthropologischen These des *capable human being*. Im Kontext des religiösen Pathos wollen wir mit ihm den Menschen zwischen den Vermögen des Handelns und Erleidens, zwischen Praxis und Pathos, abbilden.⁸⁹¹ Der philosophische und gesellschaftliche Horizont spannt sich in seinem Gesamtwerk merklich weiter auf, als wir es bei Barber und Steinbock finden. Zudem ist die Stoßrichtung mit der Fundierung seiner Gedanken auf René Girards Vorarbeit innerhalb *Violence and the Sacred*⁸⁹² und *The Scapegoat*⁸⁹³ eine andere. Wie die Titel Girards und Ricoeurs schon ankündigen, und letzterer mit dem von ihm gewählten

⁸⁸⁸Siehe zur *mineness* Zahavi 2005.

⁸⁸⁹Hervorh. im Original, Steinbock 2009, S. 175.

⁸⁹⁰Dieser ist schon in den Vorüberlegungen unseres Vorhabens zu Wort gekommen, im Kapitel *Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte*. Darin ist der hermeneutische Brückenschlag zur Vergemeinschaftung verhandelt worden.

⁸⁹¹Ricoeur 2010, S. 27 f.

⁸⁹²Girard 2005.

⁸⁹³Girard 1986.

Untertitel *The Difficult Path of the Religious*⁸⁹⁴ explizit macht, haben beide maßgeblich die Gefahr religiöser Intoleranz und Gewalt im Auge. Dabei nimmt Ricœur in seiner Bestimmung des *groundless ground* auf Fichte und Schelling Bezug, was die alternativen Bezeichnungen „Abgrunds“ und „abyss“ erklärt.⁸⁹⁵

Neben der Unerreichbarkeit aufgrund der Tiefe – die Unnahbarkeit Rudolf Ottos meldet sich ein weiteres Mal zu Wort – charakterisiert Ricœur das religiöse Pathos als *Quelle*. Diese metaphorische Quelle religiöser Erfahrung bringt eine Überfülle an Gegebenheit zutage, der das begrenzte Vermögen des Menschen nicht gewachsen ist.⁸⁹⁶ Dieses Thematisch-Werden des eigenen Umgangs steht im starken Kontrast zu Steinbocks Bestimmung einer liebenden Öffnung. Hier wird das Pathos von einem Anspruch an das Selbst begleitet, dem der:die soziale Akteur:in nicht gerecht werden kann. Die existenzielle Gabe erscheint vor dem Verlangen, mit unserer Umwelt handelnd umzugehen. Anders als bei der Kompensation in der alltäglichen *hyper-mastery* wird das religiöse Pathos selbst zum Ursprung der Gefährdung, welche in der von Barber beschriebenen Absicherung des Alltags thematisch wird.⁸⁹⁷ Damit werden wir in unserer Bestimmung der Sinnprovinz des Religiösen sowohl Barber als auch Ricœur gerecht. Als Schlussinstanz für existenzielle Problemstellungen des Alltags ist die Kompensation im Sinne der *hyper-mastery* genauso möglich wie das Erfahrbar-Werden des eigenen Unvermögens, mit der Tiefe des existenziellen Sinns direkt umzugehen. Die Ausgesetztheit und das Erleiden religiöser Affekte werden so nicht „erklärbar“ im engeren Sinne, können jedoch in unser Paradigma der Umgänglichkeit und der erfahrbaren Nähe und Ferne nachvollzogen werden. Es handelt sich um ein Pathos, welches nicht in den Entzug des Fremden eines existenziellen Gabe-Aktes eintaucht, sondern das vermögende Selbst – *the capable human being* – zum intentionalen Objekt hat. Ricœur formuliert diesen Zusammenhang wie folgt: „It is in myself that I experience this disproportion between my finite capacity for adherence and the acknowledgment of something fundamental that exceeds me and threatens me by its excess, and thereby I suffer.“⁸⁹⁸

Dieser Überfülle liegen zwei sich widersprechende Gabe-Verhältnisse zugrunde, die sich im Anschluss an die steinbocksche Charakterisierung ausweisen lassen. Die Totalität der Existenz wird nicht einheitlich erfahrbar wie es die liebende Öffnung nahelegt. Indem der Akt im *groundless ground* ein Fundamental-Fremdes auf den fremden Vollzug hin erfahrbar macht, wird das Selbst auf das eigene Vermögen hin konfrontiert. Das eigene Unvermögen lässt das Selbst in einer parallelen Gabe aufscheinen, wodurch es nicht Teil der gestifteten

⁸⁹⁴ Siehe dessen Vorwort in Ricœur 2010, S. 27: „In agreeing to this title for my address to this prestigious group of conferences for 2000, I chose to add to it a more problematic subtitle: ‘the difficult path of the religious.’ I propose, under the aegis of this heading, to transform certain objections and accusations addressed to believers into intimate difficulties for their belief itself. It is in particular the threats of intolerance and violence contained in religious belief that I want to confront, by calling upon the resources of self-criticism that the intelligence inherent in such belief is able to mobilize.“

⁸⁹⁵ Eine ausführliche Herleitung können wir an dieser Stelle nicht leisten. Nichtsdestotrotz mag der Autorenverweis hoffentlich den Leser:innen als Hinweis dienen, die mit Fichte und Schelling vertraut sind oder einen Anstoß benötigen haben, dies nachzuholen.

⁸⁹⁶ Ricœur 2010, S. 35 f.

⁸⁹⁷ Vgl. Barber 2017, S. 24.

⁸⁹⁸ Ricœur 1999, S. 4.

Totalität ist, da es selbst die Qualität oder das Vermögen vermisst, um mit dem erfahrenen Überschuss umzugehen. In der Unhintergebarkeit und Unnahbarkeit des Numinosen wird nicht der eigene handelnde Umgang niederer Relevanzen gesichert, sondern bleibt in der Ausgesetztheit und Abhängigkeit auch auf höherer Ebene bedroht. Motive einer Geburt in die Sünde sind für diese Erscheinungsweise paradigmatisch. Die *exkludierte Kreatürlichkeit* geht nicht auf das mächtige Numinose, sondern auf das furchtbare Numinose zurück.⁸⁹⁹ Das eigene Vermögen und mit ihm das Selbst finden sich in der Tiefe der Erfahrung selbst nicht wieder. Das Selbst ist von dieser als Abgrund oder *abyss* bedroht und nur einen Schritt entfernt davon, von ihr verschlungen zu werden. Auf das begrenzte eigene Vermögen verwiesen – welches nicht selten auch den Wechsel in die religiöse Sinnprovinz motiviert – wird das Selbst zum Anderen und zum ausgeschlossenen Teil einer existenziellen Gegebenheit durch das Transzendente. Das Selbst ist von der existenziellen Weltgabe exkludiert, da es dem Fundierungsanspruch in seinem Vermögen nicht gerecht werden kann. Hier zeigt sich die Kehrseite religiöser Spontanität in der Perspektiv-Totalisierung, in der das Unvermögen aus der stiftenden Draufsicht erfahrbar wird.

Dies gipfelt in einer intensiv empfundenen Differenz zwischen dem Heiligen und dem Selbst, das im Profanen zurückbleibt. Auf der affektiven Seite scheinen hier pathische Zwänge zum Verstecken oder Befestigen paradigmatisch zu sein. Betrachtet man Interaktionsformen religiöser Zusammenkünfte, so ist die Vertrautheit in der performativen Schutzsuche und Schutzgabe charakteristisch. Umarmungen, Verbeugungen oder flehende Gebete sind über viele Konfessionen prominente Expressionen der pathischen Exklusion. Aber auch die *Szenerie und Infrastruktur*⁹⁰⁰ religiöser Versammlungen spielt eine Rolle, eine wehrhafte Architektur und ein sich deutlich von der Außenwelt abhebender heiliger Boden können zu einer gefühlten Disjunktion von Selbst und Welt in ihrer existenziellen Gegebenheit führen. Dies wird noch untermauert, wenn es einen heiligen Bereich gibt, der nicht von der Gruppe betreten werden darf. Berührungs- und Sichtverbote tun hier ihr Übriges und etablieren eine heilige Ordnung, die sich aus der Exklusion und dem Ausschluss versteht. Im eigenen Blick, der Berührung und besonders im Verzehr ist diese Ordnung gefährdet, da der:die exkludierte Akteur:in in der eigenen Profanität die Gabe entheiligt.⁹⁰¹

Unsere Aufnahme Ricoeurs hinsichtlich der religiös-pathischen Gabe des Selbst bedarf noch einer wichtigen Klarstellung bezüglich der erfahrenen Teilhabe. Da seine Analyse auf religiöse Gewalt und Intoleranz abzielt, kommen insbesondere auch „religiös-gesellschaftliche“ Kontexte in den Blick, welche in der steinbockschen „Einzigartigkeit“ und der Auszeichnung religiöser Transzendenzerfahrungen im Schatten der Heiligkeit verschwinden. Formen radikaler Hingabe an den Dienst an der religiösen Gemeinschaft sind bei Steinbock prominent vertreten. Von diesen unterscheiden sich die viel-beschworenen Einzeltäter:innen religiöser Gewalt, neben den unerwünschten gesellschaftlichen Folgen des Verhaltens, maßgeblich durch die Pathologisierung desselben. Dem stehen jedoch subtile Formen religiös

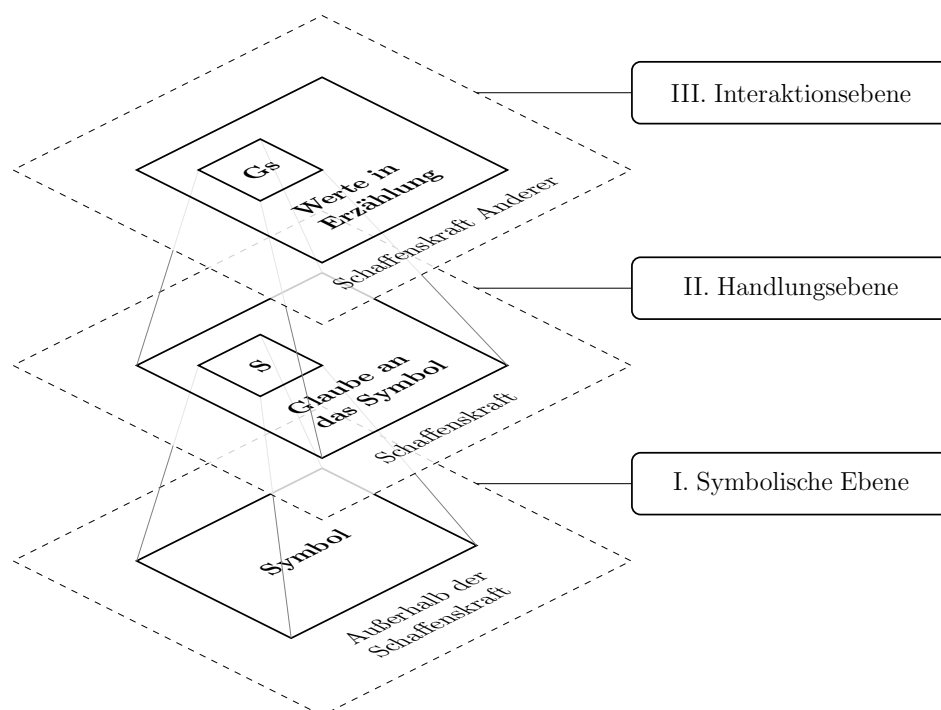
⁸⁹⁹Vgl. Otto 1991, S. 83.

⁹⁰⁰Vgl. Harfensteller 2023.

⁹⁰¹Durkheim 1981, S. 410 f.

motivierter Diskriminierung zur Seite, die eng an die Zugehörigkeit und an gemeinsame Umgangsformen gebunden sind. Diese holt Ricœur dadurch ein, dass das (Un-)Vermögen im intersubjektiven Umgang in Rivalität um die Quelle der existenziellen Gabe mündet. Neben der individuell-privaten Stufe des Vermögens, welche das Symbol erscheinen lässt und den Glauben an das Symbol fundiert, steht auf der dritten Stufe die Gemeinschaftlichkeit. Diese formt religiöse Praktiken, inklusive der daraus resultierenden Machtstrukturen, welche uns „heimlichen“ Foucaultianer:innen durchaus vertraut sind.⁹⁰² Wir erinnern hier an unsere Vorüberlegungen im Kapitel *Zwei Paradigmen der Vergemeinschaftung: Anerkennung und geteilte Werte*, in dem wir den Aufbau ricœurscher Vermögen bereits veranschaulicht haben. Das Erzählen stellte in unserer Darstellung zu den Werten die letzte Stufe der Intersubjektivität der Vergemeinschaftung sicher, welche sich um geteilte Werte organisiert. Auch wenn Vergemeinschaftung hier maßgeblich responsiv verankert bleibt, kündigt das religiöse Pathos eines *groundless ground* und die Formulierung des *capable human being* diese Schwerpunktsetzung im Pathos schon an.

Abbildung 3.5: Wiederholung: Ricœurs Wertekonstitution auf drei Ebenen



Für Phänomene der religiösen Gewalt ist der „Weg“ durch diese Ebenen jedoch ein anderer. Der Quell der existenziellen Güte auf der symbolischen Ebene trifft auf der Handlungsebene auf das Unvermögen im Umgang. Vor dem eigenen Unvermögen erscheint die Schaffenskraft der anderen nicht als Möglichkeit des Austauschs. Auch die Gemeinschaft kann dieser nicht gerecht werden; sie verkehrt sich in eine Bedrohung, der im Gewaltakt des Ausschlusses – bis hin zum Mord – oder der erzwungenen Inklusion begegnet wird.⁹⁰³ Die Quelle einer

⁹⁰²Ricœur 2010, S. 29 ff.

⁹⁰³Ebd., S. 35 f.

„fundamental generosity“, die auch Steinbock und Barbar für sich im Transzendenten veranschlagen, wird im eigenen Unvermögen und der erfahrenen Exklusion zum Objekt *mimetischer Rivalität*:

My suggestion is that the creative source of the process of release of goodness, in the ways that Kant named – that is, by means of the great foundational symbols, the traditions of belief, and the community mediations of an ecclesial nature – that the originary source of this powerful upsurge of benevolence can be, as such, an object of mimetic rivalry, of scandal, of lynching, of the reconciliation of all against one, of the divinization of the guilty victim and the exoneration of the violent.

Ricœur 2010, S. 34

Auch Steinbock kontextualisiert intersubjektive Aspekte religiöser Erfahrungen. Jedoch sind die Weite des Pathos und die Unabhängigkeit des Selbst von der Stiftung der Grund dafür. Die liebende Öffnung ist in ihrer Reichweite ko-pathisch, ähnlich wie wir es mit der Teilhabe räumlicher Affekte besprochen haben: „This good-in-it-self, which qualifies Myself in inter-personal loving in this epiphany, is recieved whether we want it or not and ‚before‘ we could subject it to our vocation. It cannot be explained, argued with, argued out, transferred, exchanged or negotiated.“⁹⁰⁴ Hier wird der gleiche Sachverhalt des begrenzten eigenen Vermögens, welchen Steinbock mit Ricœur zu teilen scheint, erst als *Folge* der religiösen Erfahrung und der Teilhabe thematisch. Die Ebenen sind vertauscht, die Gemeinschaft tritt vor der eigenen Schaffenskraft in Aktion. Die Unmöglichkeit des Erklärens, Übertragens usw. stellt sich als rückblickende Sinnzuschreibung dar, welche dem religiösen Widerfahrnis nachgelagert ist und lebensweltliche Verhaltensweisen und Relevanzen referenziert. Was bei Ricœur Ausgangspunkt der Analyse und konstitutiver Teil der Erfahrung ist, fällt bei Steinbock erst rückblickend ins Auge. Hierin haben wir einen Aspekt des religiösen Pathos ausfindig gemacht, welcher unsere Unterscheidung nicht aufgrund des Ergebnisses, sondern der appräsentierten Aspekte des Selbst im pathischen Anspruch nachvollziehen lässt.

Wesentlich an dieser Unterscheidung ist, dass das eigene Handlungsvermögen in der „liebenden Öffnung“ der inkludierten Gegebenheit überhaupt nicht thematisch werden kann. Der Unterschied zwischen möglichen und unmöglichen Miterscheinen lässt sich am *nicht-thetischen Aktbewusstsein* verdeutlichen, welches wir mit Sartre in der Form des *präreflexiven Cogito* schon vorgestellt haben.⁹⁰⁵ Innerhalb der liebenden Öffnung ist das initiiierende Gebet oder die vorausgegangene Zuwendung als Akt in der Erfahrung nicht mehr zugänglich, es ist außerhalb des nicht-thetischen Aktbewusstseins. Denn auf die Frage, was wir gerade machen, werden wir aus der religiösen Erfahrung gerissen. In der liebenden Öffnung bleibt der Vollzug der Stiftung auf die fremden Aspekte des Pathos beschränkt, dem sich der:die Akteur:in in der grenzenlosen Liebe zugewandt hat und

⁹⁰⁴Steinbock 2009, S. 194.

⁹⁰⁵Siehe Ausführungen zur Selbsterfahrung im Kapitel *Der Erkenntnisstil des Alltags*. Bei Sartre siehe Sartre 1993, S. 22.

wodurch er:sie die Heiligkeit „einlässt“. Dieses „Einlassen“ des Heiligen ist der einzige Aspekt der Spontanität in der inkludierenden Erfahrung, wodurch die Schaffenskraft im latenten Schlummer bleibt.⁹⁰⁶

Innerhalb der Darstellung von Ricœur verschiebt sich der Punkt, an dem das Widerfahrnis im Verhältnis zum Vermögen des:der Akteur:in einsetzt. Das Verhältnis zu einer *Quelle* weist auf eine vergleichbare Supplementierung radikaler Fremdheit hin, die dem stiftenden Entzug begegnet. In der Erfahrung wird die Situation jedoch nicht als „Verschließen“ erfahrbar, sondern als bereits geschehener Ausschluss. Das Verschließen beziehungsweise Abwenden – als Folge des eigenen Unvermögens – kann erst in rückblickender Sinnsetzung thematisch werden, im Widerfahrnis ist es weder thetisch noch nicht-thetisch zugänglich. Das Widerfahrnis setzt beim existenziellen Ausschluss an, das eigene Unvermögen und die exkludierte Gegebenheit sind ko-konstitutiv. Insbesondere die Verhaltensweisen, die bei Steinbock ausgeschlossen sind, sind in der Exklusion konstitutiv beteiligt, es wird im Rahmen der resultierenden Inklusion oder Exklusion erklärt, argumentiert, ausdiskutiert, übertragen, ausgetauscht oder verhandelt.

Hier kann berechtigterweise kritisch eingeworfen werden, dass unsere unterscheidende Darstellung von zahlreichen Aspekten zehrt, die der Response zugeordnet werden müssten. Aber sowohl dieser Umgang als auch das Vermögen, sich einer Situation zu öffnen, oder sich ihr gegenüber zu verschließen gehen auf das Vermögen der Spontanität zurück, die im „sich selbst überraschen können“ dem Selbst pathisch vorausgeht. Die Öffnung und Verschließung können wir als erfahrungs-„initiiierenden“ Beitrag des Selbst charakterisieren. Deutlich wird dies daran, dass sie sich nicht als Prozess beschreiben lassen, sondern Prozesse einleiten. Demgegenüber zeichnen sich die Aspekte des *capable human being* durch einen *umgehenden* Beitrag des Selbst aus. Das Vermögen des Erklärens, Übertragens usw. stellt sich als prozesshafter Umgang dar, in dem sich das Selbst anteil- und einflussnehmend zum Widerfahrnis verhält. Hieraus lässt sich mit einer These zur Unterscheidung des religiösen Pathos anschließen, welche nicht mehr in der „besonderen Weise der Transzendenz“ begründet ist.

⁹⁰⁶ Dass wir diese liebende Öffnung im nächsten Kapitel noch innerhalb der Response auf einer „weiteren“ Skala differenzieren, bleibt von dem nicht-thetischen Charakter des Aktbewusstseins in der Öffnung zur oder dem Ausschluss von der existenziellen Gegebenheit unberührt.

Emotionale Vergemeinschaftung

Solange sich das (thetische und nicht-thetische) Aktbewusstsein einer religiösen Erfahrung auf *initiiierende* Aspekte der Spontanität beschränkt, mündet das religiöse Pathos in eine Inklusion existenzieller Gabe. Selbst erfahrene „innere“ Widerständigkeit oder vorsichtige sowie zurückhaltende Öffnung zeigen sich als rückblickende Sinnsetzung einer erfolgreichen Inklusion. Das Selbst ist in der Spontanität an der Gabe teilhabend, jedoch als Selbst nicht anteilnehmend. Ist das Aktbewusstsein durch einen prozesshaften Umgang und eine *verhaltende* Spontanität charakterisiert, erlebt sich das Selbst in Exklusion von der Weltgabe. Im Impuls der Anteilnahme mündet der radikale Entzug in eine existenziell-problematische Situation; das Selbst wird dem Anspruch der existenziellen Setzung nicht gerecht und ist von dieser ausgeschlossen.

Sollten wir mit unserer Gegenüberstellung von Steinbock und Ricœur recht behalten, scheint jedes engagierte Verhältnis zur Gabe eine Exklusion aus dieser zur Folge zu haben. Im zum Scheitern verurteilten Versuch einer Hyper-*hyper-mastery* können weder die niedrigen Relevanzen des lebensweltlichen Umgangs sichergestellt werden noch die höheren Relevanzen möglicher existenzieller Handhabe. Im Impuls der existenziellen Selbstermächtigung bleiben soziale Akteur:innen von der radikalen Fremdheit bedroht. Dies soll jedoch nicht heißen, dass diese Exklusion ausschließlich in Affekte wie Gewalt, Hass oder Diskriminierung münden müsse. Die religiöse Buße stellt hier ein eindrückliches Gegenbeispiel: „Im Falle der religiösen Buße, d. h. in der wahren Reue, muß das vor dem eigenen Grund geschehen, vor Gott, dem Vater oder Buddha, der Mutter. Der Bereuende muß sich selbst entblößen und verwerfen, sich schämen vor der eigenen Existenz.“⁹⁰⁷ Diese – paradox erscheinende – büßende Response gegenüber der exkludierenden Gegebenheit von Selbst und Welt mündet in eine Einstellung, in der die eigene Existenz in ihrem Ausschluss handhabbar wird, da dem Impuls der vermögenden Ermächtigung abgesagt wird. Und auch der Gemeinschaftlichkeit steht eine derartige Exklusion nicht im Wege, denn auch in der büßenden oder gewalttätig-zerstörerischen Exklusion von der Weltgabe können wir als Gemeinschaft vereint sein.

Ein letzter methodischer Hinweis steht noch an: Die Gegenüberstellung der Spontanität könnte in isolierter Betrachtung den Eindruck eines kausalen Verhältnisses nahelegen, den wir mittels der Diastase schnellstmöglich entkräften. Der Kontrast zwischen „spontaner“ liebender Öffnung und der Spontanität versuchter Ermächtigung, die in Isolation oder Abschottung des Selbst mündet, erscheint – in der intentionalen Zeitlichkeit – vom Impuls zum Umgang analog zu einem Verhältnis von Grund und Folge. Der vermeintliche Grund des Unvermögens liegt im exkludierenden Affekt, so wie expressive Hingabe in der Spontanität der liebenden Öffnung ihren vermeintlichen Ursprung hat. Solch eine Charakterisierung der Folge hat jedoch das Moment des Doppelereignisses vergessen, welches Pathos und

⁹⁰⁷Nishida 1999, S. 235.

Response überhaupt erst in der gegenseitigen Bezogenheit beschreibbar macht. Die zeitliche Verschiebung verunmöglicht einen derartigen teleologischen Unterbau. Das inkludierende sowie exkludierende Fremde ist nicht irgendwie erst da, bevor wir darauf mittels unseres Vermögens reagieren. Nur im gegenseitigen Bezug, im diastatischen Auseinandertreten, konstituieren sich Pathos und Response im gegenseitigen Verhältnis. Beide sich scheinbar ausschließende Thesen einer Abhängigkeit sind richtig: Aufgrund der Spontanität erscheint der initiierend-hingebende oder handhabend-umgehende Umgang als nötig oder unnötig, und der Versuch eines handhabenden Umgangs oder dessen Ausbleiben verschließt das Selbst oder öffnet es. Im Auseinandertreten von Pathos und Response konstituiert sich nicht nur die Welt, sondern gleichursprünglich das Selbst, worin sich das Verhältnis beider erst im abgelaufenen Widerfahrnis konstituiert.

3.5 Die religiöse Response: Existenz als Auf-Gabe

Eine Einsicht Émile Durkheims zur Performativität religiöser Rituale unterstützt unsere phänomenologische Annäherung beträchtlich. Dieser stellt fest, dass innerhalb religiöser Rituale angepasste und synchrone Bewegung in eine Konformität der Gedanken münden.⁹⁰⁸ Hier spielen Modi pathischer Supplementierung eine entscheidende Rolle, wie wir sie schon im Kapitel *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit* ausformuliert haben. Denn was Durkheim hier „Gedanke“ nennt, benötigt ein Medium der Vermittlung. Und nicht nur Gedanken bedürfen ein solches, auch Affekte, Emotionen und Stimmungen verlangen nach einer besonderen pathisch-responsiven Realisierung innerhalb von Verhaltensweisen und Atmosphären, damit die Teilhabe der pathischen Affekte sich durch die Mitmenschen bestätigt. Die letztendliche Unhintergebarkeit des Bewusstseins anderer lässt immer einen möglichen Zweifel bezüglich der Teilhabe zu, welcher in der Ko-Response überwunden wird. So drücken sich „die wilden Leidenschaften, die im Schoß einer Masse entflammt sind,“⁹⁰⁹ in gemeinsamen Umgangsformen aus, welche dem Pathos ein geteiltes Supplement zuordnen. Im Falle der Stiftung ist die Umgangsform maßgeblich für die Teilhabe; die Vermittlung und Rückwirkung der konformen Gedanken *bedient* sich hingegen des pathischen Supplements. In der Synchronität der Reaktionsweisen, wie sie Durkheim veranschlagt, stellt sich eine Beobachtungsstufe oberhalb der gemeinschaftlichen Interaktionsverhältnisse dar, die somit einen wesentlichen Einfluss auf eine responsiv beeinflusste Affektsedimentierung nimmt. In der Anpassung des Responsoriums werden neben den supplementierten Sinnsetzungen auch Habitualisierungen ausgebildet, welche als etwas Gemeinsames die Vergemeinschaftung zurück in den Alltag wirken lassen. So kommen wir erst in der Response in die „Verlegenheit“, Bewältigung und Bewährung als Momente der religiösen Praxis auszuweisen, die dem exkludierenden oder inkludierenden Pathos begegnen.

⁹⁰⁸Vgl. Durkheim 1981, S. 23, für eine empirische Annäherung siehe Fischer u. a. 2013, S. 116.

⁹⁰⁹Durkheim 1981, S. 316.

Würden wir das diastatische Verhältnis naiv auf Beobachtungsstrategien anwenden, wären wir versucht, nur in der Response das für eine phänomenologische Bestimmung zugängliche Material zu errahnen. Schließlich ist der:die sich verhaltende soziale Akteur:in Ausgangspunkt einer Analyse von Sinngene, inklusive der Transformation von Fremdheit und Vertrautheit. Dies würde jedoch Waldenfels' Beschreibung eines Widerfahrnis missverstehen. Im engeren, wie auch im Sinne von Alfred Schütz ist selbst die engagierteste Analyse von uns Wissenschaftler:innen rückblickende Sinnsetzung.⁹¹⁰ Damit hat sie nicht das Pathos und die Response zum Thema, sondern schließt vom abgelaufenen und „fertigen“ Widerfahrnis auf den pathisch-responsiven Konstitutionsprozess.⁹¹¹ Nichtsdestotrotz lässt sich auf der Grundlage der bisherigen Analyse des religiösen Pathos eine Zuordnung nachvollziehen, welche vorerst auf die religiöse Sinnprovinz beschränkt bleiben muss, sich unter Umständen jedoch als generalisierbare These herausstellen könnte. Wo das religiöse Pathos durch Abhängigkeit, Unnahbarkeit und durch die Räumlichkeit von Eindrücken maßgeblich den Erkenntnisstil und so den thematischen Horizont der Sinnprovinz bestimmt, eröffnet ein Nachvollzug der Response den thematischen Kern der Erfahrung. Dies geht nicht unbeträchtlich auf deren Rolle bei der Rückbestimmung des Pathischen zurück, denn „(d)as, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft.“⁹¹² Und dies weit über die Modi der Supplementierung des radikal Fremden hinaus.

Die Abhängigkeit und die Gabe durch das Numinose als pathischer Horizont werden in der religiösen Response thematisch eingeholt. Sie werden insoweit zugänglich, als innerhalb der Gabe ein Abhängigkeitsverhältnis des Selbst und der Welt zum Transzendenten hergestellt wird, das Verhältnis zwischen den beiden jedoch unterbestimmt ist. In der Response klärt sich der Bezug zwischen Selbst und Welt, wodurch überhaupt erst der Erfahrungsinhalt religiöser Erfahrungen geklärt werden kann. Im Anschluss an Ricœurs Begriff der Quelle lässt sich dieser Bezug als *Flussrichtung* verstehen, wodurch die Gerichtetheit der Affekte ebenso abgebildet werden, wie die Hierarchie der existenziellen Gabe. Die interaktiven und ritualisierten Formen religiöser Versammlungen begegnen der reflexiven Unnahbarkeit des Numinosen im aktiven Umgang. Um diesen Fluss einer existenziellen Fundierung nachzuvollziehen, unterscheiden wir zwischen dem Selbst und der Welt als mögliche Ausgangspunkte, in denen sich die Gabe realisiert.

Ist die Welt das initiale Moment existenzieller Gabe, können wir die religiöse Response als Verinnerlichung, *Internalisierung* oder prädikative Konstitution des religiösen Selbst verstehen. Meditative Praktiken, die Andacht, das in sich gekehrte Bittgebet oder sphärisches Summen und ruhiges rhythmisches Wippen bis hin zu Extremformen wie gespenstisches Schauern oder die religiöse Schockstarre⁹¹³ sind für diese internalisierende Gabe-Bewegung

⁹¹⁰ Vgl. Kapitel *Kontextsensitive Vergemeinschaftung* sowie Schütz 1993, S. 49.

⁹¹¹ Wir sind auf diesen Kontext ausführlicher in dem Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens* eingegangen.

⁹¹² Waldenfels 2015a, S. 121.

⁹¹³ Otto 1991, S. 13 f.

paradigmatisch. Ist das Selbst das initiale Moment der existenziellen Gabe, können wir von Veräußerung, *Externalisierung* oder einer attributiven Konstitution des Selbst sprechen. Religiöse Ekstase und das Bedürfnis des Ausdrucks, Aufgeregtheit und Rausch, emphatisches Mitsingen, Tanz, sexualisierte Praktiken bis hin zur Selbstkasteiung bilden externalisierende Gabe-Bewegungen aus.

An dem Spektrum möglicher Responsorien zeigt sich schon deutlich, dass eine direkte Supplementierung des radikal Fremden im Sinne eines *Numinosen* nur in sehr intensiven Erfahrungen anzutreffen ist. In der performativ-richtungsgebenden Antwort lässt sich das Pathos mehr an der Orientierung und Einstellung anzeigen, in der sich die Akteur:innen befinden. Hier bestätigt sich schon an der ersten kurzen Überschau die konstitutive Zuordnung zwischen religiösem Pathos und der Response. Auch wenn Gott thematisch wird, wie es beispielsweise in zahllosen Liedtexten der Fall ist, geht die Teilhabe merklich über das Thema hinaus. Nur in den wenigsten Fällen wird Gottes Erfahrbarkeit als Numinoses besungen, die Aufmerksamkeit liegt maßgeblich auf dessen Lobpreisung und dem Glück oder Leid der existenziellen Gabe, als Ausdruck gemeinschaftlicher Veräußerung und Expression. Die Aufmerksamkeit der Singenden ist auf das Ausführen der Handlung konzentriert, auf den Zwischenraum der Interaktion und den akustischen und affektiven Resonanzen, die sich aus der religiösen Gesangspraxis ergeben. Im Chor wie innerhalb der lauschenden Gemeinde können die einzelnen Stimmen der Singenden nicht mehr unterschieden werden. Jeder einzelne Beitrag geht in einem Meer des Gesangs auf, welches mehr ist als die Summe seiner Teile. Wir lauschen nicht Gott in seiner radikalen Fremdheit, sondern dessen Schöpfung in Lobpreisung. Und auch diese Praxis stellt noch eine verhältnismäßig intensive Erfahrung dar.

Bevor wir uns der Unterscheidung von internalisierender und externalisierender Gabe widmen können, wollen wir das Spektrum gemeinsamer religiöser Response abstecken. (1) Wir klären vorab die *Teilhabe aufgrund ko-responsiver Rückbestimmung*, worauf hin wir uns „durch die Augen“ von Nishida Kitarō dem Kreatürlichen annähern, um (2) *die Flussrichtung existenzieller Gabe* zu veranschaulichen. Abschließend unterscheiden wir (3) die *internalisierende Response eines prädikativen Selbst* von (4) der *externalisierenden Response eines attributiven Selbst*.

(1) Teilhabe aufgrund ko-responsiver Rückbestimmung: Für die *responsive Teilhabe* der existenziellen Gabe stehen wir vor der Herausforderung, dass sowohl der Abgrund als auch die liebende Zuwendung maßgeblich privat erfahren werden. Wenn die anderen auch als Teil der Welt wirksam werden können, zielt die existenzielle Stiftung auf den Fluchtpunkt, den Dan Zahavi mit der *for-me-ness* der Erfahrung ausweist.⁹¹⁴ Es ist nur schwer vorstellbar, für andere eine existenzielle Erfahrung zu haben, oder diese bei anderen einfühlen zu können. Nichtsdestotrotz hat die Erfahrung eine Qualität, die eine mit anderen gemeinsame Teilhabe geradezu zu provozieren scheint. Hier kündigen sich die zwei Aspekte der affektiven Gerichtetheit schon an, die wir in der Response unterscheiden.

⁹¹⁴Zahavi 2005; Zahavi 2014; Zahavi 2020.

Da insbesondere *luzide* religiöse Erfahrungen eine gewisse Exklusivität an den Tag legen, bietet sich für die Frage der Teilhabe eine klärende Analogie mit der Schmerzerfahrungen an, welche ebenso diese doppelte Form der Gerichtetheit ausweist.

Die Einsicht, dass die Doppelbewegung von Privatheit und Teilhabe schon im Affekt angelegt sind, haben wir den reichhaltigen Analysen Sara Ahmeds zu verdanken. Diese attestiert in ihren Arbeiten zum Schmerz in der Phänomenologie (Maurice Merleau-Pontys) und zum Existenzialismus (Sartres) eine besondere Rolle der Vereinsamung, welche sich aus der Privatheit und Internalisierung des Affekts ergeben.⁹¹⁵ Indem sie den Blick auf die Miterfahrung des Schmerzes ihrer Mutter wendet, veranschaulicht sie, dass der Schmerz zwar nicht eingefühlt wird, jedoch dessen Einfluss und Rolle im Leben der Mutter durchaus geteilt werden kann. Indem sie den Schmerz der Mutter bezeugt, verändert sich dessen Status der Miterfahrung:

Through such witnessing, I would grant her pain the status of an event, a happening in the world, rather than just the „something“ she felt, the „something“ that would come and go with her coming and going. Through witnessing, I would give her pain a life outside the fragile borders of her vulnerable and much loved body. *Ahmed 2014, S. 29 f.*

Wir fühlen uns hier an unsere Einführung der responsiven Teilhabe mittels der Zeugenschaft aus dem Kapitel *Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft* erinnert. Doch Ahmed geht merklich darüber hinaus. Sie macht in sich den Wunsch aus, den Schmerz *für* ihre Mutter spüren zu wollen. In dem Wunsch der Übertragung bleiben die Differenz der Akteur:innen und die Un-Einfühlbarkeit des Affekts erhalten,⁹¹⁶ jedoch kündigt sich eine „tiefere“ Form der Teilhabe an, die auch Aufschluss über den eigenen Schmerz liefert. Die Situation verkehrt sich nach Ahmed nicht in einen radikalen Egoismus, in dem es darum geht, wie sie unter der Unteilbarkeit des Schmerzes leidet. In dessen Fremdheit-für-Andere kündigt sich eine grundlegende Verbindung und Teilhabe an, der ein Selbst-Verlust, eine Selbst-Verlorenheit oder eine Selbst-Auflösung in affirmativer Öffnung zugrunde liegt: „*Rather, in the face of the otherness of my own pain, I am undone, before her, and for her.*“⁹¹⁷ Gerade weil der Schmerzaffekt unteilbar bleibt, offenbart die Anteilnahme am gemeinsamen Leben, das durch diesen bestimmt ist, eine tiefere Verbindung der Akteur:innen. Die Bereitschaft, ausschließlich aufgrund der Erleichterung anderer etwas auf sich zu nehmen, übersteigt den privaten Affekt zur Beziehung der Sorge und *Für-Sorge*.

Zwei Anknüpfungspunkte bieten sich für die religiöse Erfahrung an. Zum einen verweist die präzise Affektanalyse Ahmeds auf das Wunder der Übernahme der unteilbaren Schuld der Sünde, welche Jesus in seinem Tod am Kreuz vollzog.⁹¹⁸ Hier ließen sich zahlrei-

⁹¹⁵ Ahmed 2014, S. 29.

⁹¹⁶ Ebd., S. 30.

⁹¹⁷ Ebd., S. 31.

⁹¹⁸ Auch Buddha ist nach dem Erreichen des Nirwana aufgrund dessen Mitgefühls auf der Erde verblieben, um dessen Erkenntnis zu teilen und nicht direkt in den erlösten Zustand des Parinirvana nach dem Tod übergegangen.

che hermeneutisch-psychoanalytische Untersuchungen anschließen. Ein zweiter, affekt-phänomenologischer Anschluss findet sich in der ähnlichen unteilbaren Ausgesetzttheit, durch die sich die existenzielle Gabe religiöser Erfahrungen auszeichnet. Auch diese hält die Differenz aufrecht, wie es insbesondere an Steinbocks Begriff der persönlichen *Berufung* anschaulich wird. Doch in der existenziellen Mitgegebenheit der Welt ist der Wunsch der Integration des:der anderen um einiges niederschwelliger, als wir es beim Schmerz Ahmeds beschrieben haben. Das dezidiert *responsive* Moment der Übernahme von Schmerz begründet sich bei ihr in der liebenden Beziehung, welche bereits zu ihrer Mutter besteht. Demgegenüber ist in der religiösen Erfahrung der:die andere bereits engagiert in das existenzielle Gabe-Verhältnis, jedoch in unterschiedlichen Weisen und Abstufungen, wie wir im Folgenden ausführlicher unterscheiden. Die beiden Fluchtpunkte der pathischen Gegebenheit, die wir im vorherigen Kapitel unterschieden haben, lassen jedoch eine erste holzschnittartige Differenzierung zu. In der pathischen Inklusion – als liebende Zuwendung und Öffnung – geht mit der Übertragung der existenziellen Gabe kein Verlust einher. In der Totalität und Überfülle der Schöpfung, in der *Mächtigkeit* des Numinosen ist der Wunsch responsiver Teilhabe umgreifend und unbegrenzt. Demgegenüber zeigt sich an der Struktur des Sündenbocks Girards und der mimetischen Rivalität Ricœurs eine Übertragung der pathischen Exklusion, die darauf zielt, diese an den:die andere abzugeben. Der Ausschluss überträgt die Last des eigenen Unvermögens, was sich in den zahllosen religiösen Opferpraktiken nachvollziehen lässt, die dem fürchterlichen Numinosen begegnen.

Die Analogie zwischen Schmerz und existenzieller Gabe in ihrer Unteilbarkeit und Teilhabe zeigt einen weiteren Unterschied auf, der der *gemeinsamen* Praxis in Versammlungen und Zusammenkünften Nachdruck verleiht. Anders als beim Schmerz, dem durchaus in Einsamkeit begegnet werden kann, bleibt die Fremdheit der existenziellen Gabe in Einsamkeit um einiges unumgänglicher. Auch wenn eine „abschließende“ Bewältigung in der Gruppenerfahrung ebenso unmöglich bleibt, verändert sich, ganz ähnlich zur Zeugenschaft des Schmerzes, der Status der Gabe in der Teilhabe. In den synchronisierten und hingebungsvollen Verbeugungen, in ekstatischen Gesängen oder in hoch choreografierten Aufführungen öffnet sich ein *wechselseitiger Zugang* zum Pathos der existenziellen Ausgesetzttheit. Sie wird in ihrem weltumspannenden Charakter „fassbar“; der geteilte ko-affektive Charakter der räumlichen Umfassung spiegelt sich in den leiblichen Interaktionen, in denen wir uns gegenseitig die singuläre Stiftung bezeugen.

Gerade die unmittelbare und leibliche Reaktion ermöglicht es, die Gemeinsamkeit eines Pathos zu erfassen. Unterschiedliche Intensitäten gemeinsamer oder konfligierender Ansteckung oder Abstoßung münden in differenzierte Verhältnisse der Teilhabe. Ein wechselseitiges Sehen und Hören sowie eine wechselseitige Abstandnahme verwirklichen sich in den *Blick-* und *Hörrichtungen* sowie in den Bewegungen des *Zueinanders* und *Voneinanders*, durch die sich insbesondere Versammlungen und Zusammenkünfte auszeichnen.⁹¹⁹ Der Blick des:der anderen kann als Referenz oder Orientierung dienen oder als Störfaktor den

⁹¹⁹Waldenfels 2015a, S. 103 f.

Zwischenraum gemeinsamen Handelns durchkreuzen und bedrohen. Gemeinsames Lachen und Weinen sowie Erschrecken und Erstaunen brauchen in vielen Fällen Offenheit und das Mit- oder Füreinander, dem der gemeinsame Erfahrungsraum und die Mit-Ansprechbarkeit zugrunde liegt. Sie zeugen von einer – freiwilligen wie unfreiwilligen – Angleichung des erlebten Raumes oder reißen bei fehlender Sympathie einen Graben zwischen den Akteur:innen. Der hohe Grad der Institutionalisierung gemeinsamer religiöser Praxis, der sich vornehmlich am Ritual nachvollziehen lässt, hat hier vornehmlich funktionalen Charakter. Indem die Ko-Response stärker gelenkt und provoziert wird, kommt das Ritual dem wechselseitigen Vertraut-Werden merklich entgegen, mit dem wir der Kreatürlichkeit begegnen. Auch wenn die radikale Fremdheit die unhintergehbaren Rahmenbedingungen religiöser Erfahrungen stellt, steht für die Frage nach der responsiven Teilhabe die Vertrautheit im Fokus; wir bewegen uns, die Gesamtbewegung der Arbeit nachzeichnend, von Schütz ausgehend auf Waldenfels zu. Um im Folgenden an die Erkenntnisse aus dem Kapitel *Der religiöse Erkenntnisstil: Totalisierung der Perspektive* methodisch konsistent anzuschließen, wollen wir eine minimale Auffrischung des Schütz'schen Blicks auf soziale Situationen anbieten. Mit unserem Beispiel der singenden Lobpreisung haben wir bereits eine Situation gefunden, welche Schütz mit der Gleichzeitigkeit der Bewusstseinsströme zu beschreiben versucht. Hier handelt es sich um eine *face-to-face*-Beziehung in wechselseitiger Einstellung, als *mutual tuning-in relationship*.⁹²⁰ Ausgehend von der Lebenswelt stellt diese Beziehung die am wenigsten mediatisierte Beziehung zum Mitmenschen dar.⁹²¹ Sie ist nicht unmittelbar im strengen Sinne; auch die Begegnung ist vom lebensweltlichen Horizont vermittelt. Hier steht einiges an sedimentierten Sinn zwischen mir und dem:der Anderen, ohne dass er:sie sich dazu verhalten kann. Zwar kann die *face-to-face*-Beziehung an Erlebnis-Nähe und Erlebnis-Tiefe variieren, doch lässt sich „im Verlauf der gemeinsamen Erfahrungen das Resultat der Handlung eines Mitmenschen unmittelbar und in Bezug auf sein Bewusstseinsleben erfassen, da ich den Ablauf des Handelns miterlebe.“⁹²² Diese Korrelation der Mit-Erfahrung und Auslegung des Bewusstseinslebens aufgrund der ablaufenden Handlung ist zentral für die Analyse der Ko-Respondenz. Innerhalb der religiösen Zusammenkunft bringen wir, analog zu anderen gesellschaftlichen Interaktionen, gewisse Erwartungen und Motive, bekannte Umgangsformen und Habitualisierungen mit. Diese nehmen selbstverständlich ebenso Einfluss darauf, welche Verhaltensweisen ich erwarte und an welchen Verhaltensweisen sich meine Mitmenschen orientieren. Diese Sinnklammer geht merklich über die alltägliche Plan-Verfolgung hinaus. Die als *Ritual* verstandene gemeinsame religiöse Erfahrung stellt die Institutionalisierung geteilten und abgestimmten Umgangs dar. Deshalb wecken besonders ritualisierte Aspekte von Zusammenkünften im Rahmen der Vergemeinschaftung unser Interesse. Wir beschäftigen uns nicht mit dem Prozess der Ritualisierung von Praxis, also wie sich religiöse Praxis darin „verfestigt“. Wir nutzen es maßgeblich als Arbeitsmaterial in Form einer paradigmatischen und bewährten

⁹²⁰Schütz 1951, S. 79.

⁹²¹Schütz und Luckmann 2017, S. 103.

⁹²²Ebd., S. 108 f.

Interaktion, um den Grund dafür ausfindig zu machen, warum die mediatisierenden Effekte des Rituals ihre Wirkung entfalten.

Eine besondere Form der *Vermittlung* stellt der Grad der Ritualisierung einer Umgangsform dar. Mit unserem Fokus auf die Interaktion gegenüber der singulären Handlung verdoppeln wir jedoch die Perspektive. Nicht nur der intentionale Zugriff typischer Akteur:innen wird durch Wissen und Verhalten gestützt und ermöglicht. Der gesamte Zwischenraum des menschlichen Handelns ist durchzogen von abgestimmten Verhaltensweisen, welche zwar auf das Wissen und die Habitualisierungen der beteiligten sozialen Akteur:innen zurück-, aber in ihrem Ergebnis darüber hinausgehen. Diese können in fertiges Ablaufwissen münden, viele Formen der gegenseitigen Abstimmung werden den Akteur:innen als Wissen nie zugänglich, auch wenn sie aufgrund von geteilten Verhaltensweisen mediatisiert sind. Im interkulturellen Austausch wird dies besonders deutlich, Selbstverständlichkeiten des Umgangs werden problematisch, von dem gewohnten Abstand bei einer Unterhaltung bis zu elaborierten Formen sozialer Kommunikation wie der Begrüßung, dem Dank bis hin zum Flirten und Veräppeln.⁹²³ Ein besonders hoher Grad des mediatisierten Umgangs, wie an der Supermarktkasse oder im Personennahverkehr, scheint der frontalen Begegnung entgegenzuwirken. Die gegenseitige Abstimmung der Umgangsformen schiebt sich zwischen uns, das Verhalten ist fast schon „von außen“ aus dem „das macht mensch so“ geleitet. Doch aufgrund der leiblichen Anwesenheit des:der anderen Akteur:in bleibt die Erfahrung von der Fremdheit einer *möglichen* frontalen und lateralen Begegnung bedroht, auch wenn es an der Kasse, zumindest bei der Bandbreite an Verhaltensweisen in einer Großstadt, einen vermeintlich hohen Grad der Abweichung bedarf.

Auch innerhalb des religiösen Rituals erfahren wir andere soziale Akteur:innen in der Möglichkeit des fremdartigen Einbrechens. Erstaunlich viele Formen religiöser Praxis sind von gegenseitiger Rücksicht geprägt. Der Moment des Verbeugens, die Wiederholung oder das Antworten auf Signale, das Anpassen der Geschwindigkeit, der Intensität und der Lautstärke von Sprech-, Gesangs- oder Bewegungs-Handlungen halten die Freiheit anderer Akteur:innen für die Praxis wach. Selbst bei im Höchstmaß ritualisierten Handlungen sind die Gleichzeitigkeit und Synchronisation ein wesentliches Element des Vollzugs. Ein Großteil der religiösen Rituale scheint sich durch eine geringe Variation der Umgangsformen bei gleichzeitig hoher Immersion und Erlebnishöhe der Mitmenschen auszuzeichnen. *Es handelt sich um Bewährungsformen des eigenen Umgangs, welche die Mitanwesenheit wachhalten und gleichzeitig „auf Schienen“ wenig Konfliktpotenzial bereithalten. Ein hohes Gemeinschaftsgefühl mit verschwindend geringer Gefahr, dass die Interaktion problematisch wird, ist die Folge.* Auch spirituell-religiöse Yoga-Praktiken oder buddhistische Gebetsgesänge, welche der singenden Lobpreisung gegenüber stärkere internalisierende Responsen darstellen, scheinen dieses Verhältnis von Vermittlung und Immersion aufzuweisen. Sie machen schon früh in der Untersuchung der Response deutlich, dass die Unterscheidung von Internalisierung und Externalisierung eine fließende ist; Misch- und Zwischenformen

⁹²³Dafür müssen wir nicht einmal allzu weit in die Welt hinaus. Der in Wien geläufige *Schmäh* als Umgangsform ist für die meisten Nichtösterreicher:innen merklich gewöhnungsbedürftig.

stellen mehr die Regel als die Ausnahme dar.

Doch was bewältigen wir in der religiösen Praxis überhaupt? Dies können wir am Pathos in der Abhängigkeit vom Transzendenten nachvollziehen. Zwar wird die Abhängigkeit auch bewältigt, jedoch ist für die Vergemeinschaftung wesentlicher, inwieweit die Fremdheit des Verhaltens anderer Akteur:innen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Transzendenten unproblematisch bleibt. Auch die Motive der Bewährung zielen maßgeblich auf die *Gemeinsamkeit* der Praxis. Erst die gemeinsame Praxis führt zu einer Bestimmung des Pathos als etwas Gemeinsames, worin die Bewältigung schon halb geschafft ist. Das gemeinsame Bittgebet erhebt kaum Anspruch auf synchrones Verhalten neben dem gemeinsamen Einsetzen und dem Abschluss. Allein die parallele Einkehr, welche sich durch geteilte Stille sowie dem gleichzeitigen Verbeugen und Aufblicken einstellt, lässt den gemeinsamen Bezug zu einem religiösen Pathos mit-hervortreten. In den Fällen von Ritual-Vollzügen, in denen die Interaktion unproblematisch bleibt, können wir die Analyse auf Aspekte der Bewährung hin fokussieren. Denn solange die Verhaltensweisen als Form gemeinsamer Zuwendung erfahren werden, wird dem Pathos eine intrinsische Teilhabe zugesprochen. Selbst subtile Gesten realisieren sich am leiblichen Ausdrucksfeld, welches die Erfahrung der Mitmenschen begleitet und sich in Wiederkehr und wiederholter Interaktion verstärken. Im gemeinsamen „Amen in der Kirche“ realisiert sich ein gemeinsamer Handlungsraum in dem gegenseitig gespiegelten Verhalten, das aufgrund der pathischen Teilhabe immer auch als Form erfolgreicher Bewältigung wirksam wird. Durch die starke Leitung innerhalb von ritualisierten religiösen Erfahrungen erscheinen selbst relativ unerfahrene Akteur:innen als Anwendende von etablierten Umgangsformen. So bleibt der Grad der Vertrautheit der Mitanwesenden nach minimaler Einweisung verborgen, sollten wir uns nicht explizit einzelnen Akteur:innen zuwenden. Durch die problemlose Miterfahrung am Blickrand gemeinsamen Verhaltens steigert sich dessen Legitimität.

Diese Folgen der rituellen Vermittlung werden im Erkenntnisstil religiöser Erfahrung noch intensiviert. Die eigene schon etablierte Vertrautheit wird aus schützianischen Sicht den anderen Akteur:innen zugesprochen, solange deren Verhalten in erwartbaren Bahnen vor sich geht.⁹²⁴ Diese Mitverortung aufgrund von erwartbarer Interaktion lässt sich anhand der Übertragung von Relevanzen und Überzeugungen veranschaulichen, auch ohne dass diese jemals unter den Beteiligten diskursiv abgeklärt wurden. Der:die Akteur:in wird nicht vertrauter mit der Bedeutung der jeweiligen Inhalte innerhalb einer Zusammenkunft, sondern mit dem *gemeinschaftlichen Umgang* innerhalb eines existenziellen Sinnraums. Im Vollzug einer ritualisierten Vermittlung wird performativ eingeholt, was wir an der Epoché des religiösen Erkenntnisstils schon veranschaulicht haben: Individuell-alltägliche Bedürfnisse sind eingeklammert. Aufgrund der erfahrbaren Aspekte des Entzugs, des Abstands und des exklusiven Umgangs mit dem Heiligen wird die pathische Unnahbarkeit referiert. Ihr wird dennoch „responsiv“ gemeinsam im Abstand-Halten usw. begegnet. Vertrautheit mit Worten, Inhalten und Umgangsformen wird ohne reflexiven Abstand

⁹²⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 309 f.

religiös gestiftet und an die religiöse Gemeinschaft gebunden. Diese können dadurch, wenn sie uns im Alltag begegnen, einen Wechsel der Sinnprovinz motivieren, auch wenn innerhalb des Erkenntnisstils diese Motive ausgeklammert sind. Veranschaulichen wir dies an einem Beispiel. Die Freiheit und körperliche Selbstbestimmung können, obgleich sie in einer Gemeinschaft auch sehr liberal und individualistisch gedacht wird, im Falle der sexuellen Reproduktion und des Schwangerschaftsabbruchs als etwas Wider-Religiöses erfahren werden. Das Thema der Geburt und ihrer Heiligkeit „weckt“ religiöse Affekte im Alltag, welche die Freiheit über den eigenen Körper zu überschreiben scheinen. Dies kann sich bis zu einem erfahrenen Angriff auf die Gemeinschaft steigern, sollte die schwangerschaftsabbrechende Person der eigenen Typik entsprechen. Die wohl einflussreichste Beschreibung derartiger Abgrenzungs-Phänomene, welche auf die Ähnlichkeit der Akteur:innen zurückgeht, hat René Girard in seiner Theorie des *Sündenbocks* geliefert, auf die auch Ricœur aufbaut. Am Mythos der Gewalt zwischen Zwillingen wird dies paradigmatisch: Die Abwesenheit des Unterschieds ist der Grund für die Rivalität.⁹²⁵ Auch wenn sich unsere Frage religiöser Vergemeinschaftung nur halb mit dieser besonderen *mimetischen Rivalität* deckt, ist die Genese einer gemeinsamen Welt im Zwischenraum gemeinsamen Handelns eng an überschneidende Typisierungen und den Konflikten gebunden, welche darin eindrücklich veranschaulicht sind.

Wir können diese Form der (nicht nur) religiöser Rivalität aufgrund der Ähnlichkeit, wie auch die Stiftung ohne reflexiven Abstand, innerhalb unserer *Differenzierung von Fremdheit und Vertrautheit* nachvollziehen. Hierfür wollen wir insbesondere gemeinschaftliche religiöse Praxis betrachten und wie sich in ihr die Teilhabe und der Ausschluss differenzieren lassen. Die Fremdheit fremder Bewusstseinsinhalte in *frontaler Begegnung* und die Vertrautheit der gängigen Praxis in bloß *repräsentierender Begegnung* können hier ausgeblendet werden. Als Phänomen der Gemeinschaft lässt sich die mimetische Rivalität als Konflikt mit der rollenspezifischen Praxis der *in-group* verstehen, dem damit begegnet wird, dass das ebenso typisierte *Ihr* der *out-group* als Objekt der Interaktion *einsteht*. Unsere einführende Analogie mit dem Schmerz hat hier ihr gemeinschaftliches Pendant. Es handelt sich um einen Konflikt zwischen Bewährungs- und Bewältigungs-Prozessen, welche den Status des bedrohten und vertrauten *Wir* in die vermeintliche Fremdheit des *Ihr* verkehrt. Im Wechsel vom problematischen *Wir* zum problematischen *Ihr* wird die Situation handhabbarer, da die Abhängigkeit von fremden Bewusstseinsinhalten innerhalb des *Wir* in der Fremdheit des *Ihr* nur repräsentiert ist. Das *Wir* bedarf wiederholter Bewährung, wohingegen die Übertragung auf das *Ihr* eine einmalige Bewältigung verspricht, in der die Fremdheit „geklärt“ ist. Wir erinnern an eine unserer Einsichten aus den Vorüberlegungen: Das „*Ihr*“ ist für das Selbst umgänglicher und zugänglicher als das *Wir*. Die Erfahrung abweichenden Umgangs wirft uns nicht mehr auf die Fraglichkeit des eigenen Verhaltens zurück, sondern „löst“ sich in der Ausgrenzung der *out-group*.

Dies muss jedoch nicht notwendig in Gewalt münden, so wie es Girards Sündenbock

⁹²⁵ Girard 1986, S. 92.

nahelegt. Falls jedoch entweder die Bewältigungs- und Bewährungsstrategien religiöser Praxis exklusiven Anspruch erheben oder die Typisierungen auf einer Totalität in der Zuschreibung fußen, folgt ein rivalisierendes Verhältnis auf die Übertragung. Dass beides innerhalb der religiösen Vergemeinschaftung aufgrund des existenziellen Horizonts keine Seltenheit ist, erklärt die Häufigkeit innerhalb religiöser Kontexte.⁹²⁶ Trifft demgegenüber keiner der beiden Fälle zu, bleibt auch die Rivalität aus.

Doch auch bei ausbleibender Rivalität besteht ein großer Unterschied darin, ob ich mit den Umgangsformen einer *out-group* oder meiner *in-group* vertraut bin. Nur im gemeinsamen Antworten, in der Ko-Respondenz, kann sich ein Umgang als gemeinsamer Umgang bewähren. Nur in der Transformation von Fremdheit und Vertrautheit in lateraler Begegnung wird der Zwischenraum *gemeinsam* erschlossen und nicht in einseitige Abhängigkeit oder Zuschreibung gesetzt. Dies lässt sich leicht verdeutlichen: Ich kann beispielsweise mit kopftuchtragenden Mitmenschen im Alltag durchaus vertraut sein; mein Umgang mit den Mitmenschen hat sich alltäglich bewährt. Nichtsdestotrotz kann das Tragen eines Kopftuches einer Fremdwelt zugeordnet werden. Die Verortung in der Fremdwelt muss jedoch nicht von meinem Wissen abhängen, geschweige denn dem Wissen des:der anderen sozialen Akteur:in. Die Unvertrautheit mit der Handlung, als Ausdrucksgeste religiöser Zugehörigkeit im Tragen des Hidschāb, ist der trennende Faktor. Falls mir diese Zuschreibung zu einer Fremdwelt auffällt und stört, könnte ich versucht sein, mich mit der politischen, sozialen und religiösen Rolle des Hidschāb vertraut zu machen. Dies betrifft jedoch ausschließlich die repräsentierende Fremdheit. Es mündet in die Typisierung eines Ihr aufgrund eines „wissenschaftlich-ethnologischen“ Erkenntnisstils, der eingenommen wurde. Trotz meiner intensiven Recherche erfahre ich den Hidschāb als Ausdruck einer Zugehörigkeit, deren Teil ich nicht bin. Ich verorte es in einem Handlungs- und Erfahrungsraum von Festen, Ritualen und Ideologien einer Gemeinschaft, der ich nicht angehöre. Hier sind Affekte und Emotionen „wahrer“ als jedes Wissen. Keine inhaltliche Auseinandersetzung täuscht über die Erlebnisqualität hinweg, in der sich Heimwelt und Fremdwelt trennen. Nur der gemeinsame Umgang-mit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns realisiert die wechselseitige Einstellung, in der wir miteinander vertraut werden.

Dabei bleibt es jedoch nicht bei dem gemeinsamen Umgang-mit, mit dem wir im gegenseitigen Umgang vertraut werden. In der Miterfahrung ist der Leib als Ausdrucksfeld anderer Akteur:innen nicht auf die Handlung reduziert. Wie wir in der Bestimmung der intersubjektiven Fremdheit im Kapitel *Subjekt-Pol des:der Anderen als Fundament der Fremdheit* schon festhielten, sind die Inhalte der Typisierung korrelativ. Als einheitliche Bestimmungsrelation⁹²⁷ bleiben die Inhalte zwar an die Relevanz der Erfahrung geknüpft, da auch sie in der Erfahrung von der Relevanz-Epoché des Erkenntnisstils betroffen sind.

⁹²⁶ Auch die totalitären Regime jüngster Vergangenheit teilen diesen existenziellen Aspekt und liefern exemplarische Ereignisse. Wir hatten die Situation der Moskauer Prozesse schon angesprochen, in denen wieder des Selbsterhalts „die Opfer als die willigen Helfershelfer der Ankläger erschienen und in ihren ‚Geständnissen‘ die freien Erfindungen der Staatsanwaltschaft eher noch überboten.“ Arendt 2015, S. 776.

⁹²⁷ Schütz und Luckmann 2017, S. 314.

Jedoch werden eben die Aspekte typisiert, welche sich durch die *Wiederholbarkeit* auszeichnen.⁹²⁸ Auch die Kleidung, das Auftreten, die Ethnie, sexuelle und geschlechtliche Expression und Formen der Interaktion werden einer existenziellen Heimwelt zugeordnet, solange sie sich in Wiederholbarkeit bewährt haben. Dies hat weitreichende Folgen.

In dieser gemeinsamen Typisierung wiederholbarer Merkmale schlummert eine nicht zu unterschätzende Gefahr, welche sich in der westlichen Welt besonders im Kontext von ethnischer Lesbarkeit und geschlechtlicher Expression zeigt. Die heteronormative Thematisierung von Sexualität und Fortpflanzung innerhalb der abrahamitischen Traditionen und die ausschließliche Mitankwesenheit von sozialen Akteur:innen in religiösen Versammlungen, welche dieser Zuordnung entsprechen, *bewähren* sich als religiös und gemeinschaftlich konstitutiv. Dies schließt auch rassifizierte Lesbarkeit und Zuschreibungen der Mitgläubigen mit ein. Dabei gehen erfahrene Geborgenheit innerhalb der Gemeinschaft, sexuelle und geschlechtliche Besetzung der Akteur:innen und der Inhalt von Liedtext, Gebet und Predigt assoziativ ineinander über. Wie im religiösen Erkenntnisstil schon festgehalten, ist das Spannungsverhältnis zum existenziellen Sinn die Maßgabe, die Dinge innerhalb der Sinnprovinz des Religiösen nebeneinanderstellt. Es bildet sich eine eng verknüpfte Erfahrungsstrukturierung heraus, welche den Umgang mit der Welt über den Inhalt hinaus informiert. Je homogener die Religionsgemeinschaft ist, umso eher werden die homogenen Merkmale in der religiösen Versammlung der *in-group* zugeordnet. Typisierung fußt auf Gewohnheit, nicht auf Kausalität. Auch wenn beispielsweise die Weltgemeinschaft benannt wird oder besonders arme Menschen Thema der religiösen Versammlung sind, sedimentiert sich der Unterschied zwischen gelebter Anwesenheit und der thematischen Zuschreibung, was trotz guter Vorsätze in Diskriminierung und Paternalismus mündet.

Als Folge erscheinen abweichende Erfahrungen innerhalb des Alltags mit „existenziellen“ Fremdheits-Akzenten besetzt, wenn beispielsweise Themen wie Sexualität außerhalb heteronormativer Typisierung auftreten. Hier können wir von einer *erfolglosen Bewährung* in der Rückwirkung der Erfahrungsstrukturierung auf die Erfahrungsweise sprechen. Die resultierenden Fremdheitsakzente werden allzu schnell den Akteur:innen abweichender Verhaltensweisen zugeschrieben und auf deren Verhalten übertragen, da ein Zugang zur Instanz der existenziellen Sinnsetzung im alltäglichen Moment der Fremdheit versperrt bleibt. Die erfolglose Bewährung und die möglichen Folgen von Irritation, Diskriminierung und Gewalt finden dabei nicht in der religiösen Einstellung statt, welche sie hervorbrachte. Auch die Funktion als existenzielle Schlussinstanz verstärkt die Resilienz der Überzeugungen und damit die Resistenz gegenüber einer Anpassung der eigenen Typik.

Dies wird durch die religiöse Epoché als Einklammerung alltäglicher Motive und Relevanzen noch weiter verstärkt. Wenn sich eine Zugehörigkeit in religiöser Provenienz im gemeinsamen Antworten ausbildet, sind die eigenen und anderen persönlichen Wünsche und Pläne eingeklammert. Der gemeinsamen Antwort auf die existenzielle Gabe wird die gesamte Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Einklammerung individueller Motive kulmi-

⁹²⁸Schütz und Luckmann 2017, S. 326 ff.

niert in einer sehr allgemeinen Form der Typisierung der religiösen Gemeinschaft, welche sich einer klaren Unterordnung oder Hierarchisierung von Merkmalen widersetzt. Egal wie diffus sich der Typus in der reflexiven Zuwendung ausweist – Beispiele wären das Selbstverständnis als die "Kinder Gottes", als eine Gruppe von Nachfahr:innen oder als Sünder:innen von Geburt an – sie alle werden in Bezug zum Stiftungsmoment konsistent und homogen erfahren. Institutionalisierte Narrative diskriminierender Stiftung, wie im Falle klassizistischer oder patriarchaler Hierarchien, bleiben an die wechselseitigen Beziehungen zurückgebunden; auch eine „niedere“ Aufgabe oder interne Abhängigkeiten bleiben in der Totalität und Absolutheit der Stiftung „gleich heilig“. Was jedoch nicht heißt, dass sie nicht tiefgreifende profane Unterschiede reproduzieren. Wenn das religiöse Selbstverständnis andere Formen der Zugehörigkeit verdrängt, kann dies in einen sozialen Synkretismus münden,⁹²⁹ in ein Ineinander von Selbst- und Fremdzuschreibungen aufgrund der Allgemeinheit und der existenziellen Tiefe von religiösen Erfahrungen. Als radikalste Form einer derartigen *identity fusion* verlieren sich Akteur:innen vollends in den Gruppenzuschreibungen oder sie meinen, Gemeinschaften vollumfänglich vertreten zu können; mit beiden Varianten geht eine hohe Bereitschaft der Selbstaufopferung einher.⁹³⁰ Die Grenzen individueller Zuordnung fransen merklich aus. Sicherlich bedarf hier, trotz unseres umfänglichen Fokus auf die Performativität, einer symbolischen Repräsentation, welche im religiösen Prinzip verkörpert ist. Ein wesentlicher Teil der Vergemeinschaftung, und damit der selbstverschlingenden Zugehörigkeit, geht auf die gemeinschaftliche Sinn-Stiftung und nicht auf den eigentlichen Sinn zurück. Anders lassen sich insbesondere Phänomene von Radikalisierungen kaum erklären, welche in kurzen Zeitspannen keinen Raum lassen, mit dem religiösen Inhalt vertraut zu werden.

Bei diesem schützianischen Anlauf in die religiöse Response ist Bernhard Waldenfels deutlich in unserer Charakterisierung vertreten. Denn anders als es Schütz selbst veranschlagt, und mit ihm tradierte phänomenologische Investigationen von Fremdwahrnehmung, ist bei uns das einzelne subjektive Vermögen zwar tätig, jedoch nur am Rande unserer methodischen Eingrenzung. Auf Performativität und Interaktion blickend, sind wir einen Schritt zurückgetreten, um einen besseren Blick auf das Problemfeld zu erhaschen: Nicht das subjektive Vermögen ist Objekt unserer Analyse, sondern die Korrespondenz eingeübter und gleichzeitiger Reaktionen als *Interferenzphänomen*.⁹³¹ Gemeinschaftliche Response als *gemeinsame Praxis* ist bestimmt durch verstärkende, dämpfende, hemmende, durchkreuzende und ermöglichende Momente, die weder auf den:die einzelne:n Akteur:in zurückgeführt werden können, noch in ein *performtes* Wir kristallisieren. Auch wenn wir uns der unverzichtbaren Vorarbeit Schütz' bedienen, zehrt die Skalierung von Pathos und Response von der Deskription sozialer Begegnungen. Bei Schütz verbleibt die Beschreibung auf der Ebene idealisierter sozialer Akteur:innen in ihrer wechselseitigen Einstellung, bei der Faktizität der Teilhabe, ohne damit der wechselseitigen Spontanität in der Genese im Rahmen

⁹²⁹Waldenfels 2015a, S. 102 f.

⁹³⁰Whitehouse 2018.

⁹³¹Waldenfels 2015a, S. 105.

gegenseitiger Abhängigkeit gerecht werden zu können.⁹³² Der methodische Ausgangspunkt eines:einer generalisierten sozialen Akteur:in trennt den Zwischenraum der Begegnung auf und mündet in sich überschneidende unidirektionale Handlungsräume, die manches besser, vieles aber auch schlechter beschreiben lassen.

Wie es für stärker deskriptiv begründete Zugänge die Regel ist, stehen uns anstelle einer systematischen Grundlegung maßgeblich Anhaltspunkte, Hinweise und Kontexte zur Verfügung. Ein wesentlicher Faktor, welcher auf die intersubjektive Abhängigkeit unterhalb faktischer Teilhabe hinweist, findet sich in der *Kon-Kreativität* religiöser Zusammenkünfte.⁹³³ Hier zeigt sich die individuelle Rolle innerhalb koordinierten Verhaltens als besondere Form der Teilhabe. Waldenfels verdeutlicht vom Gesang bis hin zur politischen Debatte, dass sich aus der konkreativen Interaktion *neue Konstellationen* (wechselseitiger Einstellung) ergeben, die in Ergebnisse münden, die *niemandem separat zugeschrieben werden* können.⁹³⁴ Gerade im Kontext der eigenen religiösen Berufung, prototypisch für die pathische Inklusion, spielt der schaffende Vollzugskontext in Abhängigkeit von anderen eine entscheidende Rolle. Denn die Vermittlung der ritualisierten Umgangsformen geschieht nicht als Selbstzweck; sie besteht, weil sie in ihrer Leistung einen Mehrwert für die Gemeinschaft oder das gemeinsame Transzendente bietet. Das gemeinsame Handeln wird in einen Schaffenszusammenhang gestellt, als Verhalten im Mit (*Ko-*) der Gläubigen in der *Ordnung* existenzieller Gabe. Beim Gesang, beim Gebet, in der Predigt, in der religiösen Ekstase, in heiliger Mimesis, im Übergangsritual und vielem mehr handelt es sich um eine *praktische* Bewältigung, um eine Form gemeinsamen und *kreativen* Verhaltens. Beim gemeinsamen Tanz, Gesang oder den religiösen Theatertraditionen sind der Vollzug und die Aufführung für die Anwesenden selbst schon Erfolg der Praxis. Erst in der *wechselseitigen Einstellung* lässt sich von einer koordinierten Bewältigung sprechen, welche in Vergemeinschaftung mündet. Aber auch eine Beschreibungsebene höher, auf der Ebene der Typik von Akteur:innen, sedimentieren sich Affekte koordinierter Bewältigung zu den Mittanzenden, Mitbetenden und Mitspielenden. Auf die Mitanwesenden ist aufgrund erfolgreicher Durchführung mehr Verlass. Die gemeinsame Praxis geht über das Resultat hinaus, es entwickelt sich aufgrund der Vertrautheit ein Vertrauen zu den Mit-Akteur:innen. Wir erinnern hier an die Einschätzung Waldenfels', welche diese Arbeit wie einen Leitsatz durchzieht:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. *Waldenfels 2015a, S. 95*

⁹³²Schütz und Luckmann 2017, S. 107 f.

⁹³³Waldenfels 2015a, S. 290 f.

⁹³⁴Ebd., S. 291.

In guter kontinentaler Manier scheinen die meisten unserer Beispiele ziemlich extrem und nicht auf unseren diskriminierenden Onkel anwendbar zu sein, dem wir beim jährlichen Familientreffen begegnen. Um dessen Aufregung zu erklären, können wir daher nicht auf dessen aufgeregte Erfahrungen innerhalb der Sinnprovinz des Religiösen verweisen, da er verhältnismäßig unengagiert innerhalb der religiösen Praxis ist. Unser feindseliger Onkel ist kein Mystiker, aber er besucht jede Sonntagsmesse – bzw. die „Montagsdemo“ – und identifiziert sich stark mit seiner religiösen und kulturellen Gemeinschaft. Um mit Formulierungen wie „weltliche“ oder „alltägliche“ religiöse Erfahrungen für weniger intensive Erfahrungen nicht die Dichotomie wachzurufen, welche wir mit der kompensatorisch-funktionalen Bestimmung zu unterlaufen versucht haben, können wir von dezenten religiösen Erfahrungen sprechen. Wenn wir wiederum auf eine religionssoziologische Abkürzung zurückgreifen, kann trotz der dezenten Erfahrung religiöser Zusammenkünfte eine starke Wirkung auf die Erfahrungsstruktur nachvollzogen werden. Durch die Regelmäßigkeit und Wiederholung verstärkt sich die Vergemeinschaftung und die damit einhergehenden Aspekte der Zugehörigkeit. Émile Durkheim beschreibt dies anhand der Wiederbelebung des Bewusstseins der Gruppe: „Die Gesellschaft kann das Gefühl, daß sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt.“⁹³⁵ Da die Lebensbedürfnisse es nicht erlauben, diese Versammlungen ewig abzuhalten, so führt er fort, etabliert sich eine rhythmische Wiederkehr, wofür die zahlreichen Festzyklen paradigmatisch sind. Auch wenn eine intensive Epiphanie einen verlockenden phänomenologischen Rekurs bietet, was sich in der prominenten Verwendung mystischer Erfahrungen in der Religionsphänomenologie deutlich zeigt, kann sich die religiöse Selbstverständlichkeit auch im Laufe der Zeit konstituieren. Sie zeigt sich als wachsende Intuition, die sich jedes Mal verstärkt, wenn Gläubige zusammenkommen. Die Wirkungen der Gewohnheit und Performativität, Aspekte der Interaktion und des Ambientes häufen sich über die biografische Zeit an und müssen nicht aus einer einzelnen intensiven Erfahrung hervorgehen.

Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl anderer gemeinschaftlicher Aspekte, welche das „Ritualisieren“ religiöser Praxis ermöglichen, ohne selbst Teil des Rituals zu sein. Hierzu gehört etwa die Vorbereitung des Ortes des Glaubens, solange sie von einer profanen Handlung ausgeht. Das Putzen der Böden, das Bereitstellen von Kerzen oder Büchern und die Nachbereitung verstehen sich selbst nicht notwendig als Sakralisierungen des Raums, bleiben aber in der Bezugnahme auf den Ritualvollzug an die Sinnprovinz des Religiösen gebunden. Das Training der Koordination für ein besonderes Ereignis fällt ebenso hierunter. Auch vorgelagerte Erfahrungen und Sachverhalte, welche eine besondere Rolle innerhalb des aktuellen Vollzugs nach sich ziehen, bleiben auf die religiöse Sinnprovinz bezogen und sind aufgrund ihrer Auszeichnung gemeinschaftlich eingebunden. Alle diese ermöglichenden Erfahrungen von Zusammenkünften beeinflussen den Prozess der religiösen Vergemein-

⁹³⁵Durkheim 1981, S. 471 f.

schaftung und wären eine eigene Untersuchung, Charakterisierung und Systematisierung wert. Für einen ersten Überblick zur Teilhabe an der religiösen Response soll diese erste Skizze jedoch genügen.

(2) Die Flussrichtung der existenziellen Gabe ist nur vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Selbst und Welt in der pathischen Stiftung nachvollziehbar. Das Fremde des religiösen Pathos hatten wir in seiner Unnahbarkeit beschrieben, welches sich mit einer inkludierenden Gabe in seiner Mächtigkeit darstellt, in der exkludierenden Gabe hingegen als fürchterlich und furchterregend erfahren wird. Hier handelt es sich um Substitute eines ordnungsstiftenden Fremden, dessen Fluchtpunkt Barber mit dem „Transzendenten“ festgehalten hat. Dieser Charakterisierung hat Steinbock im Gabe-Verhältnis entsprochen; aufgrund der existenziellen Gründung „von Oben“ stellt sich das religiöse Pathos als *vertical experience*⁹³⁶ einer *given-givenness*⁹³⁷ dar. Daran haben wir in unserer Bestimmung einer *pathisch-vertikalen Gegebenheit* angeschlossen. Im Folgenden wollen wir die *responsive Gabe* feingliedriger nachvollziehen, welche sich als horizontale Gabe „durch“ das Selbst konstituiert. Dabei gehen wir ein weiteres Mal auf Rudolf Ottos Charakterisierung des *Kreatürlichen* ein. Unsere Abweichung respektive Erweiterung ergibt sich aus unserer Auseinandersetzung mit Nishida Kitarō, welcher die Unterscheidung zwischen internalisierender und externalisierender Response motiviert. Zudem macht er Praktiken des Zen-Buddhismus nicht nur zum Thema, sondern ist auch selbst in dieser religiösen Praxis tief verwurzelt.⁹³⁸ Als Begründer der Kyoto-Schule und wichtigster japanischer Philosoph der Moderne bietet Nishida einen überreichen Fundus, der im „westlichen Denken“ noch immer unterschätzt wird.

Beginnen wir, die Annäherung erleichternd, mit Rudolf Otto. Nishida war, wie auch Husserl, mit dessen Werk vertraut.⁹³⁹ In der Gegenüberstellung zum Numinosen hatte Otto das Kreatur-Gefühl als „Reflex“ auf die Überlegenheit des Numinosen dargestellt.⁹⁴⁰ Dabei findet unsere Unterscheidung zwischen Pathos und Response in der von Otto dargestellten Abhängigkeit zwischen überlegenem Unnahbaren und der Stiftung des Selbst zahlreiches Arbeitsmaterial:

Zu einem solchen „Realitäts-Gefühle“ als erstem und unmittelbarem Datum, das heißt zu dem Gefühle eines *objektiv* gegebenen Numinosen ist dann das „Abhängigkeitsgefühl“ oder besser das Kreaturgefühl eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des erlebenden Subjekts hinsichtlich seiner

⁹³⁶ Schon der Untertitel „*The Verticality of Religious Experience*“ seines Werks *Phenomenology and Mysticism* verweist auf diese räumliche Analogie.

⁹³⁷ Steinbock 2009, S. 193 ff.

⁹³⁸ Siehe Yusa 2002. Insbesondere Kapitel *Existential Impasse and Zen Practice (1894–1899)*, *Toward Kenshō: An Inner Journey (1899–1904)* und *Nishida's Letter to D. T. Suzuki concerning Zen Practice*.

⁹³⁹ Nishida besaß die 9. Auflage von 1922, siehe dazu Rolf Elberfelds Anmerkung in Elberfeld 1999, S. 235. Husserl war, trotz einiger Kritik an den metaphysischen Ausläufen, von Ottos Werk begeistert, vgl. hierzu Luna Bravo 2018, S. 39 f.

⁹⁴⁰ Die Kapitelüberschrift „Das ‚Kreaturgefühl‘ als erste Reflexwirkung des Numinosen im Selbstgefühl“ macht dies explizit, vgl. Otto 1991, S. 8.

selbst. Oder anders ausgedrückt: Das Gefühl einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer „schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)“ seiner. Otto 1991, S. 14

Die Beschreibung einer *Abwertung des erlebenden Subjekts* scheint zu gleichen Teilen selbstverständlich wie problematisch. Diese muss in Relation zur naiven Selbstsetzung innerhalb des Alltags verstanden werden. In der pragmatischen Einstellung sind wir Ursprung der Veränderungen in der Welt und „Inhaber:innen“ der Planhierarchie. Mit dieser pragmatischen Weltzentrierung um das handelnde Subjekt wird im religiösen Erkenntnisstil gebrochen. Das Kreatürliche in der von Otto vorgeschlagenen Form stellt eine äußerst starke Verschiebung des Selbst in seiner Wahrnehmung dar, welche wir in der *Perspektivtotalisierung* und *Selbstwahrnehmung* des religiösen Erkenntnisstils bereits charakterisieren konnten. Der Kontrast und Übergang zwischen dem alltäglichen Selbst als Herr:in über die Sinne und Handlungen zum vertikalen Gabe-Verhältnis resultiert in der Abwertung, welche hier durch Otto festgehalten ist.

Das Kreatürliche als „Reflex“ gegenüber der pathischen Überlegenheit erfüllt genau die Aspekte, welche wir im diastatischen Verhältnis von Pathos und Response vorgestellt haben. Vom Widerfahrnis her gedacht, ist es der (responsive) Aspekt, welcher sich nachgängig zur vorgängig-pathischen Gabe verhält und diese als Gabe qualifiziert. Wir wollen das pathische Moment im Sinne einer allgemeinen Abhängigkeit ohne eigenes Zutun verstehen, wobei die Unabhängigkeit von eigenen Fähigkeiten und Motiven das responsive Moment bereits ankündigt. Es handelt sich um ein Antwortverhalten der *Hingabe*, um ein Sich-Geben in Varianten der kreatürlichen Abhängigkeit. Noch genauer lässt es sich als Hingabe in die Abhängigkeit neben anderen und anderem verstehen, als nur ein Ergebnis einer totalen – und damit grenz-unbestimmten – Gabe durch das Transzendente. Hier erklärt sich die Formulierung einer Gabe von Selbst und Welt, welche die pathische Skalierung motiviert. Sollte die Response demgegenüber in eine Selbstermächtigung münden, könnte dies zwar noch vor einem religiösen Erfahrungshorizont verstanden werden, eine religiöse Erfahrung wird sich jedoch kaum einstellen.

Also nicht jede pathisch-existenzielle Ausgesetztheit mündet in eine religiöse Erfahrung. Einem existenziellen Pathos kann auch mit Ohnmacht und Verzweiflung begegnet werden, ohne dass die Response dieses als Verhältnis der Gabe qualifiziert. Zu denken wäre hier an profan bleibende Nahtoderfahrungen. Falls hier die Perspektivtotalisierung trotz der problematischen Situation der eigenen Existenz ausbleibt, kann ebenso von einer existenziellen Erfahrung gesprochen werden, ohne sie der Sinnprovinz des Religiösen zuzuordnen. Eine weitere Variante stellen die phänomenologie-nahe Formulierungen der pathischen *Geworfenheit* oder die ontologisierende Response als *Sein-zum-Tode* dar.⁹⁴¹ Ebenso kann in Momenten des Fehlschlags, der Abweisung und des Verlustes das eigene Vermögen so sehr infrage stehen, dass die *hyper-mastery* im Sinne Barbers versagt und das Wesen des eigenen Selbst fraglich *bleibt*. Das Trauma stellt eine alternative Form der „Bewältigung“

⁹⁴¹Heidegger 1967.

dar. Auch die Abhängigkeit von etwas Unnahbarem kann erfahrbar werden, ohne dass sie in der *Gabe* oder der existenzialistischen Selbstbesinnung handhabbar und umgänglich wird. All diese Varianten sind deutlich als existenzielle Widerfahrnisse charakterisierbar. So lassen es unsere methodischen Mittel der responsiven Phänomenologie zu, eine evidente Differenzierung zwischen religiös-existenzieller Erfahrung und „profaner“ existenzieller Erfahrung auszuweisen. Die Rolle des Religiösen als *existenzielle Schlussinstanz* bleibt hiervon unberührt.

Die schon angesprochene Perspektivverschiebung religiöser Erfahrung markiert einen wesentlichen *Aspekt des Übergangs*, der insbesondere dann spürbar wird, wenn es sich um eine abrupte Veränderung der Selbstwahrnehmung handelt. Demgegenüber stehen stetige und weiche Formen des Perspektivwechsels, welche dem Widerfahrnis eine beeindruckende Dauer und Reichweite geben können. Praktiken der Meditation, des anhaltenden und wiederholenden Gebets, des Fastens bis hin zum selbstverletzenden Verhalten in seiner „andauernden Erinnerung“ sind dafür paradigmatisch. Otto liefert uns mit dem Gefühl des *mysterium tremendum* als verhältnismäßig kurzfristigen Bruch eine reichhaltige Beschreibung in spürbarer Nähe zum Schock des Sinnprovinzwechsels im Werk von Alfred Schütz.⁹⁴² Doch über den – nicht immer stattfindenden – Schock hinaus werden in Ottos Analyse zahlreiche Möglichkeiten der Response anschaulich dargelegt:

Das Gefühl davon (*mysterium tremendum*) kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender ruhender Stimmung versunkener Andacht. Es kann so übergehen in eine kontinuierliche Gestimmtheit der Seele, die lange fortwährt und nachzittert, bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen ist. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem – ja wovor? Vor dem, was im unsagbaren *Geheimnis* über aller Kreatur ist. Otto 1991, S. 13 f.

Die hier abermals aufgegriffene Beschreibung Ottos bietet einen Variantenreichtum religiöser Widerfahrnisse, welchem wir mit Nishida Kitarō zu begegnen wissen und auf einer responsiven Achse abbilden können. Auch wenn Nishida selbst nicht als *Phänomenologe* im engeren Sinne tätig wird, greift er auf zentrale phänomenologische Begriffe wie *Noema* und *Noesis* zurück.⁹⁴³ Die Radikalität, Reichhaltigkeit und Eigenständigkeit seines Ansatzes verbieten es jedoch, diese begriffliche Aufnahme als methodische Unterordnung oder Angleichung zu verstehen. Vielmehr stellen diese Annäherungen Hinweise und Hilfestellungen

⁹⁴²Schütz und Luckmann 2017, S. 238; Schütz 1945, S. 552 ff.

⁹⁴³Nishida 1943; Nishida 1987.

dar, die sich aus dem Denken Nishida Kitarōs für uns anbieten und uns ermöglichen, sich *trotz* des westlich-kulturellen Horizontes der meisten Lesenden dessen Denken anzunähern. Auch Waldenfels hat auf diesen Punkt des Anschlusses zwischen Phänomenologie und der Kyoto-Schule hingewiesen. Im Verlauf seiner Analyse eines *fungierenden Zwischen* – in wenig überraschender Nähe zu unserer Bestimmung eines *Zwischenraums gemeinsamen Handelns* – weist dieser auf das Potenzial hin, welches wir in unserer bescheidenen Untersuchung zu bergen versuchen.⁹⁴⁴

Nishida unterscheidet zwei Richtungen, in denen sich das Selbst verstehen lässt. Darin macht er das Verhältnis zwischen Selbst und Welt dadurch anschaulich, dass er zwei geläufige Selbst-Einschätzungen kontextualisiert, in denen der Ursprung des Selbst auf eines seiner Vermögen zurückgeht. Als Hilfestellung können wir die Richtung der Aufmerksamkeit nachzeichnen, die er zwischen *subjekthafter* und *prädikativer* Ursprünglichkeit formuliert:

Gewöhnlich denken wir unseren eigenen Ursprung entweder äußerlich in subjekthafter oder innerlich in prädikativer Richtung. Verstehen wir unser Ich äußerlich subjekthafter, so ist es begehrend, denken wir es innerlich prädikativ, so ist es vernünftig.

Nishida 1999, S. 244

Hier werden, im Kontrast zur westlichen wie zur phänomenologischen Tradition nicht die Vermögen als Grund für eine Erfahrung angeführt, sondern das Selbstverständnis aus den Richtungen der Zuwendung hergeleitet, die sich im Vermögen ausdrücken.⁹⁴⁵ Diese „Richtungsgabe der Zuwendung“ respektive der Aufmerksamkeit wollen wir in das Verhältnis zwischen Selbst und Welt einpflegen, indem wir das „ursprüngliche“ Objekt der Gabe charakterisieren, von dem aus sich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Selbst und Welt ergibt.

In der responsiv-horizontalen Gabe wird demnach das *direkte* Verhältnis zwischen Selbst und Welt zum Thema. Um die von Nishida vorgeschlagene Richtungsgabe nachzuvollziehen, unterscheiden wir zwischen dem ursprünglichen Objekt der Gabe, aufgrund dessen sich die Gabe-Intention realisiert. Die horizontale Abhängigkeit zwischen Selbst und Welt wird als Richtung erfahren, in der die Aspekte des einen von den Aspekten des anderen abhängen. Das subjekthafte Selbstverständnis setzt das Selbst als ursprüngliches Objekt der Gabe an, welches als Form des Begehrens hinaus in die Welt gerichtet ist. Um

⁹⁴⁴Waldenfels 2015a, S. 220.

⁹⁴⁵Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass Nishida eine dritte Position zwischen den Fluchtpunkten der subjekthaftern und prädikativen Selbstverständnisses vorschlägt. Diese beschreibt er als *radikale Alltäglichkeit*, als Zustand der „Freiheit in der Selbstumwendung unseres Selbst“, vgl. Nishida 1999, S. 273. Die Besonderheit dieser mittleren Position liegt darin begründet, dass die pathische wie responsive Gabe auf ihren Ursprung hin durchstoßen werden kann. Als wohl verhältnismäßig seltenes Ergebnis von Zen-Praxis bedient diese sprichwörtlich außer-ordentliche Erfahrung für unser Vorhaben eine zu vernachlässigende Randstellung. Ein ausführlicher Nachvollzug übersteigt den Umfang dieser Untersuchung sowie auch das Vermögen des Autors. Nichtsdestotrotz versuchen wir uns an einer Kontextualisierung im Anschluss an der Response im Kapitel *Exkurs: Zwischen Orient und Okzident. Mittlerer Weg, Aussagenlogik, Ontologie und Moral*.

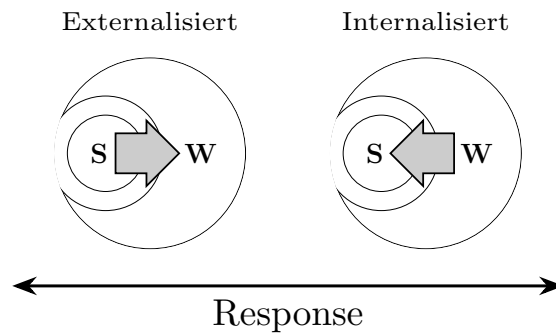
begriffliche und methodische Ungereimtheiten zu umgehen, wollen wir dieses unter dem Begriff des *attributiven Selbst* fassen. Aufgrund der jeweiligen Attribute des Selbst, welche sich beispielsweise in der persönlichen Berufung oder der Rolle als göttliches Medium zeigen, weist die Richtung ausgehend vom Selbst in die Welt hinaus, sie ist *externalisierend*. Es handelt sich um ein Verhältnis des Wollens und Begehrens. Das *prädikative Selbst*, welches sich u. a. im „Verstehen“ begründet, setzt die Welt als ursprüngliches Objekt der Gabe an. Dem Blick der Akteur:innen folgend, verläuft das Erlebnis vom Eindruck ausgehend zur „inneren“ Auseinandersetzung. Die Richtung weist von der Welt hinein in das Selbst, sie ist *internalisierend*. Bei dem Begriff des „Vermögens“ im Kontext der Philosophie Nishidas ist ein kurzer Hinweis nötig. Denn anders als wir es im Ausgang von Kant gewohnt sind, verweist dieser Terminus im Denken Nishidas auf „Allgemeinheiten“, die den Denk- und Handlungsordnungen von Bernhard Waldenfels um einiges näher sind als dem „klassischen“ *Urteilsvermögen*, dem *Willen* oder der *praktischen Vernunft*.⁹⁴⁶ Dadurch ist es möglich, affektive und reflexive Motive in beiden Varianten der Response auszuweisen.

Die Antwort verdeutlicht die Beziehung zwischen dem Selbst und der Welt im Hinblick auf ihre gegenseitige Abhängigkeit, sowie auf ihren gegenseitigen Einfluss auf die Verwirklichung des jeweils anderen. Es handelt sich jedoch nicht um eine ausschließende oder ausschließliche Beziehung, sondern um eine Schablone für die Konstitution in religiösen Erfahrungen. So erklärt sich, dass die meisten Religionen recht komplexe Wechselbeziehungen zwischen dem Selbst und der Welt aufweisen. Es bedarf vieler unterschiedlicher religiöser Erfahrungen, um sie in eine kohärente religiöse Erzählung münden zu lassen und eine Gemeinschaft dazu zu motivieren, diese institutionalisiert „aufzubewahren“. Beide Formen der Response können als eine „responsive Interpretation“ der pathischen Situation verstanden werden, insofern die jeweilige Gegebenheit durch das Selbst innerhalb der Response kontextualisiert wird. Diese horizontale Gabe kann – die Ungenauigkeit sei hier vergeben – als „aktivere Komponente“ des Widerfahrnisses verstanden werden. Aktiv beschreibt hier nicht das Wesen des Akts, sondern die *Einnahme eines Standpunktes*, in dem der *Standort* des religiösen Pathos erfasst wird. So unterscheidet die Response eine *Hingabe des Empfangens der pathischen Gabe* in der internalisierenden Response von einer *Hingabe des Realisierens der pathischen Gabe* in der externalisierenden Response. Internalisieren wir das Gabe-Verhältnis, ist das eigene Vermögen schon das Resultat der existenziellen Gabe. Die Gabe hat sich in meiner Möglichkeit des Leidens, der Nächstenliebe oder der Selbstnichtung schon realisiert. Bei einer Externalisierung hingegen stellt sich das eigene Vermögen vor dem Horizont der eigenen Freiheit dar, mittels dessen die Gabe in ihrer „abschließenden“ Form durch mich realisiert wird. Das existenzielle Verhältnis offenbart sich als *Auf-Gabe*. Im Aspekt responsiv-horizontaler Gabe wird dem Überschuss der existenziell-fundierenden Quell-Erfahrung eine

⁹⁴⁶Vgl. Harfensteller 2017, S. 84 ff. An dieser Stelle können wir uns der Konzeption Nishidas nicht in der nötigen Ausführlichkeit widmen. Die Tiefe, welche hinter der *Urteilsallgemeinheit* und der *Selbstbewusstseinsallgemeinheit* steckt, kommt jedoch im Ordnungs-Geschehen für unsere Frage ausreichend zur Geltung.

Richtung gegeben. Es handelt sich, die Quellen-Analogie Ricœurs endlich klärend, um die jeweilige *Flussrichtung einer existenziell-fundierenden Gabe*. Damit lassen sich nicht nur besondere Objekte und Varianten der mimetischen Rivalität nachvollziehen, sondern auch das religiöse Selbstverständnis der Gemeinschaft hängt von dieser Richtungsgabe ab.

Abbildung 3.6: Spektrum responsiv-religiöser Gabe



(3) Internalisierende Response eines prädikativen Selbst: Für die *internalisierende Response* schauen wir zu Beginn auf die individuelle religiöse Erfahrung. Maßgeblich ist hier, wie das Subjekt der Erfahrung und das Selbst als Thema unterschieden werden müssen und in welcher Denkordnung die internalisierende Abhängigkeit des Selbst von der Welt erscheint. Daran anschließend gehen wir darauf ein, wie sich diese internalisierende Response zwischen dem Pathos der Exklusion und dem Pathos der Inklusion unterscheidet. Abschließend betrachten wir, inwieweit die Gemeinschaftlichkeit von der internalisierenden Response abhängen könnte.

Beginnen wir bei der, so Nishidas Formulierung, „vernünftig“ fundierten Weltordnung, als eine besondere Weise, in der wir ein Selbstverständnis entwickeln.⁹⁴⁷ Im Verhältnis zu unserer Charakterisierung einer *given-giverness* ist das ursprüngliche Objekt der Gabe die Welt, aus dem das Selbst zwar nicht notwendig hervorgeht, sich jedoch in seiner ursprünglichen Abhängigkeit von dieser verstehen lässt. Das Selbst erscheint in seiner konstitutionellen Abhängigkeit von der Welt, die Flussrichtung ist internalisierend. Das Ergebnis eines prädikativen Selbstverständnisses meint demnach, dass das Selbst der Fundierung *hinzukommt* und nachgelagert ist. Die Response ist als nachgängiges Immer-schon-zu-Spät maßgeblich auf die Qualitäten des Selbst gerichtet. Der Denkort, welcher dieser Bewegung am nächsten steht, ist durch Nishida mit der *Urteilsallgemeinheit* begrifflich festgehalten, die wir im Folgenden ein wenig näher bestimmen werden.

Das Selbst kann nun genauso in der externalisierenden Response zum Thema werden. Doch da die Welt als ursprüngliches Objekt der Gabe das Fundament der Existenz darstellt, richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Wesen des Selbst. Am ehesten lässt sich die Denkordnung der Urteilsallgemeinheit mit der naturwissenschaftlichen Einstellung vergleichen. Hier sind die Entstehungsbedingungen sowie die Verhältnisse zwischen den

⁹⁴⁷Nishida 1943, S. 98 ff., 121.

Dingen durch Gesetze bestimmt: sie unterliegen einer Gegenstandslogik.⁹⁴⁸ Nun lässt sich in diesem Denkraum ein solches Selbst nicht integrieren, welches sich aus sich heraus in der Zeit verändert und kreativ und spontan ist. Nur wenn dem Selbst ein zugrundeliegendes Potenzial der Veränderung innewohnt, das aus ihm hervorgeht, findet es in der Urteilsallgemeinheit seinen:ihren Platz. Das Bewusstsein erscheint als etwas, das durch Atome, Hormone, Nerven und andere statische und unveränderliche Teile erklärbar ist. Die schon angekündigte Unterscheidung wird virulent, es muss zwischen dem *Erfahrungssubjekt* des religiösen Widerfahrnisses und der Selbsttypisierung unterschieden werden. Innerhalb der Response wird das Selbst (*me*) für das Erfahrungssubjekt (*I*) bestimmbar, merklich über die Exklusion und Inklusion des Pathos hinaus. In diesem Sinne können wir auch hier von einer weiteren Differenzierung des religiösen Erkenntnisstils sprechen: Es handelt sich um eine Binnenunterscheidung der religiösen Selbsterfahrung. Das eigentliche Thema der Erfahrung hängt jedoch maßgeblich davon ab, ob das Selbst pathisch-inkludiert oder pathisch-exkludiert ist.

Als besonderer Modus der Perspektivtotalisierung innerhalb der Urteilsallgemeinheit nimmt der:die soziale Akteur:in einen Blickpunkt an den Grenzen der Denkordnung ein. Auch hier greift unsere vorangegangene Analogie, der Vergleich mit der wissenschaftlichen Methode: Es handelt es sich um die Erfahrungsweise eines rein theoretischen Selbst. Es handelt sich um eine Erfahrung, welche ohne den existenziellen Fundierungsanspruch religiöser Provenienz auch uns Philosoph:innen nicht ganz unbekannt ist. Der:die soziale Akteur:in ist als Erfahrungssubjekt nicht in der fundierenden Gabe *involviert* und daher nur zu Urteilen fähig: „In diesem Sinne ist das Selbstbewußte, welches den Inhalt des Urteilsallgemeinen, so wie er ist, zum Bewußtseins-Inhalt erhebt, das reine theoretische Selbst.“⁹⁴⁹ Dies ist zentral für den Charakter der internalisierenden Response. In der Urteilsallgemeinheit klammert das Erfahrungssubjekt die innewohnenden Begehren ein. Die eigenen Fähigkeiten und Entscheidungen realisieren nichts in der Welt; es geht für die existenzielle Fundierung nichts aus dem Selbst „hervor“. Der Inhalt der Urteilsallgemeinheit ist „immer nur Gedachtes, nicht Denkendes“⁹⁵⁰. Das Selbst ist hier nicht tätig, sondern bloßes Objekt der Welt. Sollte die internalisierende Response das eigene alltägliche Selbst zum Thema haben, neigen Akteur:innen daraufhin zu einer statischen Vergegenständlichung des Selbstverständnisses. Unveränderbar, vorgegeben und in passiver Abhängigkeit erscheint das Selbst als Ding unter Dingen in einer gesetzmäßigen Welt. Die Gesetze müssen für die sozialen Akteur:innen dafür nicht in den Blick kommen. Es reicht, dass das Selbst als „einer Gesetzmäßigkeit unterliegend“ erscheint, welche sich aus der Welt heraus versteht.

Dieses vermeintlich „passive“ Selbstverständnis einer internalisierenden Response findet sich in der religiösen Erfahrung und in vielen Aspekten religiöser Versammlungen wieder. In intersubjektiver Teilhabe und in der gemeinsamen *Hingabe des Empfangens der pathischen Gabe* wird die religiöse Gemeinschaft thematisch. Akteur:innen verstehen sich als

⁹⁴⁸Nishida 1999, S. 345.

⁹⁴⁹Nishida 1943, S. 59.

⁹⁵⁰Ebd., S. 57.

Teil und Objekt des Wirkungszusammenhangs, individuelles Vermögen und persönliche Einstellungen treten in den Hintergrund und sind nur als Explikation von etwas verstanden, das im gegebenen Wesen, als Qualität des Menschen schon angelegt ist. Auf der Ebene der Versammlung sind das gemeinsame Gebet und kontemplative religiöse Praktiken paradigmatisch. Aber auch hochsynchronische Interaktionen wie rhythmisches Klatschen, Verbeugen und „gebetsmühlenartige“ Reaktionen können eine internalisierende religiöse Response abbilden, ebenso wie gemeinsame Reaktionen auf ein bestimmtes Signal. Wichtig ist hier, dass die Gabe sich von der Welt ausgehend darstellt, unabhängig davon, ob wir in der Gabe inkludiert oder exkludiert sind. Und etwas Weiteres wird deutlich: Das Selbst ist in seiner *Performativität* nicht notwendigerweise nach innen gerichtet. Die konstitutionelle Abhängigkeit hat ihren Ursprung in der Welt und „fließt“ zum Selbst, was jedoch unabhängig von der Gerichtetheit der Handlung ist. Hier wird die Unterscheidung zwischen einer existenziell-fundierenden Flussrichtung eines Widerfahrnisses und der Richtung des Ausdrucks und der Aufmerksamkeit deutlich, welche wir beobachten und beschreiben können. Die internalisierende Response kann in ihrer performativen Realisation höchst expressiv sein: Wir können die Gabe des Selbst in Abhängigkeit von der Welt lautstark feiern oder beklagen. Eine Verallgemeinerung der Aufmerksamkeit des spezifischen Verhaltens, „wem“ und „was“ wir „wie“ begegnen, bleibt unter Berücksichtigung des Erkenntnisstils unbestimmt. Ein möglicher Rückschluss von der Erfahrungsstruktur (Sinnprovinz und Erkenntnisstil) auf die Erfahrungsweise (Pathos und Response) kommt hier an seine Grenzen. Unser deskriptiver Zirkel aus der Abbildung *Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung* schließt sich dennoch, da die Erfahrung sich mithilfe der Erfahrungsstrukturierung einer responsiven Deskription öffnet und sie kontextualisiert. Das resultierende Selbst- und Gruppenverständnis stellt sich als Ergebnis des gesamten Widerfahrnisses dar. Auch das Pathos wird hier wirksam, weshalb wir zwischen dem (3.1) *Internalisieren einer Gabe in Inklusion* und dem (3.2) *Internalisieren einer Gabe in Exklusion* unterscheiden müssen:

(3.1) Sind wir pathisch Teil der Einheit existenzieller Weltgabe und richtet sich die Abhängigkeit von der Welt ausgehend auf das Selbst, handelt es sich um eine *internalisierende Inklusion*. Das Selbst ist damit Teil und „fertiges“ Ergebnis der Gabe. Die existenzielle Fundierung in der Einheit der Welt wird vom Selbst *getragen*, ohne dass es dafür mich oder dich als individuelles Selbst bedarf. Das christliche Paradigma, wonach Gott durch den Menschen auf der Erde handelt, beschreibt dieses Selbstverständnis qua internalisierender Inklusion besonders deutlich.

Um den Unterschied zu einer internalisierenden Exklusion zu veranschaulichen, wollen wir ein Vermögen des Selbst beispielhaft anführen, welches besonders in der christlichen Tradition Thema ist. Wir bedienen uns dem Paradigma der Nächstenliebe, könnten jedoch

die gleichen Bewegungen anhand von Resilienz, Vulnerabilität oder dem Leiden⁹⁵¹ nachzeichnen. Auch Gewalt- oder Opferbereitschaft, Gelassenheit oder religiöser Eifer können aus einer internalisierenden Inklusion folgen. Würde es sich um eine externalisierende Response handeln, erschiene die Nächstenliebe als Aufgabe. Innerhalb der internalisierenden Response, ganz im Sinne unserer Einleitung mit der Urteilsallgemeinheit, erscheint die Nächstenliebe als uns innewohnendes Potenzial und Qualität. Sind wir pathisch in der Einheit der Gabe inkludiert, ist auch das Vermögen der Nächstenliebe Teil der Gabe. Sie ist Ergebnis der Ermöglichung. Im abrahamitischen Kontext sowie in vielen polytheistischen Religionen wird sie als Ergebnis eines wesenhaften Schöpfungsaktes verstanden. Aber auch zeitunabhängige religiöse Prinzipien können mitgegebene Vermögen als Ergebnis der Handlungsermöglichung darstellen. Als Teil der existenziellen Einheit sind auch unsere Vermögen Teile der pathischen Einheit.

Neben der Appräsentation des eigenen Vermögens, was eine *Transformation von Vertrautheit* in Prozessen der *Bewährung* nahelegt, nimmt die internalisierende Inklusion auch Einfluss darauf, wie sich Affekte und Emotionen ausweisen. So werden beispielsweise feindselige oder negative Affekte instrumentell erlebt, ohne dass das Selbst zum „aktiven“ Instrument des Transzendenten wird. Das Selbst und in seiner Typik auch die Gruppe werden durch die Affekte geführt, belehrt, gescholten und bestraft, jedoch in der erlebten Inklusion immer in seiner Allgemeinheit und Typik. In Internalisierungen bewältigen Akteur:innen feindselige Affekte dadurch, dass sie *wesenhaft* mit dem Subjekt verbunden sind. Sie gehen auf den Schöpfungsakt oder eine zugrundeliegende Struktur der Weltentfaltung zurück und verlieren darin ihre Fremdheit. Es sind Modi des erfahrenen Einflusses, welche „helfen“, dass sich das mitgegebene Potenzial realisiert und unsere Berufung erfüllt.

Indem das (existenzielle) Wesen aller inkludierten Akteur:innen unabhängig von der Spontanität oder Freiheit des:der Einzelnen ist, fallen das Selbstverständnis und der Gruppentypus zusammen. Als Teil des auserwählten Volks unter dem Schutz Gottes zu stehen ist ein Qualität (Prädikat), das allen Akteur:innen der *in-group* gleichermaßen zukommt. Und wenn sich die laterale und prädikative Vertrautheit in ihrem Erfahrungsobjekt auch unterscheiden, und zwar zwischen lateraler Interaktion und Repräsentation in Geschichten, Gegenständen, Idealen, Verhaltensweisen etc., ist deren Inhalt im Fall der internalisierenden Inklusion identisch.

(3.2) Sind wir hingegen pathisch ausgeschlossen von der Einheit der Weltgabe, handelt es sich um eine *internalisierende Exklusion*. Das Subjekt ist hier nicht selbst auch das Ergebnis der Gabe, sondern Nebenprodukt oder „äußeres“ Objekt deren Ermöglichung. Solange es sich um eine *internalisierende* Response handelt, wird auch dieses Selbst nicht kreativ wirksam und verhält sich nicht aus eigener Kraft hin zur Einheitsstiftung. Es bleibt auf ein ihm innewohnendes Potenzial hin reduziert und prädikativ bestimmt. Das Selbst-

⁹⁵¹Die unterschiedlichen Interpretationsangebote des „Sinns des Leidens“, welche von Max Scheler in *Liebe und Erkenntnis* vorgestellt werden, böten hier eine gute Grundlage, siehe Scheler 1955. Die Unterschiede für die Vergemeinschaftung nur weiter illustrierend, wollen wir dieses Unterfangen auf einen späteren Zeitpunkt verschieben.

verständnis als Gottes Werkzeug beschreibt diese Selbstverortung besonders eindrücklich. Auch die pantheistischen Narrative griechischer Mythologie fallen hierunter.

Die Nächstenliebe bietet sich auch hier an, um die Flussrichtung zu verdeutlichen und Prozesse wechselseitiger Bewährung nachzuzeichnen. Der Akt der Nächstenliebe ist ausgeschlossen von der stiftenden Einheit; es handelt sich um eine Realisierung der Weltgabe in abschließender Selbst-Überwindung. Das Realisieren eines Paradieses auf Erden, in dem es *qua* Zielzustand keiner Nächstenliebe mehr gibt, da ihre Alternative nicht mehr denkbar ist, ließe sich als Beispiel anführen. Die Überwindung des Leidens im Kreislauf der Wiedergeburt ist ein noch verbreiteteres Selbstverständnis internalisierender Exklusion. Das Selbst ermöglicht „als Werkzeug“ zwar die Heiligkeit der Weltgabe, ist demnach in der Gabe mitgedacht, jedoch nicht Teil der Einheit, auf die die Gabe abzielt. Im Akt selbst nicht Teil dieser Weltgabe, sind auch unsere Vermögen nicht Teil davon. Das Ziel des Vermögens liegt in der Überwindung oder der umfassenden Transformation des Selbst. Wie auch bei der Inklusion zeigen sich die eigenen Vermögen jedoch nicht als *Aufgabe*, die eine Entscheidung verlangt, sondern als eine *Mitgabe*.

Die internalisierende Exklusion lässt auch die Affekte als etwas Äußeres erscheinen. Sie gehen von der Welt als Einheit der Gabe aus, in ihrer Realisation richten sie sich nur an uns als etwas Äußeres. Feindselige und negative Affekte erscheinen als „Geprüftwerden“, bis hin zu einer Interpretation der Bestrafung. Auch sie erscheinen vor dem Horizont ihres Sie-überwinden-Müssens und weisen auf die eigene Unzulänglichkeit als Grund der Exklusion hin. In zahlreichen Zusammenhängen stellen sie sogar die Grenze zur Heiligkeit dar, allen voran die Begierde. Die Selbsttypisierung und das religiöse Ideal klaffen in der internalisierenden Exklusion auseinander. Die Erbsünde als Erklärung negativer und sozial-feindseliger Affekte ist hier paradigmatisch.

In der Differenz zum Ideal scheidet sich die Ideal-Typik der Gemeinschaft von der Selbsttypisierung, die auf die Selbst-Überwindung hin der Exklusion begegnet. Entspräche sich diese, wäre der:die Akteur:in in die Gabe inkludiert. In wenigen Kontexten ist es zudem möglich, mit Akteur:innen der Ideal-Typik lateral vertraut zu werden, in der Begegnung mit dem Buddha oder anderen „lebenden Heilige“. Gewöhnlich beschränkt sich die laterale Vertrautheit auf andere ebenso exkludierte Akteur:innen und die Idealtypik der Gemeinschaft ist bloß repräsentiert.

Wenden wir uns im Anschluss der intersubjektiven Fremdheit und Vertrautheit der Erscheinung der Gruppe zu. Beide „prädikativen Antworten“ sind in dem Sinne Internalisierungen, in dem sie als reflexive sowie affektive Rückbesinnung auf das Selbst als ein Objekt der Gabe verstanden werden können. Otto hat dies in der Andacht beschrieben, bis in „seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte.“⁹⁵² Die „Vergeistigung“ religiöser Praxis macht dies besonders anschaulich. Eine internalisierende Response ist besonders innerhalb von institutionalisierten Mehrheitsgemeinschaften anzutreffen. Die lebensweltliche Situation einer homogenen und mehrheitlichen Gruppe „provoziert“ ein religiöses Selbstverständnis,

⁹⁵²Otto 1991, S. 13.

in dem Aspekten des vorherrschenden Typus an der Inklusion oder Exklusion wesentlich beteiligt sind. Größere Gemeinschaften „denken“ sich leichter in der gemeinsamen und passiven Abhängigkeit von der Welt. Wenn religiöse Vergemeinschaftung auf eine gemeinsame Historie einer etablierten Gemeinschaft fußt, wird damit in gemeinsamer internalisierender Abhängigkeit ebenso an die Ahnen angeschlossen. Für externalisierendes Verhalten bedarf es demgegenüber in der Gesellschaft Raum für Abweichungen, die sich in der Heterogenität und Einzigartigkeit des Individuums verkörpern. In der internalisierenden Response hat unter gewissen Umständen ein *mimetischer Nachvollzug* vorangegangener externalisierender Responses Platz, wenn beispielsweise religiöse Gründungsmomente ritualisiert nachempfunden werden. Der *handelnd-externalisierende* Anschluss an die Ahnen bleibt nur symbolisch vermittelt und ist in Folge dessen zum Wesen der Zugehörigkeit geworden. Jedoch lässt diese Konstellation deutlichen Spielraum für externalisierende Erfahrungen anderer Akteur:innen.

Der Unterschied lässt sich auch daran nachvollziehen, wie die Gemeinschaft erfahrbar wird. In gemeinsamer internalisierender Reaktion und gefühlter Passivität erscheinen positive und negative Affekte als *gruppenbezogen*. Die besondere Rolle der synchronisierten Ko-Präsenz und die inhärent geteilten räumlichen Aspekte im Verlauf einer religiösen Erfahrung lassen sich dafür anführen. Die existenziell-pathische Gabe erscheint als etwas, das *uns allen gleichermaßen* widerfährt. Wenn wir in Synchronizität auftreten, im ausdrucksstarken Gospelgesang wie auch im stillen rhythmischen Summen, beim Verbeugen und Beten sowie beim entsakralisierten Zusammensitzen des Zazens, erscheint auch die Abhängigkeit synchronisiert und in Form einer subjektunabhängigen Gesetzmäßigkeit. Das Selbst erscheint nicht als einsam konstituiert und zusammen mit anderen gruppiert; viel mehr konstituiert es sich als Individualisierung einer intrinsisch geteilten existenziellen Gegebenheit. *Der Flussrichtung in seiner konstitutionellen Abhängigkeit folgend, konstituiert sich zunächst eine religiöse Gemeinschaft, bevor ein eigenständiges religiöses Selbst entstehen kann.* Die Welt als ursprüngliches Objekt lässt uns nicht in der jeweiligen biografischen Individualität erscheinen, sondern in unserer allgemeineren Typik.

Dieser Durchgang durch die Gemeinsamkeit der Abhängigkeit hat einen eklatanten Einfluss darauf, wie sich Affekte der Zuneigung und Ablehnung innerhalb der religiösen Akteur:innen gegenüber der *in-group* und *out-group* konstituieren. Auch hier der internalisierenden Flussrichtung folgend, sind die Welt und die darauf zurückzuführende gemeinsame Typik die Voraussetzung für jede Form affektiver Expression. Aufkommende negative sowie feindselige Affekte werden mit einem Gruppenmotiv unterlegt. Motive des Ausschlusses oder der Vernichtung reagieren auf einen vermeintlichen Sachverhalt, der nicht mich allein, sondern die Gruppe in ihrer existenziellen Grundlage als Ganzes bedroht. Auch bestrafendes und zurechtweisendes Verhalten konstituiert sich vor der Gruppe als ursprüngliches affektives Objekt, da der gemeinsame Handlungsraum und die Einheit der Gruppe damit aufrechterhalten und gestärkt wird. Nächstenliebe und karitative Motive erscheinen vor dem Hintergrund der Gruppenabhängigkeit, insbesondere auch dann, wenn sie sich

auf Akteur:innen einer *out-group* richten. Die persönliche Handlung stellt eine singuläre Realisierung eines gemeinsamen Bedürfnisses dar, welche in der kollektiven Abhängigkeit ihren Ursprung hat. *Innerhalb internalisierender Widerfahrnisse konstituiert sich der Zwischenraum gemeinsamen Handelns in seiner Abhängigkeit von der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ermöglicht, dass wir handeln können.*

Dies meint nichts anderes, als dass bei maßgeblich internalisierender Vergemeinschaftung die Gemeinschaft die individuelle Handlungsfähigkeit begründet, indem sie einen gemeinsamen Handlungsraum zur Verfügung stellt. Wenn das ursprüngliche Objekt der Gabe die Welt ist, sei es in unserer Ausgrenzung oder in unserer Einbeziehung, dann ist der gemeinsame Handlungsraum in dieser Welt dem individuellen Ausdruck vorgängig. Hier liegt der tiefere Grund, warum „religiöse“ Affekte als gruppenbezogen erfahren werden. Denn die religiöse Gemeinschaft ermöglicht nicht nur Handlungsfähigkeit, sondern affektive Widerstände und Störungen der Handlungsfähigkeit konstituieren sich so, dass sie sich zuerst auf die Gruppe und erst danach auf mich als Teil dieser Gruppe beziehen. Ein wahrgenommener Widerstand oder eine Bedrohung bezieht sich nicht auf mich als Individuum, sondern auf die Gemeinschaft als die eigentliche Ermöglichungsbedingung der Handlung, welche durch einen negativen Affekt, widerständige Umstände oder Gewalt eingeschränkt ist. Dies schließt die Erfahrung der *abyss* Ricœurs mit ein.

Folglich wird dem Erhalt der Gruppe und der gemeinsamen Handlungsmöglichkeit in der internalisierenden Vergemeinschaftung ein höheres Gewicht beigemessen als dem Erhalt des Individuums. Dies hat Einfluss auf die Bereitschaft zu und Rationalisierungen von selbstaufopfernden und fremdopfernden Verhalten. Reagiert der:die religiöse Akteur:in auf gefühlten Widerstand mit feindseligen Affekten, dann spiegelt sich die Interdependenz zwischen Gruppenzugehörigkeit und Handlungsfähigkeit damit auch in der Relevanzhierarchie. Die Gemeinschaft wird als grundlegender als das Individuum erfahren; ein erhöhtes Potenzial zur selbstgefährdenden Gewalt ist die Folge. Reagiert der:die Akteur:in mit affirmativen und freundlichen Affekten auf erfahrenen Widerstand, ist die eigene Zurücknahme der Handlungsmöglichkeit für den Erhalt des Handlungsraums eine naheliegende Charakterisierung. Es handelt sich hier um Affekte, die aufgrund der internalisierenden Vergemeinschaftung als gruppenbezogen erfahren werden. So wie es kein „freies“ Bewusstsein gibt, gibt es auch keine „freien“ Affekte, nur Affekte *von* etwas. Diese sind, wie auch das Bewusstsein, weder Voraussetzung noch Folge des Widerfahrnis eines Aktvollzugs, sondern realisieren sich im handelnden Widerfahren; sie sind ko-konstitutiv. *Im Aktvollzug internalisierender Vergemeinschaftung wird der gemeinsame Handlungsraum als Ermöglichungsbedingung erfahrbar, in der sich das Selbst als dessen handlungsbefähigter Teil realisiert. Dies inkludiert Aktsponantität und die affektiven Horizonte der Erfahrung, auf die immer nur von der Gesamtheit des Widerfahrnis zurückgeschlossen werden kann.*

(4) Die externalisierenden Response eines attributiven Selbst: Wenden wir uns nun der *externalisierenden Response* zu, als dem gegenüberliegenden Fluchtpunkt unserer responsiven Achse. Auch hier schauen wir mit Nishida auf den Denkort und den

individuellen Fundierungsanspruch des Bewusstseins, bevor wir uns der Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit zuwenden. Mit dem *attributiven Selbst* zielen wir auf das Selbstverständnis, in dem bei Nishida das Subjekt eine starke Rolle einnimmt. Hier steht nicht das reflexiv-kontemplative Vermögen der Urteilsallgemeinheit im Mittelpunkt, sondern die Welt vor dem Horizont des Wollens und Begehrens. Das ursprüngliche Objekt der Gabe ist das Selbst, aus dem die Welt zwar nicht hervorgeht, sich jedoch in ihrer ursprünglichen Abhängigkeit vom Selbst verstehen lässt. Die Flussrichtung verweist auf die konstitutionelle Abhängigkeit der Welt vom Selbst. Der:die soziale Akteur:in verhält sich externalisierend *in* die Welt. Das Ergebnis eines attributiven Selbstverständnisses bedeutet demnach, dass die Welt der Fundierung *hinzukommt* und nachgelagert ist. Die Response, als Nachgängiges und Immer-schon-zu-Spätes, ist maßgeblich auf die Welt gerichtet. Was wir in der internalisierenden Response an der *Urteilsallgemeinheit* und ihrer Gegenstands-Logik veranschaulicht haben, hat sein externalisierendes Pendant in der Selbstbewusstseinsallgemeinheit.

Das urteilende Selbst hat in der Urteilsallgemeinheit keinen Platz und bedarf einer umgreifenden Allgemeinheit. Diese ist von Nishida in der *Selbstbewusstseinsallgemeinheit* gefasst.⁹⁵³ Das Verhältnis zwischen den „Allgemeinheiten“ muss als innerlich-konkret und äußerlich-abstrakt verstanden werden.⁹⁵⁴ In der Urteilsallgemeinheit sind Wissen und Gesetze konkret, das denkende Selbstbewusstsein hingegen als theoretisches Selbst abstrakt. In der umfassenden Selbstbewusstseinsallgemeinheit ist das Selbstbewusstsein selbst begründend; dessen Willen, die Tätigkeit und der Akt sind konkret. Der Inhalt der Urteilsallgemeinheit ist hingegen als „bloß gedachtes Wissen“ abstrakt.⁹⁵⁵ Hier fühlen wir uns nicht ganz zu Unrecht an das ordnungskonstituierende Außerordentliche erinnert. Für unsere Analyse der Response folgt daraus, dass das Erlebnis-Subjekt der externalisierenden Response als Einzelnes auftritt und als individuelles Selbst in seinem Expressions- und Transformationsvermögen auf die Welt hin orientiert ist. Und wie wir in der internalisierenden Response dem Selbstbewusstsein nicht gerecht werden konnten, so kann in der externalisierenden Response die Dingwelt als bloß Denkbare nicht erfasst werden.

Der existenziell-fundierende Fluss des *attributiven Selbst* lässt nicht die Potenzialität, sondern die Spontanität und Individualität in seiner Vereinzelung auftauchen: „Und ein Wollendes, ein willensmäßiges Selbst, das im Selbstbewußtseinsallgemeinen seinen Ort hat, entspricht dem Einzelsein, welches Subjekt des Urteils, aber nicht Prädikat sein kann.“⁹⁵⁶ Um die Analogie und unseren Anschluss an die religiöse Response ein wenig zu verdeutlichen, wollen wir Nishidas Verknüpfung von *Einzelnem und Ganzem* näher

⁹⁵³ Die dritte Allgemeinheit, welche die Ideen fasst, fällt aufgrund der *sozialtopologischen Epoché* aus dem Themenfeld der Arbeit. Eine verstehende Response ließe sich hier nachzeichnen, welche den Mythos und den Kult in seiner Idealität zum Thema hat. Da wir darin das Selbstbewusstsein als Thema transzendieren, hätten wir damit auch das Phänomen der Vergemeinschaftung verlassen und den Bereich der Kultur bzw. des bloßen Wissens betreten.

⁹⁵⁴ Nishida 1943, S. 58.

⁹⁵⁵ Ebd., S. 62.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 64.

betrachten. Die Gegenüberstellung von Einzelem und Ganzen ist an zahlreichen Stellen in Nishidas Werk zu finden und eng mit seinem Verständnis von paradoxer Selbstwidersprüchlichkeit verknüpft. Es handelt sich um einen überaus weiten Rahmen, dem wir hier habhaft werden. „Externalisierendes“ Begehren und „internalisierendes“ Verstehen sind davon nicht ausgenommen. Für das Verstehen ist die nötige Vorarbeit des Verhältnisses schon geschaffen: In der existenziellen Gabe erscheint das Ganze hier als ursprünglich-fundierend, es expliziert sich im oder am einzelnen Subjekt. Dies hatten wir damit veranschaulicht, dass das Selbst als exkludiertes Objekt fungiert oder dessen Vermögensapparat in seiner Potenzialität zu verstehen ist und das Ganze *am* Selbst zur Welt kommt, ohne das Selbst damit zum Grund zu machen. Es ist ein Ausdruck oder eine Selbstüberwindung hin zur „heiligen“ Typik. Bei dem Begehren verhält es sich umgekehrt. Das Einzelne, also das individuelle Erfahrungssubjekt, ist Ausdruck des Ganzen. Das Selbst, unabhängig von seiner Inklusion oder Exklusion, ist Teil des Gabe-Aktes und Modus seiner Realisation. Nishida bestimmt das Verhältnis innerhalb der Selbstbewusstseinsallgemeinheit daher als ein Einzelnes (individuelles Subjekt), welche das Ganze (der Welt als Objekt existenzieller Gabe) in sich selbst (kreativ und aktvollziehend) ausdrückt.⁹⁵⁷

Der eklatante Unterschied zum ästhetischen oder psychologisierten Verständnis von Begehren ist hier augenscheinlich. Begehren meint bei Nishida nicht, dass wir ein spezifisches Ganzes nur auf die Erfüllung individuell-privater Bedürfnisse hin verstehen. Die begehrende Liebe bietet sich hier als Beispiel an. Denn die Geliebte kommt nur in ihrer Realisation im Liebesakt zum Ausdruck, unabhängig davon, ob es sich um romantisch unerfüllte, erfüllte platonische oder erotische Liebe handelt. Sie wird im Begehren nicht auf ihr Wesen hin betrachtet, sondern realisiert sich in ihrer Abhängigkeit ausgehend vom begehrenden Zugriff. Demgegenüber ist in Nishidas Verständnis von Begehren die begehrende Liebe weiterhin auf das Ganze ausgerichtet. Begehrende Liebe würde im Willen das Liebes-Ganze ausdrücken, von dem das Objekt der Liebe nur ein Teil ist.

Wenn hier von religiösem Begehren die Rede ist, dann handelt es sich nicht um das Begehren nach religiösen Erfahrungen oder das Begehren als Selbstranzendierung in eigener Heiligkeit. Die externalisierende Response meint demgegenüber, ausgehend von der „begehrenden“ Selbstbewusstseinsallgemeinheit, dass der Antrieb und der Wille als fundierendes Moment existenzieller Gabe der notwendige „Durchgangsort“ der existenziellen Gabe sind. Die existenzielle Flussrichtung ist (vom Entzug des Transzendenten) durch das Selbst auf die Welt hin gerichtet, das einzelne Selbst drückt das Ganze aus. Auch hier ist das Verhältnis in der Perspektivtotalisierung gut getroffen. Nur wird das Selbstbild hier nicht als Typus in seiner Potenzialität thematisch, sondern ist in seinem vermögenden und vollziehenden Anteil lebendig erfahrbar. Der rauschhaft ekstatische Tanz, sexualisierte Praktiken und Formen der Selbstbemächtigung bis hin zur öffentlichen Selbstkasteiung sind hier paradigmatisch.

Mit dem Selbst als ursprüngliches Objekt im Modus einer *externalisierenden* Response

⁹⁵⁷Vgl. Nishida 1999, S. 251: „Dort, wo das Einzelne das Ganze in sich selbst ausdrückt, ist es begehren.“

spielt die Spontanität in der Initiierung des Widerfahrnisses eine wesentliche Rolle. Die Vereinzelung meint demnach nicht eine erlebte Einsamkeit, sondern die Abhängigkeit von dem, was mich von anderen unterscheidet. Die Gemeinschaft kann durchaus Thema oder reflexiver Grund sein, warum das Verhalten initiiert wird. Es bewähren sich Formen nur lockerer Koordination in der Beteiligung, Zusammenkünfte finden in der Öffentlichkeit statt oder stellen einen inhaltlichen oder architektonischen Bezug zum Außen her. Individualisierte und ungeplante Rollenübernahme zeugen von offenen und konkreativen Ritualen. Jede Form der Interaktion und Koordination, die sich als Entscheidung des:der sozialen Akteur:in und Ausdruck deren Freiheit darstellt, unterstreicht eine externalisierende Response. Dies geht über die Versammlung selbst als umfassendes Widerfahrnis hinaus. Auch bewusste Vorbereitungen auf die religiöse Erfahrung wie die Waschung, das Anzünden von Kerzen sowie das aktive Zugehen auf andere Gläubige (und Nicht-Gläubige) als Akt des Zusammenkommens werden zum Teil des Widerfahrnisses. Auch An- und Abreise können aufgrund der jeweiligen Infrastruktur zum konstitutiven Teil des religiösen Widerfahrnisses werden, paradigmatisch an der Pilgerfahrt.⁹⁵⁸

Diese initiierende Qualität wirkt sich nicht nur auf das Selbstverständnis aus. Die Konstitution der Gemeinschaft als Sinn-Gemeinschaft ist davon ebenso betroffen: Die gemeinsame Gegebenheit kann sich in individuellen Handlungen verwirklichen, die ausdrücklich als Entscheidung für den Glauben und die Gemeinschaft dargestellt werden, am häufigsten durch ein Glaubensbekenntnis oder einen Übergangsritus in die religiöse Gemeinschaft. In Schutz- und Verteidigungsaffekten gegenüber der Gruppe drückt sich Externalisierung ebenso aus, so ist z. B. in der Konfrontation mit Blasphemie oder im Leben im Martyrium die Entrüstung, die Wut und das Festhalten-bis-zum-Schluss Teil der „Erfüllung“ der Zugehörigkeit. Darüber hinaus kann sich die Gemeinschaft selbst in der säkularen Welt projizieren, im abrahamitischen Kontext vor allem durch Solidarität mit den Armen, durch die protestantische Arbeitsethik und durch das Auftreten als vorbildlicher Bürger in zwischenmenschlichen Interaktionen, wodurch die Gemeinschaft, als „systemische Akteurin“, Sozialkapital aufbaut.⁹⁵⁹ Die hanebüchene Rationalisierung der Religion als notwendige Grundlage für moralische Prinzipien lässt sich mit dieser externalisierenden Vergemeinschaftung bis in die Ethik denken.

Wie schon für die internalisierende Response wollen wir auch hier zwischen dem inkludierenden und exkludierenden Pathos unterscheiden, um das Spektrum des religiösen Widerfahrnisses abzubilden. Rudolf Ottos Beschreibung bietet auch dafür konkrete Anschlusspunkte: Die „Verzückung und Ekstase“ als (4.1) *externalisierende Inklusion* steht der „dämonischen Besessenheit“ als (4.2) *externalisierende Exklusion* entgegen.

(4.1) Greifen wir auch für die *externalisierende Inklusion* auf das Vermögen der Nächstenliebe und feindselige wie negative Affekte als Beispiele zurück, um den Unterschied zu verdeutlichen. In der Verzückung und Ekstase ist das Selbst attributiv, da es in seinem einzigartigen Ausdruck wesentlich Anteil an der Gabe hat. In der externalisierenden Ekstase

⁹⁵⁸Vgl. Harfensteller 2023.

⁹⁵⁹Vgl. Kippenberg 2013.

freuen wir uns nicht einfach über die Gabe – die Ekstase selbst markiert den Durchbruchsort. Die internalisierende Response war dadurch charakterisiert, dass die Vermögen und die Typik als fertiger Besitz erschienen, als „gemeinsame Habe“ des Potenzials-zu-Etwas; Nächstenliebe ist Ergebnis der Gabe und „heiliger“ Teil des Selbst. Innerhalb der Externalisierung sind Vermögen wie die Nächstenliebe jedoch als Auf-Gabe zu verstehen. Da das Ganze *durch* das Einzelne wirksam wird, ist das religiöse Subjekt mehr als nur ein Träger von Möglichkeiten. Die Entscheidung zum Vollzug wird zum wesentlichen Moment. In der Freiheit, sich auch dagegen entscheiden zu können, hängt die Gabe nicht mehr von etwas Prädikativen oder Typischen an dem Erfahrungssubjekt ab. Es realisiert die Gabe in seinem *Vollzug* der Nächstenliebe und vollzieht damit auch die religiöse Gemeinschaft als Ganzes. Das individuelle Selbst, seine Vermögen und seine Affekte sind aktiver Teil der Verwirklichung.

Der Akt der Nächstenliebe wird damit zu einer Form der Mitarbeit, zu einer aktiven Beteiligung des Selbst. Die Inklusion kann hier in zwei Weisen von der eigenen Beteiligung abhängen. Entweder hängt *meine* Inklusion von der Gabe ab, wodurch die Freiheit einer Entscheidung gegen die Nächstenliebe in meine Exklusion münden würde. Narrative eines exklusiven Nachlebens, welche das weltliche Leben als prüfende Bestätigung der Inklusion zum Thema haben, verweisen deutlich auf diese Form. Oder die inkludierende Gabe hängt vom eigenen Anteil in der Nächstenliebe ab. Bei einer Entscheidung gegen die Nächstenliebe ist das existenzielle Fundament in seiner Gesamtheit in Gefahr. Hier melden sich apokalyptische Narrative zu Wort, welche die Realisation der Gabe von einer kollektiven Anteilnahme in der freien Entscheidung jedes:jeder Einzelnen begründen. In beiden Formen kommt es auf die *Entscheidung* des Selbst an, was dem geläufigen Verständnis von „Performativität“ spürbar entgegenkommt.

Diese Konstellation lässt sich auch am affektiven Horizont der Erfahrung nachzeichnen. Feindselige und negative Affekte stellen sich als Aufforderungen dar, zu denen sich responsiv verhalten werden muss. Im Nachkommen oder Unterdrücken dieser, also in der Freiheit zur Entscheidung, wird die Einheit der Gabe realisiert oder sichergestellt. Dabei wird neben den Affekten auch das Selbst in seinem Wesen instrumentell erfahrbare. An dieser individuellen Instrumentalität lässt sich der Gruppentypus einer externalisierenden Response von dem einer internalisierenden Response unterscheiden.

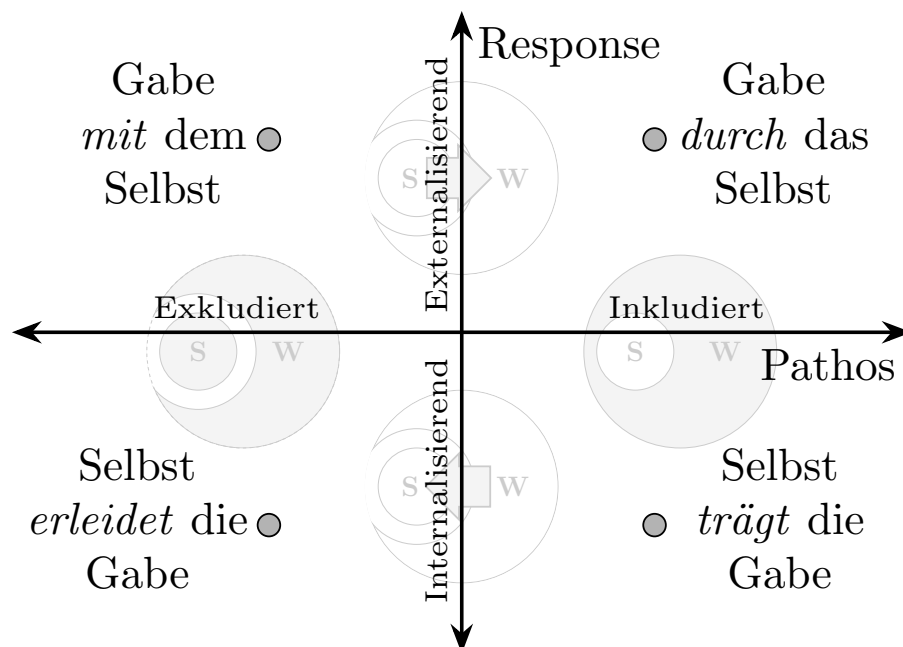
(4.2) Die externalisierende Response einer pathischen Exklusion zeichnet sich durch die größte Vielfalt an Selbstverständnissen aus. Als dämonische Besessenheit „erleiden“ Akteur:innen diese; das existenzielle Fundament wird im eigenen Ausschluss spürbar. Die Nächstenliebe als Aufgabe kann auch hier in zwei Weisen erfahrbare werden. Eine Überwindung der Exklusion kann sich in der Entscheidung zur Nächstenliebe ankündigen. Aber auch Erfahrungen des Zweifels und der *intrusive thoughts*, dass der subjektive Mangel der Nächstenliebe Grund für meine erfahrene Exklusion ist, scheinen die externalisierende Exklusion gut zu veranschaulichen. Zur Sünde oder dem Leiden im weltlichen Leben verdammt, ist der Akt der Nächstenliebe das Moment der Transformation, in dem die

Inklusion mit der Überwindung des Selbst übereinkommt. Anders als bei der Internalisierung strebt jedoch die Nächstenliebe nicht auch ihre eigene Überwindung an. Sie ist Zwischenschritt durch das Selbst auf die Welt hin, welcher jedes Selbst auf seine Inklusion und damit wesentlich auf die Entscheidung zur Selbst-Überwindung hin motiviert. Zahlreiche buddhistische Traditionen bieten sich zur Verdeutlichung an. Die Buddha-Natur waltet in jedem Wesen, aber die Befreiung von der relativen Wirklichkeit gründet in der Freiheit einer eigenen Entscheidung.

Auch in der *externalisierenden Exklusion* erscheinen feindselige und negative Affekte als Modi der Aufforderung. Dies geschieht entweder als Grund für den Ausschluss und als Aufforderung zur Überwindung oder als Möglichkeit, im Akt die Inklusion zu erlangen. Auch hier zielt der Affekt nicht auf das Wesen des Selbst, sondern auf die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich zu entscheiden. Aufgrund der Rolle der freien Entscheidung spielt gegenüber der internalisierenden Response der Gruppentypus eine nachgeordnete Rolle. Das Augenmerk liegt auf der Selbst-Typisierung im Entwurf und Verlauf des Verhaltens. Theweileits Analysen zum Selbstverständnis des Rechtsterroristen Anders Breivik sind hier paradigmatisch, die auch an religiöser Selbst-Typisierung nicht mangeln.⁹⁶⁰

Nehmen wir beide Formen der Response zusammen, komplettiert sich unser pathisch-responsives Feld religiöser Selbstverortung. Dadurch können vier Bereiche ausgewiesen werden, welche das Verhältnis des Selbst zur existenziellen Gabe abbilden:

Abbildung 3.7: Koordinatensystem religiöser Gabe



⁹⁶⁰Vgl. Theweileit 2015.

Wenn wir uns die möglichen Beispiele in diesem Feld religiöser Selbstverortung vor Augen führen, wird ein Unterschied zur Internalisierung besonders anschaulich. Die Verortung aufgrund einer externalisierenden Response scheint im Zusammenhang mit „radikaleren“ Formen der Hingabe wie auch extremer Gewalt zu korrelieren. In der Ursprünglichkeit des Selbst erklärt sich eine Vielzahl radikaler Ausdrucksformen, welche nur einen minimalen gemeinschaftlichen Aspekt am Horizont benötigen. Besonders als Reaktion auf ein exkludierendes Pathos können sie als Akt aktiver Reue und projizierter Selbstkasteiung in Attentaten oder Anschlägen gesellschaftliche Tragweite erfahren. Gerade im Fall des *homegrown terrorism* liegt die Einschätzung nahe, dass der Wunsch einer fundierenden Inklusion durch alltäglich erlebte Exklusion von der Mehrheitsgesellschaft gefördert wird. Die gesellschaftliche Gefährdung aufgrund religiöser Radikalisierung findet in der normativen Homogenität der Gemeinschaft ihren Grund. Die Externalisierung pathischer Inklusion hat bei ähnlicher Radikalität des Akts eine andere Widerfahrnis-Struktur und verweist auf andere gesellschaftliche Voraussetzungen. Als ein Wirken Gottes durch mich, als Reinigung der heiligen Einheit oder als Berufung zur Verteidigung des Heiligen werden extreme Mittel rechtfertigbar. Jedoch bedarf es zur Rechtfertigung der Mittel eine bestehende oder imaginierte Gemeinschaft als Quell des Anspruchs.

Mit der Internalisierung und Externalisierung haben wir die Fluchtpunkte unserer Achse der horizontalen Gabe bestimmt. Daran anschließend soll zum Abschluss noch ein scheinbar paradoxes Verhältnis zwischen unserem Strukturierungsvorschlag und dem Verlauf der Aufmerksamkeit unser Thema sein. Denn innerhalb der Internalisierung drückt sich ein „äußeres“ Ganzes aus, welches an und durch das Selbst wirkt. Und bei der Externalisierung ist am Grund das Selbst der „innere“ Durchbruchsort der Fundierung existenzieller Gabe. Für unsere Unterscheidung zwischen Internalisierung und Externalisierung war die Grenzzone zwischen Selbst und Welt der Ausgangspunkt unserer responsiven Unterscheidung. Doch das jeweilige Substitut des Pathos scheint darüber hinauszuschießen. Hier zeigt sich ein scheinbar widersprüchliches Verhältnis zwischen „Innen“ und „Außen“ des Selbst, wodurch der Ort der vertikalen Gabe (drinnen-draußen) der Richtung der horizontalen Gabe (hinein-hinaus) gegenübergestellt wird. In der Antwort wird das Pathos entgegengesetzt zur Richtung der Aufmerksamkeit verortet. Wie kann das sein, wenn sich Pathos und Response doch zueinander verhalten?

Hier handelt es sich um eine Verwechslung des Pathos mit dessen Substitut, das den erlebten „Inhalt“ bildet. Das „inhaltliche“ Ergebnis religiöser Verortung folgt der fundierenden Flussrichtung aus der Response. Das Pathos ist nicht Ausgangspunkt für die „innere Struktur“ des Widerfahrnis, es bleibt immer auf das Ergebnis einer responsiven Rückbestimmung angewiesen. Wir erinnern daran, dass Pathos und Response, wie wir im Kapitel *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens* gezeigt haben, in methodischer Parallelität zur *Intentionalität* zu verstehen sind. *Wenn wir hier das pathische Substitut bestimmen, stellt es sich nicht als intentionaler Zielort, sondern als intentionaler Ursprungsort dar.* Nicht die äußere Welt oder das innere Wesen des

Selbst „ist“ das Pathos, denn das Pathos allein „ist“ nichts. Erst in der Diastase von Pathos und Response wird etwas zum Bewusstsein von etwas. Der berühmte phänomenologische Leitspruch lässt sich hier produktiv umkehren: Erst, wenn wir die „Entbergung“ des Widerfahrnisses in seiner Gesamtheit sehen, taucht die Intentionalität auf. Unsere Vertrautheit mit der Phänomenologie ist demnach der Grund für das scheinbar paradoxe Verhältnis. In methodisch-struktureller Unterscheidung von intentionaler Analyse und responsiver Analyse löst sich das paradox erscheinende Verhältnis auf. Zu guter Letzt wollen wir noch einmal auf die Grenzen unseres phänomenologischen Arbeitsmaterials hinweisen. Denn die Gründe für religiöse Vergemeinschaftung sind freilich vielfältiger, als wir es mit der Performativität gemeinsamer Erfahrungen nachzeichnen können. Die vermittelten Inhalte religiöser Praxis beeinflussen in nicht wenigen Fällen, ob oder wie reagiert wird, was als möglich und nötig erscheint, und wie sich dies in Zusammenkünften erklären lässt. Hier kann nur eine hermeneutische Analyse religiöser Überzeugungen – welche die Religionsphänomenologie ohnehin dominiert – Klarheit schaffen. Dies wollen wir weitaus befähigteren Denker:innen überlassen, die auch in unserer „Ableitung“ von den Inhalten auf die Performativität schon zu Wort gekommen sind. Wir verlassen uns auf die methodische Phänomenologie als intrinsisch arbeitsteiliges Vorhaben. Und darüber hinaus bieten sich zahllose Anknüpfungs- und Aufnahmepunkte anderer philosophischer Strömungen an. Um dies zu explizieren, versuchen wir uns an einem weiteren Exkurs, welcher einen alternativen Beschreibungszugang zu unserem pathisch-responsiven Feld religiöser Selbstverortung bietet. Als *Exkurs* wechseln wir auch hier – wie schon im Kapitel *Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders* – in eine essayistische Form des Philosophierens. Die im Titel vorkommenden Schlagwörter finden auch darin eine Gemeinsamkeit, dass sich der Autor diesem Themenkomplex im Bewusstsein seiner methodischen Beschränkungen phänomenologisch nähert – und nicht als Spezialist für „Oriental Studies“.

3.6 Exkurs: Zwischen Orient und Okzident. Mittlerer Weg, Aussagenlogik, Ontologie und Moral

Im Folgenden werden wir, im doppelten Ausgriff aus unserem Themenfeld, zwei Anknüpfungspunkte an unsere Theorie religiös-performativer Vergemeinschaftung anbieten. Zum einen sollen damit inhaltliche Überzeugungen buddhistischen Glaubens nicht nur als Arbeitsmaterial erscheinen, sondern in erster Linie als philosophisch-metaphysische Erkenntnis mitauftauchen. Dies ermöglicht einen Anschluss an unterschiedliche Positionen innerhalb der Philosophiegeschichte. Zum anderen werden wir uns einiger aussagenlogischer Formulierungen bedienen, um die beiden Achsen der religiösen Gabe auch für die Philosoph:innen zu öffnen, welche sich innerhalb der Phänomenologie weniger zuhause fühlen. Der bescheidene Autor ist mit beiden hier vorgeschlagenen Ausgriffen nur bedingt vertraut. Damit sind die Leser:innen zu einer besonders kritischen Auseinandersetzung mit diesem Exkurs eingeladen.

In der Gegenüberstellung von prädikativer und attributiver Selbstgebung in der Response haben wir stillschweigend ein zentrales buddhistisches Paradigma reproduziert. In westlicher Aufnahme häufig nur argumentativ anzutreffen, stellt der *Mittlere Weg* im Buddhismus gerade nicht ein Argument für den Status Quo einer konservativen Position „zwischen“ zwei scheinbar gegenläufigen progressiven Überzeugungen dar. Eine der grundlegendsten Denkströmungen des Mahāyāna-Buddhismus ist die *Mādhyamaka*-Lehre (Mittlerer Weg), welche auf den Denker Nāgārjuna zurückgeführt wird. Nach diesem sind vier Positionen bezüglich der Quelle des Leidens zu vermeiden: „Some say suffering is self-produced, or produced from another or from both. Or that it arises without a cause. It is not the kind of thing to be produced.“⁹⁶¹ Er macht deutlich, dass Leiden in keiner Abhängigkeit vom Selbst oder von Dingen außerhalb des Selbst steht. Daraufhin stellt er klar, dass damit auch Anspruch, das Leid in einer dieser vier Weisen, also im Selbst oder der Welt, zu fundieren, nicht erfüllbar ist: „Not only does suffering not exist in any of the fourfold ways: No external entity exists in any of the fourfold ways.“⁹⁶² Dies scheint unsere Theorie der doppelten Gabe spürbar ins Wanken zu bringen, da wir die religiöse Erfahrung ja im Sinne von expliziten Fundierungsansprüchen der Welt und des Selbst vorgestellt haben. Der Mittlere Weg lässt sich hier als Nullpunkt auf dem Graphen nachvollziehen, der eine eigene Charakterisierung bedarf. Im Folgenden wollen wir die Kritik Nāgārjunas mittels einer aussagenlogischen Abkürzung nachvollziehen, um unsere Leerstelle zu füllen und dem Nullpunkt des Koordinatensystems einen Inhalt zu geben.

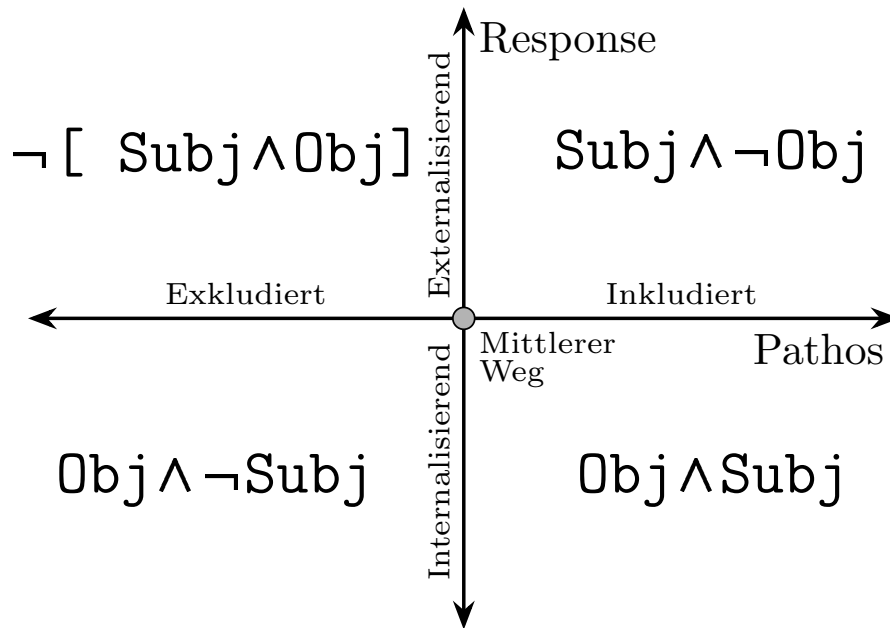
Die vier irrigen Annahmen, welche den Mittleren Weg als einzige Alternative übrig lassen, können wie folgt dargestellt werden: Existenz ist ausschließlich subjektiv ($\text{Subj} \wedge \neg \text{Obj}$), sie ist ausschließlich objektiv ($\text{Obj} \wedge \neg \text{Subj}$), sie ist sowohl objektiv als auch subjektiv ($\text{Obj} \wedge \text{Subj}$) oder weder subjektiv noch objektiv ($\neg [\text{Subj} \wedge \text{Obj}]$). Diese vier Annahmen weisen eine nicht unbeträchtliche Ähnlichkeit mit unserer Unterscheidung existenzieller Fundierung auf. Wenn wir hier die existenzielle Grundlegung des Objektiven mit der Welt begreifen und *vice versa* die Subjektivität mit dem Selbst identifizieren, lassen sich die vier irrigen Positionen auf die existenzielle Fundierung projizieren:

Im Falle einer internalisierenden Response geht der Fundierungsanspruch von der Welt aus, was dazu führt, dass das „Objektive“ bejaht bleibt. Ist das Selbst inkludiert und Teil der Fundierung, steht es neben dem Objektiven ($\text{Obj} \wedge \text{Subj}$). Ist es hingegen exkludiert, lässt sich die Gabe der Existenz nicht vom Selbst her denken ($\text{Obj} \wedge \neg \text{Subj}$). In der externalisierenden Response ist die Gabe vom Selbst her charakterisiert und negiert die Welt in ihrer existenziellen Fundierung. Der Aktcharakter in seiner Spontanität, durch den sich die externalisierende Response auszeichnet, geht innerhalb der hier angesetzten aussagenlogischen Vereinfachung jedoch verloren. Von dem Selbst ausgehend und in der Gabe inkludiert, hat die Existenz der Welt aus sich heraus keinen eigenen Fundierungsanspruch, das Selbst ist *Träger:in* der Gabe ($\text{Subj} \wedge \neg \text{Obj}$). In Exklusion gegeben und vom Selbst her gedacht, geht die Existenz weder auf das Subjektive noch auf das Objektive der Welt

⁹⁶¹Nagarjuna zit. nach Garfield 1995, S. 33.

⁹⁶²Ebd., S. 34.

Abbildung 3.8: Aussagenlogische Koordinatensystem religiöser Gabe



zurück ($\neg[\text{Subj} \wedge \text{Obj}]$). Als metaphysische Grundlegung ist diese Gegenüberstellung nicht nur auf die religiöse Erfahrung begrenzt. Auch unterschiedliche philosophische Denktraditionen lassen sich den Annahmen, die Nāgārjuna als irrig ausweist, zuordnen. Dabei wollen wir nicht unterstellen, dass die religiöse Erfahrung als Quelle der philosophischen Überzeugungen angesehen werden könne. Die Zuordnung ist rein veranschaulichender Natur. Mögliche biografische Korrelationen bleiben auf den:die jeweilige:n Vertreter:in einer Denkströmung beschränkt und rein zufällig.

Eine externalisierende Response auf ein exkludierendes Pathos ($\neg[\text{Subj} \wedge \text{Obj}]$) wird im *Nihilismus* paradigmatisch. Die charakteristische Absprache einer belastbaren Sinnfundierung führte sogar dazu, dass dieser aus religiöser Perspektive als Spottbegriff für Atheist:innen genutzt wird.⁹⁶³ Eine responsiv-externalisierende Spielart, die aber in der Gabe inkludierend ist ($\text{Subj} \wedge \neg \text{Obj}$), lässt sich an den meisten Varianten des *Existentialismus* nachvollziehen. Mit dem Fokus auf die eigene Freiheit und den subjektiven Weltzugang des Subjekts begründet sich der existenzialistische Sinn im Ausgriff in die Welt. Für beide Denktraditionen ist eine Absage an rein wesenhafte Prädikate des Menschen charakteristisch. Sie gelten als philosophisches Plädoyer zur Entscheidung und der Existenz als offene *Aufgabe*, ganz im Sinne unserer Darstellung der externalisierenden Response. Wird die pathische Exklusion internalisiert ($\text{Obj} \wedge \neg \text{Subj}$), erscheint der *naive Realismus* in seiner philosophischen Entsprechung, auch wenn es sich hier um eine stärker erkenntnistheoretische Position handelt. In der prognostizierten Deckungsgleichheit von Sinngebung durch das Selbst und dem Sein der Welt, welches auf das Sein des Selbst in der Welt zurückgeführt werden kann, lässt jenes sich hier als ontologische Überlegung engführen, welche die Subjektivität des Selbst

⁹⁶³ Als ontologischer Nihilismus sollte dieses substanzielle Nichts jedoch nicht mit dem absoluten Nichts im Sinne Nishida Kitarōs verwechselt werden.

als Faktor negiert. Eine responsive Internalisierung inkludierter Gabe findet sich besonders innerhalb von philosophischen Gesellschaftskonzepten, wie sie im frühen Humanismus ausformuliert wurden (Obj $\wedge$ Subj). Das menschliche Sein ist hier maßgeblicher Faktor der Sinnfundierung in Auseinandersetzung mit der Welt. Die Darstellung der menschlichen Vermögen als *Potenzial* bzw. Qualität, welche sich in diesen Denktraditionen wiederfinden, spiegelt sich in unserer Charakterisierung einer religiösen Internalisierung. Diese durchaus breitpinselige Zuordnung, so könnte man einwerfen, hat durchaus etwas Gewaltsames an sich. Diese Parallelen sagen weniger über die Philosophiegeschichte als über die These existenzieller Fundierung in religiösen Erfahrungen aus. Denn allen hier vorgestellten Strömungen ist gemein, dass aus dem Verhältnis von Ontologischem zu Ontischen eine moralische Position abgeleitet werden kann, wurde und wird. In dem Rückbezug zur Lebenswelt als Wirkwelt, als *working life*⁹⁶⁴, ist auch die Sinnprovinz des Religiösen an das alltägliche Handeln zurückgebunden. Sicherlich ist das Religiöse als Sinnprovinz aus einer anderen problematisch-paradigmatischen Erfahrung heraus geboren als die jeweiligen philosophischen Strömungen. Denn nur wenige finden auf ihrem Sterbebett zu Nietzsche oder Rawls. Doch die konvergente Entwicklung zwischen unterschiedlichen Bereichen der Sinngenese und die Funktionsverschiebungen innerhalb kulturellen Fortschritts, welche hier möglicherweise wirksam werden, sind in der *Krisis-Schrift* Husserls konzeptionell schon vorbereitet. Diesen Gedanken wollen wir an anderer Stelle weiterführen. Zum Abschluss des Exkurses soll der Mittelpunkt unseres existentialistischen Koordinatensystems noch ein wenig genauer bestimmt werden.

Ein weiteres Mal muss darauf hingewiesen werden, dass wir hier gar nicht versuchen der Tiefe Nishida Kitarōs Gedanken oder der buddhistischen Lehre des Mittleren Weges gerecht zu werden. Dieser Exkurs dient lediglich als Hinweis und Ansporn zur weiteren Auseinandersetzung. Was deutlich wird, ist, dass weder die buddhistische Denktradition noch deren japanische Aufnahme im Zen einfach in tradierte westliche Denktraditionen aufzugehen drohen. Mit unserer Herleitung durch den Denker Nāgārjuna ist schon deutlich geworden, dass grundlegende Gegenüberstellungen der jüngeren westlichen Philosophie außerhalb Europas vorgedacht und als irrig abgelehnt wurden. Die radikale Selbstwidersprüchlichkeit des *Absoluten Nichts*, welches im Sinne Nishidas vor dem Ja oder Nein, der Differenz und der Einheit einer ontologischen Begründung fungiert, markiert nicht nur den blinden Fleck westlicher Ontologie, sondern ebenso den Nullpunkt unserer existenziellen Selbstverortung.

I say, therefore, that the religious self is self-determining by transcending the here and the now, by expressing the world of the absolute present, the world of the eternal past and the eternal future, within itself. And thus it possesses eternal life. It lives by being at each instant birth and death and yet no-birth and no-death. This is again the paradox of God: the world of the absolute, through its own absolute self-negation and absolute nothingness,

⁹⁶⁴Schütz 1945, S. 537.

determines itself and expresses itself within itself. The world of the absolute present thus has the form: „Because there is No Place wherein it abides, this Mind arises.“
Nishida 1987, S. 88 f.

Aufgrund dieses Hinweises auf den Mittleren Weg als Nullpunkt wird zudem deutlich, dass die Intensität der Erfahrung an dem Koordinatensystem nicht abzulesen ist. Der Grat zwischen Inklusion und Exklusion sowie zwischen Internalisierung und Externalisierung ist unabhängig davon, wie eindringlich sich die religiöse Erfahrung darstellt. Denn dann müsste dem Nullpunkt des Koordinatensystems, und damit dem Mittleren Weg ebenso wie Nishidas *radikaler Alltäglichkeit*,⁹⁶⁵ alle Intensität abgesprochen werden. Bei der Vielfalt buddhistischer Praktiken und der Eindringlichkeit zahlreicher Erfahrungsbeschreibungen meditativen Selbstverlustes wäre dies schwer evident zu machen.

Ausgehend von der Frage nach der Intensität der Erfahrung drängt sich eine weitere, nur halb ernstgemeinte Frage auf: Wenn Religion und Ontologie solch ähnliche Antworten bereithalten, warum ist dann das Gewalt- sowie Glücks-Potenzial religiöser Akteur:innen so viel größer als wir es bei philosophischen Akteur:innen finden? Denn was innerhalb der vorgestellten philosophischen Denktraditionen konkret ausformuliert ist, ließ sich ja ebenso an der religiösen Erfahrung in vergleichbarer Weise nachvollziehen. Nun kann nicht geleugnet werden, dass auch philosophische Denktraditionen Praxen der Selbst- und Fremdzerstörung motiviert haben oder zumindest Rationalisierungen für diese bereitstellten. Doch die blutige wie auch benevolente Qualität, mit der sich religiöse Akteur:innen in die Kulturgeschichte eingeschrieben haben, ist damit nicht zu vergleichen. Und dies über zahllose kulturelle Kontexte hinaus.

Warum finden die Anonymen Alkoholiker:innen⁹⁶⁶ oder Akteur:innen innerhalb des sogenannten Islamischen Staats nicht in humanistischen, existentialistischen oder gar nihilistischen Texten die Antworten, welche es ihnen ermöglicht, mit ihrer Lebenssituation umzugehen? Die religiöse Erfahrungsweise von Selbst und Welt scheint sich durch eine besondere Qualität auszuzeichnen, welche die philosophische Erfahrungsweise nicht teilt. Es scheint ein besonderes Potenzial in der religiösen Erfahrungsweise zu schlummern, welche den Sinn des Selbst und der Welt innerhalb der Lebenswelt besonders effektiv modifiziert. Der gleiche Zusammenhang lässt sich an den Großveranstaltungen nachzeichnen, welche in den totalitären Regimen jüngster Vergangenheit ausgerichtet wurden. Arendts Analysen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* machen deutlich, dass denen ein wirklichkeits-emanzipierender Vorgriff in die Zukunft innewohnt.⁹⁶⁷ Arendt beschreibt diese Emanzipation mittels eines „sechsten Sinns“. Dieser lässt alltägliche Erfahrungen immer auch durch die Brille der vermittelten Ideologie erscheinen. Dank Schütz könnten

⁹⁶⁵Nishida 1987, S. 90.

⁹⁶⁶Auch wenn ebenso soziale, kognitive und affektive Mechanismen für den Behandlungserfolg innerhalb der Anonymen Alkoholiker:innen ausgemacht werden können, sind besonders bei Akteur:innen mit starker Abhängigkeit die religiösen Kontexte des Programms zentral. Vgl. Kelly 2016.

⁹⁶⁷Arendt 2015, S. 964.

wir hieran mit Enklaven, symbolischen Verweisen oder Relevanzverschiebungen anknüpfen. Um nun nicht unserer Analyse der politischen Vergemeinschaftung vorzugreifen, blicken wir genauer auf die Folgen religiöser Erfahrungen für die alltägliche Lebenswelt.

3.7 Lebensweltliche Folgen religiöser Vergemeinschaftung

Diesem kurzen buddhistischen sowie philosophiegeschichtlichen Exkurs nicht weiter folgend, widmen wir uns den Folgen der religiösen Vergemeinschaftung für den lebensweltlichen Alltag. Nach der pathisch-responsiven Analyse religiöser Versammlungen, welche die innere Bewegung von Fremdheit und Vertrautheit zugänglich machte, bilden wir nun die rückwirkenden Transformationsprozesse in ihrer Wirkung auf die Lebenswelt ab. Wir versuchen so stückweise zu entzaubern, was wir mit Hannah Arendts „sechsten Sinn“ des ideologischen Blicks schon angedeutet haben. Wir beschäftigen uns also mit dem immer wirkenden Horizont religiöser Zugehörigkeit, welcher sich zumeist affektiv in der Lebenswelt einschreibt und unser persönliches wie gesellschaftliches Leben als *sinngebende Schlussinstanzen*⁹⁶⁸ formt. In Bezug auf den Alltag wird der Unterschied zwischen der religiösen Stiftung und der religiösen Wirkung deutlicher als bei unseren Beschreibungen innerhalb der Zusammenkunft, da der Ort der Stiftung sich vom Ort der Wirkung unterscheidet. Es sei hier an die *methodische Ebenen-Unterscheidung zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung* erinnert. Sedimentierung und Rückwirkung müssen durch die phänomenologische Deskription hindurch gehen, damit das Phänomen auf seine Weise und Struktur des Erscheinens hin beschrieben werden kann. Genau genommen handelt es sich nicht um eine parallele methodische Bewegung, sondern um eine zweite nachgelagerte Anwendung unter den gleichen methodischen Voraussetzungen. In der Vorbereitung und Analyse der religiösen Zusammenkunft sind die Grenzen des Erfahrungsraumes schon ausgelotet worden, worauf hier aufgebaut wird. Im Anschluss an diesen methodischen Durchlauf öffnen sich neue Kontexte innerhalb der Sinnprovinz des Religiösen, welche spezifischere Analysen ermöglichen. Es bricht hier schon ein Motiv der methodischen Selbstregulierung durch, welches im wiederholten Durchlaufen des Nachvollzugs von Transformationsprozessen die Übergänge und Verhältnisse kontrastreicher nachvollziehen lassen. Dies ist nicht ganz unähnlich zur Konzeption der gesamten Arbeit, welche im wiederholenden Durchlauf spezifischere Themenbereiche thematisieren lässt.

In den Folgen religiöser Vergemeinschaftung für die Lebenswelt kulminiert die bisher geleistete Vorarbeit. Unsere theoretische Vorarbeit aufgreifend, wollen wir mit den alltäglichen Folgen mit der *kompensatorischen Funktion der Sinnprovinz* beginnen. Daran schließen wir ebenso grundlegend an, indem die Rolle der *Diastase* für den lebensweltlichen Einfluss nachgezeichnet wird, und wie aufgrund dieser das Pathos und die Response im Widerfahrnis vereint sind. Ein wenig spezifischer auf die sozial-phänomenologischen Mechanismen eingehend, wird der *habituelle Wissensbesitz* insoweit bestimmt, als der Wechsel zu

⁹⁶⁸Srubar 1988, S. 247.

anderen Sinnprovinzen Teil dessen ist. Abschließend gehen wir auf die Mechanismen ein, welche in der Lebenswelt wirksam werden. Der besondere Status anderer Akteur:innen in deren Übergang zwischen den Sinnprovinzen charakterisiert diese als *Schwellensubjekte*. Im Zusammenspiel mit Typisierungen und sedimentierten Affekten können zahlreiche Eingrenzungs- und Ausgrenzungsmechanismen nachvollzogen werden, welche auf religiöse Vergemeinschaftung zurückgehen. Abschließend betrachten wir die *Relevanzverschiebung des Alltags*, welche nicht direkt an soziale Akteur:innen gebunden sind, womit wir den Bogen zur kompensatorischen Funktion der Sinnprovinzen wieder schließen.

Aufgrund der kompensatorisch-funktionalen Bestimmung der Sinnprovinzen gründet jede Sinnprovinz in einer paradigmatischen problematischen Situation. Dies schließt die religiöse Erfahrung mit ein, welche in der existenziellen Bodenlosigkeit tief an der Selbstkonstitution rüttelt. Die Welt ist in der existenziellen Gabe, mit der das Religiöse auf diese Bodenlosigkeit der sozialen Akteur:innen antwortet, mit eingefasst. Die Sinnprovinz des Religiösen stellt *in toto* eine Bewältigungsstrategie dar, welche bei erfolgreicher Transformation der existenziellen Fremdheit ein festes Fundament des Umgangs für den Alltag liefert. Es bedarf einer wirklich einschneidenden Erfahrung, welche die Sinnprovinz des Religiösen als ungeeignet erscheinen lässt und deren lebensweltliche Bewältigung kritisch in den Blick nimmt. Dies lässt sich als Grund anführen, warum die gesellschaftliche Koexistenz religiöser Überzeugungen nicht darin mündet, dass diese bei Akteur:innen austauschbar und zufällig auftreten. In der *vermittelten Bewältigung* durch tradierte Überzeugung, welche meist im familiären Rahmen geschieht, ist das Fundament schon halb ausgehärtet. Auch wenn Zweifel, Reue oder Angst fortwährend Teil der religiösen Erfahrung sind oder die existenzielle Bodenlosigkeit im Alltag mit diesen besetzt auftaucht, steht die Sinnprovinz selbst kaum infrage. In der wiederholten Bewährung und besonders im gespiegelten Bewähren in den Mitmenschen festigen sich etablierte Erfahrungsstrukturierung und Habitualisierung. Die Bitte, dass Gott einen nicht in Versuchung führen solle, und im Zweifelsfall jegliche Versuchung als liebende Prüfung zu interpretieren, zeugt von der Integrität und Permanenz religiöser Horizonte.⁹⁶⁹

Nicht die Interpretation einer Versuchung oder Prüfung ist stabil, also nicht die resultierenden Sinneinheiten, sondern das pathische Moment der Inklusion, welches sich hier in der liebenden Zuwendung Gottes ausdrückt. Die jeweiligen Rationalisierungen, welche ebenso Affekte des Hasses betreffen können, bleiben diesem liebenden Horizont pathischer Stiftung nachgelagert. Für das reflexive Vermögen bedarf es eines ursprünglichen Eindrucks, welcher im Geiste flektierend zurückgeworfen und so handhabbar wird. So stellt sich beispielsweise die Einschränkung leiblicher Selbstbestimmung von gebärfähigen Menschen – in der Illegalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen – für die diskriminierenden Akteur:innen selbst als liebevoller Umgang dar, weil die zugrundeliegende affektive Stiftung des Gebärzwangs in liebender Zuwendung erfahren wurde. Auch die vielfarbig entwickelten Motive des Opfers innerhalb religiöser Überzeugungen bieten für diese affektive Grundierung zahlrei-

⁹⁶⁹ Exemplarisch ist hier das erste Testament und insbesondere das Buch *Hiob*, welches Max Scheler als „liebende Züchtigung zur geläuterten Treue“ darstellt, siehe Scheler 1955, S. 64.

che Beispiele. Zudem erlaubt internalisierter Hass gegenüber eigenen Emotionen wie im Beispiel der normabweichenden Liebe oder des Sexualtriebs einen eindrücklichen Einblick in affektive Konflikte über unterschiedliche Sinnprovinzen hinweg.

Mithilfe der Diastase lässt sich ein weiterer Kontext verstehen, der es erlaubt, eine Rückwirkung in den Alltag aus dem besonderen religiösen Responsorium als Form der *Epiphanie* nachzuvollzieht. Im Auseinandertreten zwischen dem Worauf (der vertikalen Gabe) und dem Was oder Wie (der horizontalen Gabe) des Antwortens lässt sich ein genuin *kreatives* Moment ausweisen. Dies greift innerhalb des religiösen Antwortverhaltens noch vor der Unterscheidung zwischen externalisierender und internalisierender Response. Da das Pathisch-Religiöse maßgeblich durch den Entzug charakterisiert ist, stellt sich die Response der Form nach als eigenständig und individuiert dar. Auch wenn Traditionen, Narrative und die biografischen Umstände der Akteur:innen „von außen“ die Form mitbestimmen, nimmt das Selbst in der antwortenden Flussrichtung der Richtungs-Gabe kreativ-schaffenden Anteil. Die Vermögen des Selbst changieren hier zwischen der Gabe als Potenzial und der Gabe als Aufgabe, welche die Bewältigung der Fremdheit in die Hände der Akteur:innen legt. Selbst auf dem Mittleren Weg unseres Exkurses, in dem das Selbst als Durchbruchsort zur Selbstnichtung fungiert, zeichnet ein kreatives Moment diese Selbsttransformation aus. Diese Eigenleistung verweist auf die *Spontanität* des religiösen Erkenntnisstils.

Auch hier zeichneten sich unsere Beispiele durch eine verhältnismäßig hohe Intensität aus. Eine Epiphanie bedarf jedoch nicht notwendig dieser Radikalität. Auch vermeintlich basale Erkenntnisleistungen existenzieller Natur haben im pathischen Entzug ein kreatives Moment. Selbst die passivste Form reiner Gabe zeigt sich als *Öffnung* der religiösen Akteur:innen hin zu dieser.⁹⁷⁰ Als ausgezeichnete Erfahrung ist das Selbst auszeichnendes Moment dieser Freiheit, da das Pathos nur als Spur erfahrbar wird. Gerade wir Philosoph:innen können die Wirkung und Wichtigkeit „eigener“ Erkenntnisleistung nachvollziehen, welche durch Entzugserfahrungen motiviert wurden.

Aufgrund der Perspektivtotalisierung, durch welche sich der religiöse Erkenntnisstil auszeichnet, ist das Nebeneinander zwischen diesen scheinbar widersprüchlichen Aspekten religiöser Stiftung möglich. Die existenzielle Fundierung hatten wir mit Rudolf Otto vom Kreatürlichen her vorgestellt, welche nicht einen Schöpfergott, sondern ein grundlegendes Abhängigkeitsverhältnis vom Fremden in der existenziellen Stiftung ausdrückt. Die eigenständig-responsiven Aspekte kreativen Antwortens – als zweiter Aspekt des Doppelereignis – werden unter der totalisierten Perspektive verhandelbar. Erfahrungssubjekt und thematisches Subjekt stehen innerhalb der religiösen Erfahrung verhältnismäßig weit auseinander, wodurch unterschiedliche Momente der Erfahrung ihr Subjekt „finden“. Das Pathos lässt sich in seiner Vorzeitigkeit als das verstehen, was Respondent:innen auf- und heimsucht. In der erfahrenen Gleichzeitigkeit von unterschiedlichen Verhältnissen und performativ eingeholten Übergängen, wie es beispielsweise in mimetischen Praktiken der Fall ist, entwickelt die religiöse Erfahrung ihre Konsistenz und Einheitlichkeit.

⁹⁷⁰Vgl. zur Kontextualisierung des Epiphanie-Begriffs das Kapitel *Epiphany and Withdrawal* in Steinbock 2009, S. 149 ff.

Nach dieser allgemeineren Charakterisierung religiöser Selbstkonstitution und ihrer Rückwirkung können wir spezifischere Mechanismen der provinziellen Rückwirkung betrachten. Zwei Zusammenhänge sind hier maßgeblich: Zum einen können Erfahrungsstrukturierung in Form von Affekten, Habitualisierungen und Typisierungen den Wechsel in die Sinnprovinz des Religiösen motivieren. Zum anderen sind gerade die Affekte sinnprovinziell-übergriffig, welche die Gemeinschaft an ihrem Horizont haben.

(1) Der Wechsel zwischen den Sinnprovinzen stellt sich für den:die Akteur:in als *Themenwechsel* dar. Es ist eine Zuwendung vor einem veränderten Horizont an relevanten Aspekten.⁹⁷¹ Dieser Wechsel kann durch Umstände erzwungen sein: Der laute Knall im Hausflur oder die vermeintliche Schlange in der Zimmerecke zwingt mich, von meinem Tagwerk Abstand zu nehmen und mich der bedrohlichen Situation zuzuwenden. Hierbei handelt es sich nach Schütz um eine *auferlegte* thematische Relevanz. Wir können uns aber ebenso freiwillig einem neuen Thema zuwenden, wenn wir beispielsweise vor der eigenen Planhierarchie eines akademischen Abschlusses uns zum Schreiben eines Textes überwinden, auch wenn das Bett noch sehr gemütlich erscheint. Hier spricht Schütz von der *motivierten* thematischen Relevanz. Vor dem Hintergrund der schon vielfach durchgeführten responsiven Deskription religiöser Erfahrung wird deutlich, dass unzählige Motive oder Einbrüche dazu führen können, einen Sinnprovinz-Wechsel in das Religiöse anzustoßen. Insbesondere räumliche Schwellen und Rituale des Übergangs – vom Ausziehen der Schuhe bis hin zum Wechsel architektonischer Räumlichkeit – sind hier paradigmatisch.⁹⁷²

Das Wissen darüber, wohin wir aus dem Alltag zu wechseln haben, falls ein Wechsel motiviert oder aufgezwungen wird, ist selbst habituellem Wissensbesitz.⁹⁷³ Und dieser Wissensbesitz muss nicht innerhalb des Alltags gestiftet worden sein, um von diesem her zu wirken. Aufgrund der kompensatorischen Funktion einer Sinnprovinz werden Motive, Affekte und Umgangsformen innerhalb dieser etabliert, welche an die paradigmatische Erfahrung gebunden bleiben und so den Rückbezug in den Alltag wahren. Zentral ist, dass die paradigmatische Fremdheit des Religiösen innerhalb der Sinnprovinz mit spezifischen Inhalten, Symbolen und Vorstellungen korrelierend auftritt und so Teil der Typisierung wird.

Akteur:innen verfügen über einen Komplex *typischer* Erwartungen, welche unter *typischen* Umständen in *typische* Reaktionen münden. Wie schon wiederholt im Kontext der Typisierung angeklungen ist, geht die Bildung dieser typischen Erwartungen, Umstände und Reaktionen nicht auf kausale Zusammenhänge zurück, sondern hängt an deren Wiederholbarkeit.⁹⁷⁴ Dies schließt die Wiederholbarkeit von Symbolen, Bewegung und Handlung als religiöse Ausdrucksgeste genauso ein, wie die Merkmale der Mitakteur:innen. Auch rassifizierte Lesbarkeit, kulturelle Zugehörigkeit oder Expression auf dem sozialen, geschlechtlichen oder sexuellen Spektrum können als typische Themen religiöser Relevanz

⁹⁷¹Vgl. Schütz und Luckmann 2017, S. 258–272.

⁹⁷²Vgl. Harfensteller 2023.

⁹⁷³Schütz 1982, S. 88.

⁹⁷⁴Schütz und Luckmann 2017, S. 207, 326 ff.

innerhalb religiöser Zusammenkünfte gestiftet werden. Wie bei der Vertrautheit die Regel ist, erscheinen die Typisierungen in ihrer Typik immer nur dann, wenn eine problematische Situation sich aus der Abweichung ergibt. Im Verlauf der Bewährung und Typisierung fühlen wir uns zwar vertrauter mit der Umwelt, aber die Umwelt wird *in ihrer Vertrautheit* nicht thematisch. Erst wenn eine Person, welche abweichende Merkmale aufweist und so als „Grund“ für eine unvertraute Situation auftritt, an der religiösen Zusammenkunft teilnimmt, erscheint die Typisierung im Schatten der Abweichung.

Die gemeinsame Bewährung innerhalb religiöser Zusammenkünfte weist hier über die allgemeine Struktur kooperativen, kollaborativen und koordinierten Umgangs hinaus.⁹⁷⁵

In der Bewährung religiösen Umgangs mit einem Themenkomplex wird dieser Komplex als religiös relevant sedimentiert. Abweichende Ausdrucks- oder Umgangsformen anderer sozialer Akteur:innen können im Alltag den Sinnprovinzwechsel deshalb aufdrängen, da es sich um einen Bruch mit diesem habituellen Wissensbesitz handelt. Wir erinnern hier an den sozialistischen Bruderkuss aus dem Kapitel *Erkenntnisstile als konstitutive Voraussetzung von Sinnprovinzen*, welcher aufgrund des performativ eingeholten Kontextes als politische Umgangsform erscheint und eben nicht als romantische Geste oder religiöse Provokation. Das vermeintlich konkurrierende „habituelle Wissen“ wird hier nicht in einem reflexiven Urteil aufgelöst, sondern informiert den Horizont der Erfahrung im Modus thematischer Zuwendung oder des thematischen Zweifels. Dieser mitwirkende Wissensbesitz wird von Schütz unter dem Überbegriff der Enklave zusammengefasst.⁹⁷⁶

Als „zurückbleibender“ Problembereich innerhalb des Alltags, welcher die individuelle Konstitution einer Sinnprovinz überhaupt erst motivierte, sind Enklaven *innerhalb* des alltäglichen Erkenntnisstils erfahrbar. Der habituelle Wissensbesitz zum Relevanz- und Sinnprovinzwechsel entspricht auf subjektiver Ebene dem, was vom gesellschaftlichen Wissen mit dem alltagstranzendierenden Appräsentationssystem⁹⁷⁷ festgehalten wurde. Schütz macht dies explizit:

Das Thema eines Schauspiels oder das Thema einer religiösen Erfahrung hinterlassen Enklaven in der Alltagswelt, die im Erkenntnisstil des täglichen Lebens nur „symbolisch“ repräsentiert sind. Die „Unzulänglichkeit“ der Relevanzstrukturen des Alltags zur Auslegung der von anderen Wirklichkeitsbereichen zurückgelassenen Enklaven mag im übrigen subjektiv mit dem Gefühl der Ehrfurcht, der Fremdheit oder auch des abwertenden Unverständnisses verbunden sein.

Schütz und Luckmann 2017, S. 183

(2) Die Enklave stellt eine eigene Struktur symbolischer Appräsentation dar, an die wir mit dem erfahrenen Wechsel des Erkenntnisstils anschließen wollen.⁹⁷⁸ Die in der religiösen Versammlung sedimentierten Affekte wie Fremdheit und Vertrautheit, der habitualisierte

⁹⁷⁵ Siehe Abbildung Unterscheidung Kooperation, Kollaboration, Koordination.

⁹⁷⁶ Schütz und Luckmann 2017, S. 182 ff.

⁹⁷⁷ Srubar 1988, S. 270.

⁹⁷⁸ Im Kontext von Wissenselementen ist die Enklave wesentlich, um provinz-transzendierende Zusammenhänge nachzuvollziehen.

Umgang als Gemeinschaft und die Typisierungen geben reichhaltige Anhaltspunkte für die performativen Sinnprovinz-Übergänge. Einmal aus dem Alltag in die Sinnprovinz des Religiösen gewechselt, sind die Affektivität sowie die daraus resultierende Handlungsmöglichkeit und Handlungsnotwendigkeit stark modifiziert und die Relevanzepoché entfaltet ihre volle Wirkung. Der Umgang mit heiligen Orten, mit heiligen Gegenständen oder heiligen Lebewesen macht dies besonders deutlich. Auch die Akteur:innen des Alltags erscheinen hier neu und anders. Wenn diese und wir unserem Tagwerk nachgehen, erscheinen wir uns gegenseitig im Hinblick auf die Beförderung und Verhinderung alltäglicher Pläne. Treten wir hingegen als religiöse Akteur:innen auf und wenden wir uns der religiösen Relevanz ihrer und unserer existenziellen Verortung zu, bekommt der Umgang existenzielles Gewicht. Dies schließt die Begegnung von religiöser Güte genauso ein wie feindselige Affekte, welche in Diskriminierung und Gewalt münden können.⁹⁷⁹

Aber auch latente Formen der Ein- und Ausgrenzung, derer sich Konservatismus und Rechtspopulismus reichlich bedienen, lassen sich in der gemeinsamen Stiftung innerhalb religiöser Sinnprovinzen verorten. Innerhalb des Alltags verfallen Akteur:innen nicht *in toto* in den korrelierenden Erkenntnisstil. Nehmen wir das Beispiel der Begegnung mit religiösen Würdenträger:innen. Wenn Würdenträger:innen dem:der Akteur:in im Alltag begegnen, greifen die allgemeinen religiösen Typisierungen des Amtes, ohne jedoch in eine religiöse Erfahrung zu münden. Die an den Typus gebundenen Affekte wirken zurück, ohne dass die Einstellung selbst religiös ist. Der:die soziale Akteur:in begegnet einer Pfarrerin, einer Miko oder einem Muezzin mit Anerkennung, Unsicherheit oder Abneigung, aber ohne in religiöse Ekstase oder Meditation zu verfallen. Die soziale Verortung innerhalb der Sinnprovinz und die zugehörigen Affekte werden, so scheint es, auf den Alltag hin übertragen. Dies ist nicht auf die religiöse Sinnprovinz beschränkt; auch aus der politischen und wissenschaftlichen Sinnprovinz wirken die Affekte auf anderen Akteur:innen zurück in die Lebenswelt.

Hier scheinen sich Mitmenschen wesentlich von Dingen zu unterscheiden. Denn das Mikroskop, die heilige Statue oder die Flagge der Partei sind sinnprovinz-exklusiv. Wenn wir ihnen in alltäglicher Einstellung begegnen, fordern sie uns zum Wechsel der Sinnprovinz auf, damit wir mit ihnen *als* Mikroskop, *als* heilige Statue oder *als* Parteiflagge umgehen. Mitmenschen bewegen sich ebenso zwischen den Sinnprovinzen, wodurch sie Abschattungen mit in den Alltag zurücktragen. Sie begegnen uns hier als *Schwellensubjekte*. Affekte und Überzeugungen anderer Sinnprovinz werden über diese im Alltag wirksam. Die besondere Seinsweise anderer sozialer Akteur:innen haben wir in dem Kapitel *Folgen der Transformation und Schwellen der Gemeinschaftlichkeit* schon veranschaulicht. Hier sei daran erinnert, dass unsere Unterscheidung von Fremdheiten und Vertrautheiten nur gradueller Natur war. Im Widerfahrnis geht die Fremdheit des Antlitzes in die zeitliche

⁹⁷⁹Der bescheidene Verdacht des Autors ist, dass nicht wenige Überlegungen zur Rolle von Opfer und Verzicht, der mimetischen Gewalt und der Bedrohung des Heiligen bis hin zur Rolle der Konkurrenz von Weltanschauungen sich an nachgelagerten Rationalisierungsversuchen abplagen. Eine nicht erschöpfende Aufzählung wäre: Girard 1986, Girard 2005, Ricœur 1999, Ricœur 2010, Goplen und Plant 2015 und Johnson, Rowatt und LaBouff 2012.

und leibliche Synchronisierung im Gruß bis hin zum etablierten gemeinschaftlichen Wissen der Wahl einer angemessenen Grußform ineinander über. Der Zwischenraum gemeinsamen Handelns ist die Basis, welche es im Zwischen des Ich und Du möglich macht, dass an den Grenzen des Raumes ein Mich und ein Dich in wechselseitiger Einstellung erscheinen. Der:die Andere als Schwellensubjekt stellt in besonderer Weise eine Mitnahme des Zwischenraumes dar. Auch wenn die Inhalte und die explizite Einstellung zurückbleiben, bleiben die Momente intersubjektiver Orientierung wie Nähe und Ferne sowie Anziehung und Abstoßung in der Sinn-Transgression bestehen.

Und dies ist nicht auf Würdenträger:innen beschränkt. Auch Anzeichen religiöser Zugehörigkeit fallen darunter, was insbesondere im Kontext populistischer Beeinflussung hervortritt. Sollte die religiöse Gemeinde ein exklusives Heilsversprechen vermitteln, mündet alternative Heilssuche in eine Herabsetzung. Zudem werden in der Auszeichnung der eigenen religiösen Überzeugungen andere Konfessionen und ihr Weltzugang zumeist im Kontrast dargestellt. Am wohl einflussreichsten ist dieser Kontext in den jeweiligen Handlungsmaximen, welche eng an die gemeinschaftliche Bewährung gebunden sind. Nehmen wir an, eine spezifische Umgangsform sei in Kontexten des Erhalts oder der Ermöglichung der Inklusion thematischer oder performativer Teil religiöser Praxis. Spezifische Ess- und Trinkgebote fallen ebenso hierunter wie geschlechtlich differenzierte Verhaltensvorschriften. Auch Modi der Zeitlichkeit und Sichtbarkeit spielen eine wichtige Rolle, je nachdem, wie das religiöse Prinzip der Versammlung strukturiert ist. Diese Formen des Umgangs bewähren sich in der religiösen Praxis, da sie den Handlungsraum strukturieren, Koordination ermöglichen und Erwartungen ausbilden sowie bestätigen. Ein Bruch innerhalb des Erfahrungsraumes wird als Verunmöglichung des religiösen Miteinanders erfahrbar und tritt in seiner Fremdheit auf. Im moderatesten Fall etabliert sich eine Heilshierarchie, welche abweichendes Verhalten eine Stellung unterhalb der Versammlung zuordnet und in diskriminierendes Verhalten mündet.

Einschneidender sind Mechanismen der Ausgrenzung, welche abweichendes Verhalten einer *out-group* zuordnen und so Vergemeinschaftung verunmöglichen. Abweichendes Verhalten kann aber ebenso als Angriff oder Sabotage des gemeinschaftlichen Heils interpretiert werden. Orthodoxe Überzeugungen und besonders enge Auslegungen religiöser Gebote neigen immer dann zu Letzterem, wenn das abweichende Verhalten von Akteur:innen durchgeführt wird, die der Selbst-Typisierung entsprechen. Alle diese Unterscheidungsgrade der Strenge, mit denen Mitmenschen innerhalb der jeweiligen Überzeugung beurteilt werden, sind Strategien zur Wiederherstellung bewährten Umgangs. Es sind Modi gemeinsamer Bewältigung. Als Strategien der Bewältigung gegenüber der Bedrohung bewährter Praxis treffen diese Strategien maßgeblich Minderheiten. Denn ein umfassenderes abweichendes Verhalten, wie das Brechen von Essverboten in Zeiten einer Hungersnot, zeigt sich als gemeinschaftliche Verhaltensanpassung. Und diese Strategien zur Wiederherstellung bewährten Umgangs bleiben nicht auf die Sinnprovinz des Religiösen beschränkt. Am Schwellensubjekt, welches sich normabweichend im Alltag verhält, werden Abwertung, Diskriminierung, Ausgrenzung

und Opposition affektiv mitübertragen. Auch hier ist die Typisierung maßgeblich, da das Handeln des Schwellensubjekts vor dem Horizont seiner Typik erscheint.

Die fatalen gesellschaftlichen Folgen für diese gemeinschaftliche Wiederherstellung bewährter Umgangsformen lassen sich an dem Mechanismus der Typisierung veranschaulichen. Typische Merkmale der *in-group* und *out-group* sind weder kausal noch wissenschaftlich vermittelt noch inhaltlich abgeleitet. Sie speisen sich aus Gewohnheit und Gewöhnung, welche als Gefühle wiederholter Bewährung auftreten.⁹⁸⁰ Wenn also Akteur:innen einer spezifischen religiösen Zugehörigkeit wiederholt mit spezifischer rassifizierter Lesbarkeit auftreten, sei es durch die Sprache, die Kleidung oder die Hautfarbe, werden diese Merkmale mit-typisiert. Dies erklärt, dass die arabische Sprache von den meisten Mitteleuropäer:innen dem religiösen Typus „muslimisch gläubig“ zugeordnet wird. Im besten Fall ist diese Zuordnung von Desinteresse oder Unsicherheit begleitet. So können soziale Akteur:innen Angst haben, aus Unwissenheit gegenüber den Umgangsformen Mitakteur:innen anderer religiöser Zugehörigkeit zu vergrämen. Diese Unsicherheit würde nun alle Arabisch sprechenden Mitmenschen erfassen, sollte sich die Sprache mit-typisiert haben. Dies steht einer möglichen Wir-Beziehung und sozialer Nähe spürbar im Wege; der Zwischenraum gemeinsamen Handelns ist von vornherein eingeschränkt.⁹⁸¹ Im schlechtesten Fall werden alle Arabisch sprechenden Menschen in bedrohender Opposition wahrgenommen. Unabhängig von dem Grad der Reaktion, welcher von der religiösen Typisierung ausgeht, machen die Struktur der Typisierung und die Affektübertragung aufgrund des Schwellensubjekts eine plurale und moderat segregierte Gesellschaft für populistische Beeinflussung anfällig.

Auch wenn wir uns aufgrund der gesellschaftlichen Wichtigkeit an Beispiele der Ausgrenzung orientieren, ist dieses Zusammenwirken des Schwellensubjekts mit der Typisierung auch in *affirmativen* Kontexten wirksam. Die Vertrautheit mit der rassifizierten, sexuellen, geschlechtlichen, sozialen und kulturellen Lesbarkeit der „eigenen“ religiösen Gemeinschaft geht ebenso auf den Alltag über. Politische Formulierungen der Wertegemeinschaften, der Leitkultur und der gemeinsamen Lebensweise entwickeln ihr Gewicht, indem sie sich als Interpretation für die sympathischen Affekte der Vergemeinschaftung ausgeben. Diese kann sicherlich viele Quellen haben: Eine wesentliche ist die Stiftung innerhalb der jeweiligen religiösen Sinnprovinz. Die eigenen Werte, kulturspezifisches Verhalten und die Lebensweise sind mit den anderen wiederholbaren Charakteristika der Mitanwesenden mit-typisiert. Akteur:innen innerhalb unseres Alltags, welche der Typisierung entsprechen und deren Umgangsformen nicht problematisch erscheinen, werden so als religiöse Schwellensubjekte wirksam, auch wenn wir den Personen zum ersten Mal begegnen. Ihnen wird „ganz

⁹⁸⁰Schütz und Luckmann 2017, S. 207, 326 ff.

⁹⁸¹Von dieser Beschreibung möglicher Verunsicherung ausgehend lässt sich eine spannende These formulieren, welche sich jedoch nur in empirischen Untersuchungen bestätigen ließe: Umso mehr Aufmerksamkeit auf die Form des Umgangs innerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft gelegt wird, umso mehr auf Vorschriften und religiöses Wissen Wert gelegt wird und umso homogener die religiöse Eigengruppe ist, umso höher ist die Verunsicherung im Umgang mit Akteur:innen einer *out-group*. Neben diesen drei Merkmalen könnte der Grad des Unterschiedes eingeholt werden, welcher zwischen den Praktiken, Ideale und Überzeugungen aufklafft. Hier ließe sich ein alternativer Zugang zu Phänomenen vermeintlich konkurrierender Weltanschauungen öffnen.

selbstverständlich“ gleiches Wissen und gleiche Relevanz zugeschrieben, solange aus der Koordination kein Konflikt hervorgeht. Dies schließt auch geteilte Affekte gegenüber einer *out-group* mit ein. Wenn Mitmenschen ebenso verunsichert sind wie wir, wenn sie anderen ebenso mit Bewunderung begegnen oder mit offener Abneigung, dann bewährt sich die wechselseitige Einstellung. Was innerhalb der religiösen Sinnprovinz gestiftet wurde, bewährt sich hier im Alltag, wie wir in unserer *Definition der Bewährung* festgehalten haben. Diese alltägliche Bewährung kann und wird in weiterführende Typisierungen münden. Die *in-group* speist sich dadurch nicht nur aus den homogen auftretenden Merkmalen der religiösen Versammlung. Auch die typischen Merkmale alltäglicher Akteur:innen, welche buchstäblich „im Sinne“ der religiösen Stiftung handeln, werden Teil des Typus.

Diese Re-Typisierung im Alltag ist jedoch nicht nur auf das Selbst- und Fremdverständnis beschränkt. Wenn das Schwellensubjekt auch als „Durchgangsort“ fungiert, müssen die Affekte und Inhalte nicht die Subjekte betreffen. Es reicht, wenn aufgrund von Objekten des Zwischenraums gemeinsamen Handelns gemeinsame Handlungsweisen thematisch werden. Die Wissenschaftsfeindlichkeit einiger religiöser Gemeinschaften sowie die Koalition politischer und religiöser Akteur:innen innerhalb der Proteste gegen die Corona-Maßnahmen sind hierfür paradigmatisch. Ein Beispiel lässt uns das verdeutlichen: Wir hatten zuvor das Mikroskop angeführt, bei dem in die wissenschaftliche Einstellung gewechselt werden muss, um ihm *als* Mikroskop in der wissenschaftlichen Praxis begegnen zu können. In ästhetischer Einstellung kann es als Einrichtungsaccessoire erscheinen, in der beruflich-handwerklichen Einstellung als Gewicht, damit der Kleber vernünftig trocknet. In der religiösen Einstellung können wissenschaftliche Objekte, Umgangsformen und Ideen von Akteur:innen problematisiert werden, wenn sie religiöse Umgangsformen und deren Begründung infrage stellen. Die „Unberührtheit“ der menschlichen Seele, die Selbstheilkraft oder die Hybris des Menschen, sich an der Schöpfungskraft Gottes zu messen, wären Beispiele aus abrahamitischen Gemeinschaften. Je nachdem, wie wichtig die Umgangsformen für das religiöse Selbstverständnis sind, kann die Reaktion von Unverständnis bis zur existenziellen Bedrohung reichen. Im Fall der Existenzbedrohung wirkt die Sedimentierung des religiösen Umgangs über das Objekt auf den Alltag zurück. Es kommt aufgrund der kompensatorischen Funktion zu einer *Relevanzverschiebung* innerhalb des Alltags, da auch dessen pragmatischen Motive von einer existenziellen Bedrohung betroffen sind. Es übertragen sich die Affekte, aber nicht die Sinninhalte, was in absurde Rationalisierung münden kann. So wird ein Impfstoff, welcher in religiösen Kontexten die Selbstheilkraft und Unversehrtheit der Seele zu bedrohen scheint und die Hybris des Menschen exemplifiziert, in der alltäglichen Einstellung auf Verunreinigung durch Quecksilber hin reduziert oder auf die vermeintliche Gefahr, Autismus auszulösen. Die religiös gestifteten Affekte „finden“ eine Erfüllung in pseudo-wissenschaftlicher Rationalisierung. Wie schon bei den häufig thematisierten Übergriffen des Religiösen auf Geschlecht und Sexualität, die sich im Alltag gerne in eine biologisch-„natürliche“ Heteronormativität verirren, ist auch der Schutz von Kindern ein Thema, welches überaus Nahe an der existenziellen Begründung der

Gemeinschaft angesiedelt ist, ohne selbst als religiöses Moment aufzutauchen. Dies zeigt sich insbesondere an den rassistischen oder queerfeindlichen Narrativen der Kindesbedrohung. Auch wenn Akteur:innen „hinter“ der vermeintlichen Gefährdung platziert werden können, geht diese alltägliche Relevanzverschiebung aufgrund religiös-gemeinschaftlicher Sedimentierungen auf den Zwischenraum gemeinsamen Handelns selbst zurück. Dabei muss die Sedimentierung den Akteur:innen nicht einmal in ihrer Religiosität klar werden. Solange rassistische und sexistische Typen existenzielle Bewältigung ermöglichen, treten sie in Konflikt oder Übereinstimmung mit religiösem Sinn. Sie werden aufgrund der eigenen Einstellung zum Problem, nicht aufgrund der Bedrohung durch fremde Identität.

Der Kontext der Relevanzverschiebung ist jedoch nicht auf so extreme Motive wie das der Wissenschaftsfeindlichkeit beschränkt. Auch die Rhetorik konservativer Parteien greift sedimentierte sympathische und antipathische Affekte auf und ordnet sie in den Alltag und dessen soziale Relevanzstruktur ein. Der rhetorische Rückgriff auf die sogenannte christlich-abendländische Wertegemeinschaft, bei der es überraschend häufig nur um die Werte anderer Akteur:innen geht und nicht die Form und Umsetzung der eigenen Werte, wird mit der Relevanzverschiebung nachvollziehbar. Religiöse, kulturelle, soziale, topografische, sexuelle, geschlechtliche und rassistische Zuschreibungen werden zu einer gemeinschafts-gefährdenden Fremdheit stilisiert. In der übergreifenden Transformation intersubjektiver Fremdheit – insbesondere der wiederholten Bewährung *repräsentierender Fremdheit* – kristallisiert diese zu einer Fremdwelt, welche in Opposition zu und Bedrohung von der Heimwelt erscheint.⁹⁸² Aber auch karitative Motive speisen sich aus der alltäglichen Relevanzverschiebung, wenn auch das dezidiert religiöse Selbstbild hier häufig mit im Spiel ist.

Daran schließt eine mögliche wissenschaftliche und politische Diskursverschiebung an. Die eigentlichen Inhalte religiöser Überzeugungen, Wertegemeinschaften oder Leitkulturen entfalten ihre Wirkung erst durch deren Funktion für den:die soziale:n Akteur:in. Formen der Vergemeinschaftung und Affektsedimentierung sind wesentlich, welche sich in Folgephänomenen wie Hass, Angst und Vertrauen ausdrücken. Eine Entzauberung dieser „irrationalen“ Affekte – wie durch die Analyse religiöser Versammlungen mittels Sinnprovinz, Erkenntnisstil und des Verhältnisses von Pathos und Response – erlaubt es Entscheidungsträger:innen und sozialen Akteur:innen, sich zu den übergriffigen Sympathien und Antipathien zu verhalten. Dies stellt ein lohnendes Korrektiv des prominenten inhaltlichen Diskurses dar.

⁹⁸²Zu einer Kontextualisierung von Heimwelt und Fremdwelt siehe Waldenfels 1997, S. 149–161.

3.8 Die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils

Wir haben im Zuge unserer *einführenden Darstellung des Alltags* Schütz dafür kritisiert, dass die Subjektivität als Aspekt des Erkenntnisstils nur auf Sinneinheiten anwendbar ist. Als Alternative haben wir vorgeschlagen, von einer *intersubjektiven Haltung* zu sprechen. Eine Klärung dieser Haltung soll der zusammenfassende Abschluss unserer Untersuchung religiöser Vergemeinschaftung darstellen. Drei Aspekte haben wir auf Grundlage von Schütz' Analyse intersubjektiver Typik herausgestellt: Andere Akteur:innen werden ausgehend von der eigenen Einstellung betrachtet. Die Typisierung der Mitmenschen ist archetypisch; das intersubjektive Verhältnis zu uns wird zum Aspekt des Fremd-Typus verallgemeinert und – bei Ausbleiben wiederholter Diskriminierung – als Verhältnis gegenüber allen erfahren. Gelegentlich abweichendes Verhalten typischer Akteur:innen wird als individuelle Eigenart interpretiert und betrifft nicht die Einstellung, mit der wir typisierten Akteur:innen generell begegnen. Abschließend sind der Inhalt und die Tiefe der Typisierung abhängig von der Ermöglichung des Umgangs, welcher der Sinnprovinz und ihren Relevanzen eingeschrieben ist. Alle drei Aspekte treffen auch auf den religiösen Erkenntnisstil zu.

Jedoch geht die intersubjektive Haltung des Religiösen über diese Darstellung hinaus. Wir werden im Folgenden die allgemeinsten Gemeinsamkeiten einer existenziellen Verortung darstellen, um mit einer kurzen Binnendifferenzierung anzuschließen. Darauf aufbauend wird die Erscheinungsweise intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit *aufgrund* des Erkenntnisstils vorgestellt, insbesondere in der Unterscheidung zwischen Eigengruppe und Fremdgruppe. Dies lässt sich ebenso an der Bewährung und Bewältigung nachvollziehen. Doch auch die grundlegende Problematik religiöser Gemeinschaftlichkeit verlangt danach, da der Umgang mit der Fremdgruppe sich als verhältnismäßig vielfältig darstellt. Der Unterschied zur alltäglichen Einstellung liefert nicht zuletzt Anhaltspunkte hinsichtlich der politischen Einstellung.

Wir haben zu Beginn der Untersuchung den Sinn der religiösen Sinnprovinz so gefasst, dass in ihr mit eben den Erfahrungen umgegangen werden kann, welche die Begründung der eigenen Existenz problematisieren. In drei zeitlichen Fluchtpunkten, den heideggerianischen Ekstasen, lässt sich diese Begründung des Selbst ausweisen: die Schöpfung der Welt als Bedingung der Schöpfung des Selbst auf die Vergangenheit hin, die Berufung des Selbst in der heutigen Welt hin auf die Gegenwart und das Leben des Selbst nach dessen Ende in der Welt, welche auf die Zukunft ausgerichtet ist. Alle drei dieser „ekstasierten“ Welten sind an die Lebenswelt zurückgebunden.

Im Kontext von erfolgreicher Vergemeinschaftung haben wir in den religiösen Haupt- und Nebenschriften unzählige Materialien zum hermeneutischen Nachvollzug dieser zeitlichen Horizonte ausfindig gemacht. Von Schöpfungsmythen, über die berufende Begründung von Handlungsvorschriften bis zu den farbenfrohen Narrativen des Nachlebens ist die *existenzielle Gemeinsamkeit* besonders deutlich, vor der uns auch Mitakteur:innen erschei-

nen. Gerade in den Religionen weiter kultureller Reichweite spielt der gemeinschaftliche Charakter dieser existenziellen Fundierung eine wesentliche Rolle. Gemeinsam in die Welt gegeben, gemeinsam an ihr arbeitend und gemeinsam das Nachleben verbringend, stellt sich die existenzielle Fundierung als etwas heraus, was mich inhärent mit anderen betrifft. Diese existenzielle Gemeinschaftlichkeit kann jedoch Akteur:innen nicht einfach unterstellt werden. In einem vollen Gotteshaus können Gläubige auch „einsame“ religiöse Erfahrungen machen. Als Merkmal eines Erkenntnisstils bleibt die existenzielle Fundierung dennoch evident, da sie sich in wechselseitiger Einstellung bewährt. Auch in der vereinzelt Heilsfindung erfahre ich die Mitakteur:innen als Grenze und Gesetz meines Verhaltens und in wechselseitiger Rücksicht. Tief auf das Wesen des Selbst zielend, erfahren wir Mitakteur:innen in wesenhafter Teilhabe an der existenziellen Gabe. Die Eigengruppe wird in einer essenziellen Verbundenheit erfahrbar; wir sind grundlegend gleich, da gemeinsam in die Existenz gegeben. In „paralleler“ Praxis erscheinen Mitmenschen auf dasselbe hinarbeitend. Selbst die Fremderfahrung religiöser Selbstbestrafung erscheint so als koordiniertes Verhalten, als gemeinsame Arbeit in existenzieller Gegenwart vor dem Hintergrund eines gemeinsamen existenziellen Horizonts. Selbstverletzende Übergangsriten sowie paralleler „individueller“ Verzicht sind hier besonders paradigmatisch, da ohne explizites Miteinander-Arbeiten das Verhalten dennoch in Ko-*ordi*-nation erfahren wird. Das Christentum gibt hier mit der Rolle des Martyriums ein eindrucksvolles Beispiel: Im Gründungsereignis als radikale Form koordinierter Selbstaufgabe durch Jesus Christus, der „für unsere Sünden“ gestorben ist. Aber auch die Rückkehr des Buddhas drückt diese radikale Rücksichtnahme als Form der Koordination und Wechselseitigkeit aus.

Wie an diesem Beispiel auch deutlich wird, lässt diese Teilhabe existenzieller Verortung besonders auf die Gegenwart und Zukunft hin reichlich Spielraum für die religiöse Erfahrung derer, welche als *out-group* diese existenzielle Fundierung nicht teilen. Die zeitlichen Ekstasen kommen auch unserer Begründung der performativen Vergemeinschaftung entgegen, da in diesen der Zwischenraum gemeinsamen Handelns ausgelotet wird. Auch die Mitmenschen werden vor der Frage existenzieller Fundierung erfahren, falls diese nicht auf die gegenwärtige Berufung und das Nachleben hin handeln. Die Erfahrung der *out-group* kennt drei Spielarten: den existenziellen Mangel, die existenzielle Alternative oder die existenzielle Opposition. Andere können im Fehlen einer sinnhaften Gegenwart und Zukunft erfahren werden, in einer sinnvollen, aber parallelen Berufung und Nachleben, oder in aktiver Arbeit gegen die eigene Berufung und gegen die „Güte“ der *in-group*.

Diese Zuordnung ist weitestgehend unabhängig vom Verhalten der anderen. Selbst innerhalb derselben Gemeinde kann dieselbe *out-group* unterschiedlich eingeschätzt werden, als ungläubig, alternativ-gläubig oder häretisch. Der Umgang mit Andersgläubigen geht maßgeblich auf die Bewältigungsstrategien der Akteur:innen einer Gemeinschaft zurück. Dazu gehören insbesondere auch die Normen und Narrative, welche abweichende Erscheinung und abweichendes Verhalten ausweisen und so politische sowie alltägliche Affinitäten sowie Ressentiments ermöglichen. Doch auch performative Momente von Zusammenkünften

spielen in diese Fremdwahrnehmung hinein. Der Begegnungsort in seinen Grenzen der Sichtbarkeit und Begehbarkeit ist hier paradigmatisch. Ein abgeschlossener, uneinsichtiger und abgetrennter Ort der eigenen religiösen Praxis, welcher zudem eines performativen Glaubensbekenntnisses an der Schwelle bedarf, lässt auch performativ kaum Raum für eine Fremdwahrnehmung in existenzieller Alternative. Im Eintreten befinden sich die Akteur:innen bereits in gemeinsamer Praxis verstrickt.

Neben dieser existenziell-intersubjektiven Haltung können wir mit unserem *Koordinatensystem religiöser Selbstverortung* eine Vielzahl an Varianten der intersubjektiven Haltung ausweisen. Wir orientieren uns auch hier an den Binnenräumen der jeweiligen Achse, sei es die pathisch-existenzielle Verortung in der Gabe oder die Charakterisierung unseres existenziellen Responsoriums. Das Substitut des radikal-religiösen Pathos hat in zahlreichen Traditionen Subjektcharakter.⁹⁸³ In seiner ordnungsstiftenden Funktion ist es selbst jedoch nie Subjekt der intersubjektiven Haltung. Phänomene einer privaten Korrespondenz mit dem Transzendenten, wie sie im Gebet vorkommen können, lassen es innerhalb der bestehenden Ordnung erscheinen. Jedoch lässt die *gemeinsame* Abhängigkeit aus dem Moment der radikalen pathisch-existenziellen Gabe Rückschlüsse auf die intersubjektive Haltung zu. Die „Reichweite“ einer derartigen Setzung schließt nicht nur implizit die Mitmenschen mit ein. Auch affektiv stehen die Mit-Betenden sowie die Nicht-Mitanwesenden im Schatten von dem, was wir mit Otto als das *Numinose* vorstellten.⁹⁸⁴ Die besondere „Aura“ heiliger Orte oder die Stimmung während Zeremonien erklärt sich aus der Räumlichkeit und Ausbreitung des affektiven Horizontes einer gemeinschaftlich-existenziellen Gabe, sei es in unterwürfiger Demut oder besessener Ekstase. Und dies selbst dann, wenn wir der Religion nicht angehören. Auch unbekannte Orte können eine Atmosphäre tiefer sinnstiftender Natur aufweisen, ohne dass der Sinn selbst zugänglich sein muss.

Aus dem sinnstiftenden Charakter des religiösen Pathos lässt sich die Haltung des religiösen Erkenntnisstils präzisieren. Wir befinden uns in Offenheit, in Einstimmung oder zumindest in Sensibilität gegenüber *existenziellen Begegnungen* in ihrer Teilhabe. Wir erfahren Mitmenschen in Mitausgesetztheit. Für die Eigengruppe wird die Art der existenziellen Abhängigkeit der Begegnung übertragen, auch wenn sich die Erfahrungsweise sehr unterscheiden kann. Ich schreibe auch den expressiv leidenden oder hysterisch schreienden Mitanwesenden in meiner stillen Introspektion „mein“ Verhältnis einer Inklusion oder Exklusion zu. Die Koordination pathisch-existenzieller Sinngebung ist aufgrund des Entzugs maßgeblich „äußerlich“ bestimmt. Dies schließt auch misslungene Bewältigungen mit ein. Auch ferne Mitmenschen können in ihrer Abwesenheit miterfahren werden und sind ebenso von der „Sensibilität“ existenzieller Begegnung betroffen. Dabei ist eine Teilhabe an der Stiftung genauso möglich wie ein Ausschluss und eine Zuordnung zur Fremdgruppe. Die Menschen des Alltags können innerhalb der religiösen Zusammenkunft in der liebenden Öffnung des Transzendenten ebenso davon betroffen erscheinen. Oder sollten einige reguläre

⁹⁸³ Ahnenkommunikation oder Natur-Geister treten dem gegenüber nicht im bloßen Entzug, sondern als Akteur:innen gemeinsamer Praxis auf.

⁹⁸⁴ Vgl. Otto 1991, S. 11 f.

Mitakteur:innen in ihrem Fehlen auffallen, kann dies als möglicher Abfall vom Glauben und Austritt erfahren werden, im Verschließen gegenüber der existenziellen Begegnung. Dass in der Stiftungserfahrung religiöser Zusammenkünfte auch abwesende Akteur:innen in die Begegnung miteinbezogen werden, macht eine *intersubjektive Reichweite* der Mitwesenheit deutlich, die weit über das planbestimmte Handeln des Alltags hinausgeht. Die Form des Pathos zwischen Inklusion und Exklusion hat weitreichenden Einfluss darauf, in welcher Schattierung uns Mitmenschen erscheinen. Eine darauf aufbauende weiterführende Unterscheidung scheint besonders vor dem Hintergrund empirischer Arbeit erfolgversprechend. Bezüglich der Haltung gegenüber der Fremdgruppe bedarf es einer vorsichtigen und ausführlichen Beobachtung, um nicht die eigenen Vorurteile und Annahmen gegenüber den beteiligten Akteur:innen zu reproduzieren. Um uns dieser Gefahr hier nicht aussetzen, wenden wir uns der religiösen Response zu.

Wo wir hinsichtlich des Pathos auf das *Numinose* im Sinne Rudolf Ottos eingegangen sind, ist die Response aus dessen Analyse des Kreatürlichen hervorgegangen, mit reichlich Rückendeckung durch Nishida Kitarō. Bei der Unterscheidung zwischen Internalisierung und Externalisierung ist dem Vermögen des:der sozialen Akteur:in unser Hauptaugenmerk zugekommen. Und dies ganz explizit in der Abhängigkeit des Vermögens von der Gabe, welche zwischen der *Mitgabe des Könnens* und *dem Können als Aufgabe* oszilliert. Wie verhält es sich jedoch mit der Erscheinungsweise von Mitakteur:innen, wenn wir das responsive Vermögen in existenzieller Abhängigkeit betrachten?

Auch hier lässt sich an den allgemeineren existenziellen Charakter intersubjektiver Haltung anschließen, ausgehend vom Zwischenraum gemeinsamen Handelns. Vor dem Modus möglicher Koordination erscheinen Mitakteur:innen im Verhältnis ihres wechselseitigen existenziellen „Arbeitens“. Dies kann entweder im direkten Bezug zum Transzendenten und dessen Gabe sein, wie im Falle der religiösen Praxis, oder im indirekten Bezug als Übereinstimmung oder Bruch mit Normen, Maßgaben oder Verhaltensregeln. Nicht nur der eigentliche Vollzug innerhalb der Zusammenkunft fällt hierunter. Auch Speisevorschriften, Begrüßungsformeln, ritualisierte Umgangsformen und selbst Symbole religiöser Zugehörigkeit werden als erfolgreiche oder misslungene gemeinsame Bewährung wirksam, als mehr oder weniger vertrauter Umgang mit der existenziellen Stiftung. Sie sind Ausdruck der Ordnungsfunktion, welche die Wechselseitigkeit der Einstellung bewahrt. Mitakteur:innen erscheinen unter der Lupe der Realisierung des mitgegebenen Vermögens. Bei erfolgreicher Koordination in der Versammlung oder während eines Ritualvollzugs bleibt dies Teil des *präreflexiven Cogito*.⁹⁸⁵ Akteur:innen realisieren die Mit-Gabe und erfüllende Aufgabe im Vollzug. Die Erfahrung bleibt unproblematisch und selbstverständlich.

Im abweichenden Verhalten tritt die intersubjektive Haltung im Kontext der Response deutlicher hervor. Unsere einleitende Unterscheidung zwischen *existenziellem* Mangel, Alternative und Opposition wird unter Rückgriff auf die Response als Handeln als existenzieller *Mangel*, als *Alternative* oder als *Opposition* erfahrbar. Der *Mangel* des existenziellen

⁹⁸⁵Wir erinnern hier an unsere Beispiel Sartres des Streichholzzählens, währenddessen das Zählen als Akt nicht bewusst ist. Vergleiche Aspekt der Selbsterfahrung.

Vermögens ist bei der Fremdgruppe augenscheinlich. Im Nicht-Fasten, Nicht-Beten oder im unkeuschen Verhalten ist entweder das Vermögen nicht mitgegeben oder es mangelt an Willensstärke für die Praxis. Und auch in der Eigengruppe kann der Vermögensmangel Teil der Erfahrung sein. Sollte es sich um ein exkludierendes Pathos handeln, ist der gemeinsame Vollzug innerhalb der religiösen Praxis auf einen gemeinsamen Mangel im Alltag sogar aufgebaut.

Die Erfahrung anderer Akteur:innen in *Alternative zur Eigengruppe* scheint vor der starken westlichen Schlagseite monotheistischer Religionen auf den ersten Blick verhältnismäßig selten. Doch dieser Eindruck täuscht. Konfessionelle Unterschiede sind in der Realisierung des Vermögens doch sehr nahe an dem, was in polytheistischen Religionen zu beobachten ist. Auch wenn die Praxis abweicht und meist von einer Interpretation des Mangels begleitet wird, unterscheidet sich dieser „reflexive Schluss“ von der Erfahrungsweise. Ähnlich wie in polytheistischen Religionen werden Konfessionsunterschiede häufig auf dasselbe Transzendente hin erfahren, auf eine gleichartige Subjektivierung des Transzendenten. Die religiöse Praxis erscheint auf die Berufung und das Nachleben hin ausgerichtet und *mehr oder weniger* erfolgreich. Im „nicht ganz richtig“ des Vollzugs steckt ein „schon einiges richtig“, zwar keine *gleichwertige* alternative Praxis, jedoch immerhin von gewissem Wert. Hier können wir von einer partiellen Wechselseitigkeit der Einstellung sprechen.

Der:die Andere in *Opposition* lässt sich besonders gut im Kontext religiöser Diskriminierung nachvollziehen. Denn abweichendes Verhalten wird als *Ausdrucksgeste und Expression* gegen die eigene existenzielle Stiftung (miss-)verstanden. Sie erscheinen in ihrer vermeintlich „negativen Arbeit“ als Sabotageakt. Das Selbstverständnis religiöser Diskriminierung versteht sich demnach als Reaktion auf einen vermeintlichen Angriff, welcher die existenzielle Gabe gefährde. Es stellt sich entweder als Arbeit gegen das eigene Vermögen dar, beispielhaft an der Diskriminierung körperlicher Selbstbestimmung durch geschlechtsspezifische Kleidervorschriften oder an der Diskriminierung von Sexarbeiter:innen. Oder es realisiert sich als oppositionelle Mitgabe, welche in der Beschreibung der Widernatürlichkeit sexueller und geschlechtlicher Expression exemplarisch wird. Auch diese Darstellung erstreckt sich auf einem Spektrum, das unzählige Mischformen zwischen der Externalisierung einer existenziellen Aufgabe sowie die Internalisierung einer existenziellen Mitgabe zulässt. Nichtsdestotrotz ist allen Spielarten eine bewährte wechselseitige Einstellung in *gegensätzlicher* Orientierung gemeinsam.

Diese Darstellung religiöser Diskriminierung darf nicht als Entschuldigung oder Relativierung missverstanden werden. Wir sind in erster Linie lebensweltliche Akteur:innen. Von der Lebenswelt – als ausgezeichnete Wirklichkeit – ausgehend können und müssen wir uns zu den Sinnprovinzen und den korrelierenden Erkenntnisstilen verhalten. Nichts anderes geschieht, wenn wir bei mechanischer Fehlfunktion in die wissenschaftlich-konstruierende Einstellung wechseln, um den Funktionskonflikt ausfindig zu machen. Oder wenn wir in der Berufseinstellung des Kundenkontak-

tes mit Seelenruhe auf die unterschiedlichsten Ansprüche reagieren, welche uns im privaten Freundeskreis zur Weißglut bringen würden. Akteur:innen sind in die religiöse Zuschreibung von Umgangsformen oder Expressionen *investiert*, sie sind Ergebnis *ausgebildeter* Formen der Ansprechbarkeit, welche aus der lebensweltlichen Einstellung heraus „gewählt“ wurden und von diesem Kontext aus eingeschätzt und kritisiert werden müssen. Sollten die Akteur:innen „nicht anders können“, als bei diesem Thema/Ausdruck/Umgang ins Religiöse zu wechseln, können wir von einem – sozial-phänomenologisch gesprochen – übergreifigen religiösen Erkenntnisstil sprechen.

Für die intersubjektive Haltung des religiösen Erkenntnisstils schlagen wir folgende Merkmale vor. Mitakteur:innen erscheinen vor der *existenziellen Fundierung des Selbst in der Welt*, in der Interoperabilität der existenziellen Herkunft, der gegenwärtigen Berufung und der gemeinsamen Nachwelt. Auf die Berufung und das Nachleben ausgerichtet werden Mitakteur:innen bezüglich ihres koordinierten Verhaltens hin wahrgenommen. Die Erscheinungsweise von Akteur:innen der Fremdgruppe ist maßgeblich durch die eigenen Bewältigungsstrategien informiert und weitestgehend unabhängig vom fremden Verhalten. Es lässt sich zwischen der „Sensibilität und Offenheit gegenüber existenziellen Begegnungen“ sowie dem „Besitz und der Realisation des Vermögens einer existenziellen Gabe“ unterscheiden, welche sich in der Koordination bewähren.

Diese Überlegungen dürfen sich der Kürze entsprechend nur als vorsichtige Anfänge und erste Thesen zur intersubjektiven Haltung des Religiösen verstehen. Für eine zukünftige Präzisierung dieser Skizze steht jedoch schon reichhaltiges Arbeitsmaterial zur Verfügung. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der intersubjektiven Haltung innerhalb buddhistischer Traditionen verspricht insbesondere im Kontext der Selbstnichtung reichhaltige Anknüpfungsmöglichkeiten. Zudem ist eine Prämisse unserer methodischen Eingrenzung nur psychologisch oder mikro-soziologisch zugänglich. Denn nur wenn religiöses Verhalten aus der existenziellen Beziehung des Selbst zur Welt hervorgeht, lässt sich die Vergemeinschaftung und die Haltung des Erkenntnisstils in dieser Weise beschreiben. Kritiker:innen sind gerne dazu aufgefordert, religiösen Sinn oder Formen religiöser Praxis ausfindig zu machen, in denen sich dieses Verhältnis nicht widerspiegelt. Denn bloß alternative Beschreibungen reichen hierfür nicht aus, wie wir am Beispiel der *Transzendenzerfahrung* und der *hyper-mastery* mit Barber, der *Vertikalität* mit Steinbock oder der *Abgründigkeit* mit Ricœur zeigen konnten. Sie bestätigen unsere Bestimmung, auch wenn die Autor:innen einen anderen Schwerpunkt in ihrer Analyse setzen. Solange sich der religiöse Sinn auf unserem *Koordinatensystem religiöser Gabe* ausweisen lässt, können wir an unserer Charakterisierung der *intersubjektiven Haltung des religiösen Erkenntnisstils* festhalten.

4 Die Sinnprovinz des Politischen: Modi koordinierter Gewaltbewältigung

Im vorherigen Kapitel ist es möglich gewesen, religiöse Vergemeinschaftung als gemeinsame existenzielle Verortung zu charakterisieren. In der gegebenen „Kürze“ ist dies gelungen, da wir uns auf die Funktion für die Gemeinschaftsbildung und die Wirkverhältnisse zum Alltag konzentriert haben. Für das Politische, das bereits beim Streit um dessen Inhalte beginnt, ist eine ähnliche Fokussierung umso wichtiger. Unzählige Anfangs- und Anknüpfungspunkte innerhalb der politischen Philosophie und Phänomenologie bieten sich uns dafür an, wobei wir mit denen beginnen werden, die gerade nicht zu Wort kommen werden. Auch um denen das Lesen zu ersparen, die ganz besonderes Interesse an den Autor:innen haben. So könnte das Politische ausgehend vom Zwischenleiblichen im Sinne Merleau-Pontys her gedacht werden. Für viele thematische Auseinandersetzungen zur strukturellen Gewalt, zu politischen Affekten und Emotionen und zu Diskriminierungserfahrungen, welche wir aufgreifen, hat dieser das Fundament gelegt, in erster Instanz kommt er jedoch nicht zu Wort. Auch die phänomenologischen Analysen politischer Emotionen wie sie Thomas Szanto vorantreibt und welche nicht zuletzt einen reichen interdisziplinären Anschluss an die Psychologie und die Kognitionswissenschaften gefunden haben, werden nur peripher benannt, da sie zumeist eine Gemeinschaft als Voraussetzung der Erfahrung veranschlagen, deren Entstehung uns hier interessieren soll.⁹⁸⁶ Auch die Alterität des:der Anderen und des:der Dritten mit Levinas und Sartre könnte als Ausgangspunkt für den Sinn der Sinnprovinz des Politischen dienen. Im Folgenden werden diese an einigen Kernstellen aufgenommen, in der Grundlegung des Politischen bleiben sie für uns jedoch Nebendarsteller.⁹⁸⁷ Erst zum Abschluss nimmt das Gewicht Sartres merklich zu. Nancy, Laclau sowie Badiou sind ebenso mit im Boot, kommen aber selbst nur an den Stellen zu Wort, an denen Oliver Marchart oder Thomas Bedorf für sie sprechen. Konzepte der phänomenologischen Stiftung politischer Institutionen und die Analyse von Anerkennungsverhältnissen, wie sie ebenso von Bedorf eindrücklich vorangetrieben worden sind, sind sowohl ein Ursprung als auch Folgephänomen von politischen Prozessen performativer Vergemeinschaftung und lassen sich als

⁹⁸⁶Vgl. Szanto und Slaby 2020, S. 483: „To be sure, emotions not only facilitate a sense of belonging to a putative or given community but also a community’s constitution as a community of a concern.“

⁹⁸⁷Hier stimmen wir Sophie Loidolts Einschätzung doppelt zu, welche Sartres Stärke im Widerfahrnis verortet und Arendt als lohnende Alternative vorschlägt, siehe Loidolt 2019, S. 186: „As a main difference with respect to Sartre, we could see that instead of struggle only, Arendt emphasizes practices that enlarge a person’s personhood, that distance her from her immediate response – and thereby also from an immediate exposedness.“

wesentliche, jedoch parallele Betrachtung zu unserer sozialphänomenologisch-deskriptiven Fragestellung verstehen.⁹⁸⁸ Ganz ähnlich verhält es sich zu den Politiken der Zugehörigkeit und der Gemeinschaft, wie sie von Nira Yuval Davis als politische Projekte in *politics of belonging* besprochen werden.⁹⁸⁹ Dies heißt aber nicht, dass eine gesellschaftlich-politische Kreuzungsstelle mit unserer Untersuchung politisch-gemeinschaftlicher Verhältnisse unvereinbar ist. Ein derartiger doppelter Brückenschlag überspannt jedoch, was wir uns in diesem Vorhaben zu leisten imstande sehen.

An so viele Diskurse anschließen zu können, soll nicht als Problem verstanden werden, sondern als Privileg. Es steht für die erfolgreiche Implementierung der Phänomenologie als arbeitsteilige Philosophie. Trotz dieses Überangebots bleiben wir vorerst bei vertrauten Namen. Auf dem gelegten Fundament der Vergemeinschaftung mit Bernhard Waldenfels und Alfred Schütz wird mit Hannah Arendts Konzeption eines *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten* aufgebaut, maßgeblich phänomenologisch informiert durch Sophie Loidolts *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*⁹⁹⁰, welches für die hier vorgeschlagene Lesart Arendts unverzichtbar ist. Die breite Überschneidung mit dem „Zwischenraum menschlichen Handelns“, welche unsere methodische Grundlegung im ersten Teil dieser Arbeit kennzeichnete, erklärt den Schwerpunkt. Das Vermögen des freien und spontanen Handelns und Sprechens ist für Arendts Zugang zum Politischen wesentlich. Hierbei handelt es sich um Vermögen, welche der Öffentlichkeit bedürfen und so die Pluralität der Gesellschaft ermöglichen wie auch sicherstellen. Arendt stellt so das Politische in direktem Kontrast zu den Vermögen der pragmatischen Planerfüllung, welche den Alltag dominieren. Gerade Akteur:innen in unserer postindustriellen Gesellschaft der Massen befinden sich arbeitend (als *homo faber*) oder herstellend (als *homo laborans*) in einer vernetzten Welt, ohne eine gemeinsame Welt zu konstituieren. Neben diesen werden im Verlauf des Kapitels weitere gewaltsame Momente nachgezeichnet, um die Funktion der Sinnprovinz des Politischen in deren Bewältigung auszuweisen, was jedoch gerade keine Überwindung impliziert. Dies alles wird nun, gerade in der hier gebotenen Kürze, weder Schütztianer:innen noch Arendtianer:innen gerecht werden. Fluchtpunkt bleibt das philosophische Motiv einer Phänomenologie der Vergemeinschaftung. Um dem Gründungsmoment des Politischen auf die Spur zu kommen, sind die Überlegungen Sara Ahmeds zur Körperlichkeit und Teilhabe von Emotionen ebenso zentral wie die phänomenologischen Analysen zur Gewalt durch Michael Staudigl und Pascal Delhom.

Zu Beginn der Untersuchung wollen wir einige Verbindungslinien zwischen Schütz und Arendt aufzeigen, welche sich am deutlichsten in Max Weber kreuzen. Denn wenn auch

⁹⁸⁸So ist in Bedorf 2010, S. 231 der *Ruf nach Anerkennung* wie folgt beschrieben: „Es handelt sich damit um emergente Strategien, die aus den Prozessen und Bewegungen einer kontextuell bestimmten performativen Praxis hervorgehen.“

⁹⁸⁹Vergleiche Yuval-Davis 2006, S. 197: „Belonging tends to be naturalized, and becomes articulated and politicized only when it is threatened in some way. The politics of belonging comprises specific political projects aimed at constructing belonging in particular ways to particular collectivities that are, at the same time, themselves being constructed by these projects in very particular ways.“

⁹⁹⁰Loidolt 2018.

verhältnismäßig selten „unser“ Umweg hin zu Schütz gegangen wird, sind Hannah Arendt und Max Weber in der philosophischen Gegenüberstellung häufiger aneinandergeraten. So hat Andreas Kalyvas die beiden Autor:innen unter Hinzunahme von Carl Schmitt in seiner Analyse einer „politics of the extraordinary“ ins Verhältnis gestellt. Trotz dessen Begriff der Außeralltäglichkeit, welche ja auch den Sinnprovinzen *qua* ihrer Funktion für die Lebenswelt zukommt,⁹⁹¹ befindet sich unser Vorhaben nur in semantischer Nähe zu Kalyvas. Denn dieser bleibt nicht nur des gesellschaftlich Politischen verhaftet, sondern verortet sich mit seinem Begriff des Außeralltäglichen trittfest im Problembereich der Politik selbst: „Extraordinary politics aims either at core constitutional matters or at central social imaginary significations, cultural meanings, and economic issues, with the goal of transforming the basic structures of society and resignifying social reality.“⁹⁹² Unser Zugang ist dem von Kalyvas nicht gegenüberliegend, sondern positioniert sich unterhalb dessen politischen Theorie liberaler und demokratischer Genese der Gesellschaft. Vergemeinschaftung, wenn auch wichtiger Aspekt politischer Meinungsbildung, ist als Prozess immer auch vor-politisch. Als Ausgangspunkt nehmen wir, mit Arendt, Schütz und auch Weber, den Alltag an. Dies ändert nichts daran, dass diverse Vergemeinschaftung die Sinnprovinz des Politischen geradezu provoziert und innerhalb dieser im Rückbezug auf den Alltag Gemeinschaftlichkeit einen wesentlich unterschiedlichen Sinn und Handlungskontext erfährt.

Auch Keith Breen hat sich an einer Kontextualisierung von Arendt und Weber versucht. Dabei unterstreicht er Arendts phänomenologischen Zugang, bleibt aber dem gesellschaftlichen Problem einer entfremdenden Moderne verhaftet, welches seine Analyse Arendts motiviert. Er verweist auf die Überschneidung mit Weber, welcher wie Arendt die Massengesellschaft und die Auflösung des öffentlichen Raums als ernstzunehmende Gefahr benennt.⁹⁹³ Die Unterschiede, welche er zwischen Weber und Arendt diagnostiziert, lassen sich auch zwischen Arendt und Schütz erahnen. Breen macht den elementaren Unterschied zwischen Arendt und Weber in der Sinn-genese des Politischen aus, in Webers Fall aufgrund von Dominanz und Feindseligkeit, dem Arendt die Begründung im menschlichen Miteinander entgegenstellt.⁹⁹⁴⁹⁹⁵

⁹⁹¹Im Anfangsstadium dieser Arbeit war die außeralltägliche Erfahrung sogar Kernbegriff des Vorhabens. Beim Abklopfen möglicher Strukturierungen wurde jedoch schnell klar, dass eine bloße Opposition zum Alltag sich als ein zu diverser Phänomenbestand herausstellt.

⁹⁹²Kalyvas 2008, S. 7.

⁹⁹³Breen 2012, S. 102.

⁹⁹⁴Ebd., S. 108.

⁹⁹⁵Neue Aspekte der Feindseligkeit wie auch des Miteinander scheinen mit der digitalen Vernetzung und den sozialen Medien zu eskalieren. Den Einfluss digitaler Medien wird in der Arbeit nicht gesondert betrachtet. Doch kann die Gegenüberstellung von adversarialen und kommunalen Aspekten für die Vergemeinschaftung auch in digitalen Medien nachvollzogen werden. Digitalität und Performativität sind grundsätzlich zwar kompatibel, die Diskurse scheinen jedoch durch sehr unterschiedliche Forschungsmotive bestimmt zu sein. Die darauf aufbauenden Paradigmen miteinander zu verhandeln, stellt sich als überaus komplexes – und von diesem verschiedenes – Unterfangen heraus. Vgl. Ruppert, Law und Savage 2013. Nichtsdestotrotz müssen einige Aspekte wenigstens benannt werden, auch um zukünftige Anknüpfungspunkte einer digital-performativen Vergemeinschaftung schon einmal vorzuzeichnen. Ein Phänomenbestand, welcher eng an Gemeinschaft, Dominanz und Feindseligkeit aufgrund digitaler

An unserem Interessenbereich performativ-lebensweltlicher Vergemeinschaftung werfen die Aspekte, welche Breen zwischen Arendt und Weber unterschied, weite Schatten. Auch in der Sekundärliteratur zu Alfred Schütz zeichnet sich diese Unterscheidung zwischen Dominanz und Miteinander nach, wobei die Radikalität des Miteinander im Sinne Arendts nicht ganz erreicht wird. Auf Seiten der *Dominanz* zeigt sich die Begründungsfigur hinter den Motiven und Relevanzen einzelner Akteur:innen, welche vor dem *Miteinander* der Lebenswelt untereinander verhandelt wird. Mit Michael Barber ist diese Verbindung schon vorgezeichnet. An einer Skizze seines Entwurfes zu einer politischen Sinnprovinz lässt sich gut verdeutlichen, warum Arendt für die Frage nach politischer Vergemeinschaftung jedoch unumgänglich ist.

Michael Barber leitet eine explizite Position Schütz' zum Verhandlungsort der Relevanzen aus dessen Diskurs und Bezug zur akademischen Ökonom:innen in Österreich her.⁹⁹⁶ Dabei orientiert er sich an der Freiheit der Werte, welche im partizipativen Diskurs der Akteur:innen sichergestellt werden soll. Mit dem Fokus auf das „gehört werden“ stellt Barber Schütz damit in explizite Nähe zu Habermas Diskurstheorie. Auch wenn uns das Primat menschlicher Rationalität hier ein weiteres Mal bitter aufstößt, ist der Schritt zur Sichtbarkeit und Vulnerabilität im menschlichen Miteinander ein vergleichsweise kleiner. Besonders im Kontrast zur Dominanz und Feindseligkeit in Webers Werk. Barbers Herleitung des Politischen bleibt auf die Situation begrenzt, in der politische Positionen verhandelt werden sollen. Es handelt sich dabei, hier einer späteren Unterscheidung vorgegreifend, nicht um die Frage nach der Erfahrungsweise des Politischen, sondern um eine Umgangsform innerhalb institutionalisierter Politik.

Die Grenzen dieser Darstellung lässt sich mit Barbers Herleitung des Religiösen bereichern. Mit seinem argumentativen Schwerpunkt auf Bewältigung des Alltags stellt dieser das Religiöse wie auch wir in einen funktionalen Rückbezug zur Lebenswelt. Es geht Barber

Vernetzung geknüpft ist, findet sich unter dem Begriff der *fake news* vereint. Dabei erscheint besonders interessant, dass gerade Mechanismen der Gemeinschaftlichkeit den versuchen im Wege stehen, bei Akteur:innen Medienkompetenz wie Faktenchecks zu etablieren, siehe hierzu Lazer u. a. 2018. Zugehörigkeit und Gemeinschaft wiegt schwerer als Kompetenz und Vermögen. Auch urbane Vereinsamung und gesellschaftliche Isolation scheinen durch digitale Vernetzung zwar nicht begründet, aber doch wenigstens verstärkt zu werden. Demgegenüber stehen die Möglichkeiten der sozialen Vernetzung im Digitalen, welche näher an Arendt das Miteinander zu unterstützen scheinen. Die Reichweite und Vielfalt sozialer Bewegungen, die breite Organisation gesellschaftlichen Widerstands bis hin zur Ermöglichung von Revolutionen gegen Regime und Diktaturen in jüngster Vergangenheit bleiben ohne den Kontext sozialer Medien deutlich unterbelichtet. Aufgrund der digitalen Vermittlung der notwendigen Aktionsnetzwerke werden Probleme als gemeinsame Probleme augenscheinlich, Organisation und Informationsvermittlung ist dezentralisiert und die mögliche körperliche Abwesenheit führt zur geringeren Bedrohung aufgrund gesellschaftlicher Interventionen. Die Motive und der affektive Horizont sozialer Interaktion in digitalen Medien haben ihre Besonderheiten, sie haben eigene Grenzen und Reichweiten. Theoretische Zugänge, welche neben kollektiver Handlung eine eigene Logik konnektiver Handlungen unterstreichen, wie in Bennett und Segerberg 2012, bieten sich für einen zukünftigen phänomenologischen Anschluss durchaus an. Eine eigene Handlungslogik des Teilens – exemplarisch im *Share-Button* – bleibt jedoch, so meinen wir, nicht auf das digitale beschränkt. Besonders in der Rolle der Zeugenschaft (Siehe Kapitel *Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft*) lässt einen gemeinsamen Ursprung zu konnektiver Handlungslogik erhoffen, welcher unterhalb der Unterscheidung performativ – reflexiv oder digital – weltlich wirksam wird.

⁹⁹⁶ Barber 2005.

darum, dass wir eines Umgangs im Alltag mit Situationen bedürfen, welche unseren Motiven und Relevanzen der lebensweltlichen *mastery* nicht entsprechen. Eine Strategie dagegen ist, Instanzen einzusetzen und zu erhalten, welche die alltäglichen Motive sicherstellen. Diese fasst er unter dem *terminus technicus* der *hyper-mastery* (im Folgendem als Hyper-Bewältigung übersetzt). Barber nennt als Beispiele die Medizinindustrie, massive Sicherheitsmaßnahmen, die gesellschaftliche Verdrängung von unbequemen Fragen sowie die Entwicklung eines Zentralmythos.⁹⁹⁷ Der Wechsel in eine religiöse Sinnprovinz stellt eine weitere mögliche Strategie der Hyper-Bewältigung dar. Und diese sei nach Barber eine besonders pragmatische Herangehensweise, da ungewollte Strategien wie das Dominieren anderer Akteur:innen oder psychische Neurosen verhindert werden. Dass diese Hyper-Bewältigung als Form struktureller oder institutionalisierter Bewältigung ein Moment der Dominanz behält, lässt sich an der Historie des gesellschaftlichen Einflusses von Religionen deutlich nachzeichnen.

Vor dieser Herleitung des Religiösen aus der Hyper-Bewältigung erscheint auch Barbers Vorschlag eines partizipativen Diskurses im neuen Licht. Denn die politische Sinnprovinz kann ebenso als Strategie der Hyper-Bewältigung verstanden werden. Doch wie wir bei der Sinnprovinz des Religiösen sahen, lässt sie sich nicht darauf beschränken. Gewaltsame Dominanz anderer Akteur:innen kann durch politische Maßnahmen durchaus verhindert werden, durch das Verhindern des Kriegs, der gewaltsamen Revolution oder der strukturellen Ausbeutung. Ebenso können psychologischen Neurosen der Akteur:innen vorgebeugt werden. Das Verhindern einer Entpolitisierung hin zu totalitären Regimen oder das Verhindern von Folgen und Einflüssen des sogenannten *late capitalism*⁹⁹⁸ sind hier paradigmatisch.

Doch auch diese Erweiterung der politischen Aspekte und des Kontexts des Politischen als Strategie des Diskurses bleibt einseitig. Wir stimmen Barber zu, dass das Politische als Sinnprovinz auch ermöglicht, den Standpunkt des Anderen einnehmen zu können und dessen Relevanzen im Diskurs nachzuvollziehen.⁹⁹⁹ Hier zeigt sich ein Aspekt der Pluralität, dem wir uns mit Sophie Loidolt noch ausführlicher widmen werden. Jedoch bleibt es bei Barber, im Politischen wie im Religiösen, bei den vorteilhaften Folgen. Eine derart einseitige Darstellung der politischen Sinnprovinz – in Analogie zur religiösen Sinnprovinz – kann von wohlwollenden Leser:innen Barbers als optimistische Interpretation verstanden werden. Doch das Politische wie auch das Religiöse bleiben ebenso Geburtsstätte von Gewalt und Ausgrenzung. Das Politische ist ein Ort, an dem Dominanz und Gewalt *nicht verhindert und überwunden*, sondern *verhandelt und bewältigbar* wird. Im Verlauf der Argumentation – und in direktem Kontrast zu Barber – wird Gewalt in Teilhabe für uns zum Geburtsort des Politischen.¹⁰⁰⁰ Solange wir die pragmatische Bewältigung des Alltags als Ausgangspunkt des Politischen annehmen, können wir auch bei Schütz nicht dem Paradigma der Dominanz

⁹⁹⁷ Barber 2017, S. 24.

⁹⁹⁸ U. a. Hochschild 2012; Hardt 1999; Chaput 2011.

⁹⁹⁹ Barber 2005, S. 194.

¹⁰⁰⁰ Vgl. *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen*.

entfliehen, welches Keith Breen schon bei Weber herausgearbeitet hat.

Mit Hongwoo Kim lassen sich Alfred Schütz und Hannah Arendt in ein sympathisches Verhältnis stellen, ohne jedoch die Diskrepanz aufzulösen, welche sich aus der bisherigen Darstellung des Politischen in Schütz ergeben hat. Kim schlägt einen alternativen Berührungspunkt vor, welcher den Interaktionsraum nicht von der Strukturierung der Lebenswelt und der Sinnprovinzen her zudenken versucht, sondern von Schütz' Studien zum gemeinsamen Musizieren in *Making Music Together*.¹⁰⁰¹ Anknüpfungspunkt an Arendt ist die *face-to-face*-Situation als Ursprungssituation aller sozialen Verhältnisse bei Schütz. Kim weist berechtigterweise darauf hin, dass diese Situation mit dem Zwischenraum des Sprechens und Handelns deutliche Ähnlichkeit aufweist, als „Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendig Handeln und Sprechen entsteht, in dem Menschen sich *direkt*, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen.“¹⁰⁰² Ausschlaggebend für diesen sozialen Zwischenraum ist nach Kim die gegenseitige Sichtbarkeit der Akteur:innen. Bei Schütz lässt sich die Sichtbarkeit mit dem Leib des:der Anderen als Ausdrucksfeld nachvollziehen.¹⁰⁰³ Arendt hingegen greift auf eine Bühnen-Analogie zurück, welche sie zur Erläuterung der Öffentlichkeit anführt. Im Miteinander des Auftretens konstituiert sich der politische Erscheinungsraum im gegenseitigen Sprechen und Handeln. Im sprechenden und handelnden Auftreten sind die eigene Sichtbarkeit und die Einzigartigkeit¹⁰⁰⁴ wesentlich.¹⁰⁰⁵

Das Beispiel des gemeinsamen Musizierens bietet sich für Kim deshalb an, da es sich um eine besonders koordinierte Interaktionsform handelt, welche in Schütz' Motiv nach der Genese und dem Austausch von Wissen selten zum Vorschein kommt. Musikalische Notation unterscheidet sich in der Rolle bei Schütz von anderen Symbolsystemen wie Mathematik und Chemie deutlich.¹⁰⁰⁶ Mathematik und Chemie können auch dann verstanden werden, wenn der Sprechakt zur Bedeutung nichts hinzugibt. Es handelt sich in Husserls Begrifflichkeit um einen *objektiven* Ausdruck.¹⁰⁰⁷ Auch der Inhalt von musikalischer Notation kann sich als objektiver Ausdruck vollziehen, wenn beispielsweise eine Melodie in eine

¹⁰⁰¹Kim 2005.

¹⁰⁰²Hervorh. G. H., Arendt 2011, S. 173.

¹⁰⁰³Schütz 1993, S. 19 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 101.

¹⁰⁰⁴Vgl. Loidolt 2019, S. 168: „In contrast to this notion of uniqueness constituted by properties, Arendt instead points to an enactive or interactive notion of uniqueness, one only obtained in interaction and actualization with others: in a performative process of distinction that involves speech, expression, and narration. Zoon logon echon ‚is‘ zoon politikon, not by virtue of essence or properties but by the actualizations of plural existence, by existing together, by speaking with one another.“

¹⁰⁰⁵Die Formulierung der Bühne und des Erscheinungsraums lässt sich im Deutschen in Arendt 2011, S. 191 f. finden. Hong Woo Kim referiert hingegen auf die englische Formulierung in *The Human Condition* an gleicher Stelle, welcher als *space of appearance* den Schwerpunkt nicht auf das passive Erscheinen legt, sondern dem Auftreten auf einer Bühne als Aktivität näher kommt. Auch im Deutschen der *vita activa* ist die Bühne eine, in der es „nur ein Auftreten, aber kein Abtreten gibt“ (Ebd.). Der Begriff des Erscheinungsraums vermittelt dieses aktivere Moment, welches durch gegenseitiges Sprechen und Handeln ermöglicht wird, weniger deutlich.

¹⁰⁰⁶Kim 2005, S. 227 f.

¹⁰⁰⁷Hua XIX.2, S. 80 ff.

andere Tonart transponiert wird. Wenn wir uns jedoch mit Musik als Phänomen befassen, so gelten dem Klang und dem Fluss der Musik unsere Aufmerksamkeit und gerade nicht der Notation. Im gemeinsamen Musizieren vollzieht sich ein *okkasioneller* Ausdruck, in dem die Umstände des Aktes in die Bedeutung miteinbezogen werden müssen.

Die Struktur okkasioneller Ausdrücke soll kurz geklärt werden. Husserl nutzt zur Verdeutlichung die Rede mit dem Personalpronomen „Ich“, welches als *Anzeige* auf den:die Redende:n als Ich verweist.¹⁰⁰⁸ Dabei handelt es sich jedoch um eine doppelte Bedeutung, welche uns aus unserer Herleitung intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit bekannt vorkommen wird.¹⁰⁰⁹ In der *anzeigenden* Bedeutung ist der *besondere Bezug* zum Ich gefasst, welcher mich mit dem Rest des Ausdruckes in Verbindung stehen lässt. In der *angezeigten* Bedeutung des Ich ist der Inhalt gefasst, welcher das Ich ausfüllt und der durch den restlichen Ausdruck informiert wird. Wenn ich demnach sage „Ich leide unter Jenem“ wird *anzeigend* etwas über meine *Verbindung* zu jenem ausgesagt. Die angezeigte Bedeutung zum *Inhalt* des Ich meint, welche Bedeutung das Wort Ich fasst, wenn ich auf mein Leiden unter Jenem hinweise. Hier wiederholt sich unsere Unterscheidung der Quelle und dem affektiven Funktionszusammenhang von Fremdheit und Vertrautheit. Als Ursprungs und Quellpunkt erscheinen die Subjekt-Pole des Ich und des Du, der Ort der Erscheinung dieser ist jedoch der Zwischenraum menschlichen Handelns mit seiner Affektiven wie sinnhaften Sedimentierung. Die „angezeigte“ Bedeutung betrifft die Quellen des Zwischenraums an ihren Grenzen.

Hier sind die Grenzsteine der öffentlichen Bühne wie auch der privaten *face-to-face*-Situation gemeint, welche hinter dem Blick der Akteur:innen keinen Zugang zulassen. Ich, Du und der:die Andere als Quelle sind komplementäre und konstituierende Grenzphänomene des Zwischenraumes, denn Dein Bewusstseinsinhalt und der des:der Anderen ist letztendlich unzugänglich. Die *anzeigende* Bedeutung betrifft einen Bezug, welchen das Ich zum Zwischenraum hat. Es handelt sich, wie schon bei der Fremdheit und Vertrautheit, um „etwas“ innerhalb des Zwischenraumes, das *kontingent* ist und zueinander in einem Verhältnis stehen kann, aber nicht muss. Hieran lässt sich mit dem gemeinsamen Musizieren anschließen. Im objektiven Ausdruck der Chemie oder Mathematik wird etwas im Zwischenraum angezeigt, ohne dass die Grenzen und Verhältnisse des Zwischenraums selbst thematisch werden. Im okkasionellen Ausdruck des Musizierens sind die Umstände des Aktes Teil der Bedeutung. Neben dem Musizieren der anderen *im* Zwischenraum ist mein *anzeigendes* Verhältnis im Ausdruck als Mit-Musizieren inbegriffen wie auch mein *angezeigtes* Ich, das diese oder jene Note oder Rhythmik beiträgt.

Doch in welchem Bezug steht diese genuin ästhetische Verhaltensweise des Musizierens zum Politischen? Musizieren bedarf nicht der Sinnprovinz des Politischen, auch wenn Musik in den meisten Kontexten politischer Vergemeinschaftung von jungen Menschen eine zentrale Rolle spielt. Die abschließende Gegenüberstellung Kims, welcher das „Machen“ (*poiesis*) und den (polythetischen) Klangs bei Schütz unterstreicht und diesen das „Tun“ (*praxis*)

¹⁰⁰⁸Hua XIX.2, S. 82 ff.

¹⁰⁰⁹Vgl. Kapitel *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit*.

und der (monothetischen) Sprache bei Arendt entgegenstellt, zielt auf eine analoge Abgrenzung wie die, welche wir mit der Struktur okkasioneller Ausdrücke vorbereiten konnten.¹⁰¹⁰ Dieser vermeintliche Unterschied wird an späterer Stelle aufgegriffen, ohne verheimlichen zu müssen, dass Arendts Sprechen und Handeln weit über den monothetischen Gehalt und die Praxis hinausgeht.¹⁰¹¹ Ihre eindeutige Abgrenzung des Sprechens und Handelns vom „tuendem“ *animal laborans* und dem machenden *homo faber* weist dafür schon in die richtige Richtung. Für diese erste Gegenüberstellung haben wir unser Ziel jedoch erreicht: Der Verbindungspunkt zwischen Schütz und Arendt für eine Erörterung der Sinnprovinz des Politischen liegt in der Struktur der *okkasionellen Anzeige* begründet, welche die gegenseitige Sichtbarkeit und den Bezug der Akteur:innen zum Zwischenraum abbilden lässt. Dies unterscheidet sich deutlich von der Gegenüberstellung durch Breen zwischen dem Miteinander bei Arendt und dem Gegeneinander bei Weber. In der okkasionellen Anzeige wird die Möglichkeit eines Gegeneinanders des Angezeigten nachvollziehbar, welche auf dem Miteinander des anzeigenden Verhältnisses aufbaut. Das Politische als Möglichkeit des Miteinander *und* des Gegeneinanders sowie die Genese des Politischen in der Sichtbarkeit *und* dem Ausdruck ist in Arendts Formulierung des Politischen als Bühne aufgenommen. Nur unter Hinzunahme von Hannah Arendt lässt sich unser Vorschlag des Politischen nachvollziehen, welcher gewaltsame Widerständigkeit und deren gemeinsame Bewältigung an den Ursprung politischer Vergemeinschaftung stellt. Eine Form der Bewältigung, welche die Welt als gemeinsame handhabbar macht. Sophie Loidolt trifft es auf den Punkt:

What the political and the public realm should provide us with is precisely the possibilities to be opened up to an inbetween, without just being exposed or without just being determined by a person's private interests or the one mass-interest. It should enable us to relate to ourselves and others in a common world through forms of articulation and expression that ensure the personal factor and reduce the dominance and mere commodity character of social status.

Loidolt 2019, S. 182

4.1 Maßstäblichkeit und Sinnhorizonte des Politischen

Wie bereits beim Religiösen festgestellt wurde, verlangt auch der Alltagsverstand eine Analyse der Überzeugungen und Ideologien, um welche sich die Vergemeinschaftenden vergemeinschaften. Anders als im Religiösen ist die politische Überzeugung jedoch weniger

¹⁰¹⁰Kim 2005, S. 231.

¹⁰¹¹Hong Woos Abschlussthese müssen wir jedoch widersprechen, siehe ebd., S. 231: „By focusing on the social relationships existing among the participants in the musical space, Schutz describes vividly the process of making music together. Mutatis mutandis, Schutz's musical space can help us in understanding and describing the actual process of constituting the publicness or the political, of which, however, Arendt's space of appearance is not capable.“ Aus der Perspektive eines Schützianers mit peripherem Blick vielleicht noch nachvollziehbar, ist mit einem durch Sophie Loidolt informierten Zugang zu Arendt diese Konklusion nicht haltbar. Sie ergibt sich ebenso wenig aus der vorangegangenen Herleitung durch Hong Woo Kim.

von der familiären Prägung und der gesellschaftlichen Mehrheitsüberzeugung vorbestimmt. Wo wir uns im Religiösen nur beispielhaft auf die jeweiligen Überzeugungen bezogen haben, bedarf es bei der Sinngenese des Politischen eine engere Bindung zwischen vergemeinschaftender Erfahrung und politischer Überzeugung. Denn politische Vergemeinschaftung vollzieht sich im Ausgang der spezifischen Form des Zusammenlebens. Politische Überzeugungen sind Sinninhalte, welche die Verhältnisse des Zusammenlebens thematisieren. Dies wird gerade an dem Kipppunkt deutlich, an dem das Religiöse politisch wird. Religiöse Gemeinschaften treten genau dort als politische Gemeinschaften auf, wo religiöse Praxis vom lebensweltlichem Miteinander abhängt oder das lebensweltliche Miteinander Thema religiöser Überzeugungen ist.¹⁰¹² Genauer: Sie tritt immer dann als politische Gemeinschaft auf, wenn die religiöse Praxis oder das Zusammenleben vor dem religiösen Horizont nicht mehr selbstverständlich sind. Damit bleibt das Religiöse in seinem Sinn jedoch unberührt. Es ist eine Überlappung aufgrund des gemeinsamen Fundamentes der Lebenswelt. Dazu gehört auch, ab welchen Punkt eine Sache als politische Sache erscheint, eine Problemstellung, die uns bei der folgenden Grenzbestimmung politischer Vergemeinschaftung maßgeblich beschäftigen wird.

Hier zeigt sich eine klare Verschränkung vom Zusammenleben *als Inhalt der Politik* und der *Genese des Politischen* aus dem Zusammenleben. Nichtsdestotrotz argumentieren wir für eine *sinnhafte Grundstruktur politischer Gemeinschaftlichkeit*, welche sich in jedem etablierten politischen Kontext finden lässt. Dies schließt nicht aus – und will weder verdecken noch verharmlosen, dass gesellschaftliche Umstände einen wesentlichen Einfluss auf die Form der Vergemeinschaftung haben. Doch als Sozialphänomenolog:innen auf Methodensuche bedarf es einer Strukturierung, welche Vergemeinschaftungsprozesse in unterschiedlichsten Gesellschaften zu beschreiben in der Lage ist.¹⁰¹³ Die hier vorgeschlagene Skizze einer performativen Vergemeinschaftung im Politischen sollte keine offensichtlichen Situationen politischer Bindung ausschließen. Der:Die Lesende ist daher herzlich dazu eingeladen, die Ausführungen auf eigene und bekannte Kontexte politischer Gemeinschaftlichkeit abzuklopfen.

Aus dem Zusammenhang zwischen politischem Inhalt und dem Ort politischer Vergemeinschaftung folgt ein weiterer Unterschied zum Religiösen. Innerhalb des Religiösen konnten selbst gegenüberliegende und sich ausschließende existenzielle Selbstverortungen innerhalb

¹⁰¹²Im Bezug auf unser Kapitel *Funktional-kompensatorische Bestimmung von Sinnprovinzen*, sowie der explizite Vorschlag existenzieller Bewältigung durch das Religiöse, kann es nicht ausbleiben, dass eine religiöse Gemeinschaft sich zu politischen Überzeugungen verhalten *muss*. Eine der einflussreichsten Fallstudien hat Max Weber in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* vorgelegt, siehe Weber 2015. Diese Bezogenheit mag den erstarkenden Forschungsschwerpunkt einer *political theology* erklären.

¹⁰¹³Der Vorschlag eines wertneutralen Verständnisses vom Politischen, so wie ihn Barber in Schütz ausgemacht hat, scheint hier analog zu unserem Anspruch. Doch er stellt genau das Gegenteil zu unserem Versuch dar, da hier nur eine sehr spezifische Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens als politisch verstanden werden kann. Er ist deutlich selbst politischer Inhalt, da er eine spezifische Form des richtigen Zusammenlebens veranschlagt. Wir sind hingegen daran interessiert, wie Akteur:innen mit unterschiedlichen Motiven und Relevanzen sich gemeinsam um etwas als politisches Etwas zu versammeln. Und besonders die Akteur:innen sind von gesellschaftlichem Interesse, welche sich einem demokratischen Austausch widersetzen.

der gleichen religiösen Überzeugung wirksam werden. Das volle Spektrum zwischen exkludierter und inkludierter Gabe sowie internalisierter und externalisierter Response könnte in der gleichen Konfession, theoretisch sogar in der gleichen Gemeinschaft auftreten, auch gegen den homogenisierenden Effekt religiöser Praxis. Alle Formen existenzieller Selbstverortung adressieren das gleiche Problem existenzieller Ausgesetztheit im Alltag, dem in alltäglicher Einstellung nicht begegnet werden kann und das für die sozialen Akteur:innen in der religiösen Gemeinschaft umgänglich und handhabbar wird. Der Sündenübernahme durch Jesus Christus kann im stillen Gebet, im ekstatischen Chorgesang oder einer inszenierten Großveranstaltung gedankt werden, alle beruhigen den existenziell-gegenwärtigen Anspruch an die Bewältigung der Ausgesetztheit.

Die unterschiedlichen politischen Vergemeinschaftungserfahrungen lassen sich deutlich politischen Überzeugung zuordnen. Es ist schwer vorstellbar, dass eine politische Gemeinschaft nahe der liberalen Marktwirtschaft sich auf ähnlichen Großveranstaltungen vergemeinschaftet, wie sie in totalitären Regimen zu beobachten sind. In der grandiosen Inszenierung koordinierten Handelns dominiert die Gleichheit in der Gemeinschaft, die Freiheit des:der Einzelnen kommt nur schwer zur Geltung. Demgegenüber steht exemplarisch die Neujahrsfeier auf dem *Times Square* in New York, mit ihrem vermeintlichen Überangebot an monetär gestaffelten Möglichkeiten der Abendgestaltungen. Hier dominiert die Freiheit des:der Einzelnen (welche gemeinsam begangen wird), wobei die Gleichheit in der Gemeinschaft kaum zur Geltung kommt.¹⁰¹⁴ Um der jeweiligen Erscheinungsweise des eigenen, des anderen und des fremden Handelns gerecht werden zu können, werden in dieser Untersuchung naiv-affirmative Positionen einzelner politischer Überzeugungen eingenommen. Dies hat den Nachteil, dass über die Vergemeinschaftung hinaus wenig zum richtigen Zusammenleben beigetragen wird. Der Vorteil ist, dass das Selbstbild und der jeweils vermeintlich „beste Fall“ politischer Gemeinschaft zur Grundlage der Untersuchung dient, ohne sich in Debatten um Wahrheit, Falschheit und Manipulationsstrategien *philosophisch* einzulassen. Wir bleiben deskriptiv optimistisch in dem Sinne, dass das gewaltfreie Zusammenleben Motivationsquelle des Politischen ist. Selbst bei der Vergemeinschaftung gegen gewaltsame Regime ist die Hoffnung auf ein lebenswertes Leben wesentliche Voraussetzung. Doch zeigt sich schnell, dass nicht jeder Ausruf gegen ein Regime gleichwertig erscheint. Dass Verschwörungsmythen einer „BRD GmbH“ eine andere Qualität haben als die mörderische Gewalt gegen Frauen im Iran, ist unbestreitbar. Doch beide haben ein besseres Leben zum Ziel. Um die Vergemeinschaftung in diesen Bewegungen verstehen zu können, müssen die Hoffnungen, Überzeugungen und die jeweilige Situationseinschätzung ernst genommen werden. Gerade weil sie in ihrer Legitimität unterschieden werden

¹⁰¹⁴ Hier sei darauf hingewiesen, dass die nötige Argumentations-Akrobatik einer kapitalistischen „Gleichheit in der Gemeinschaft“, zu der so manche Lesende sicherlich gerade ansetzen, sich ebenso in unserem ersten Fall vollführen lassen würde. Denn auch zum Eintreten in den Gleichschritt ist die freie Entscheidung des Einzelnen für den Vor- und Nach-Schritt vonnöten. Dass das eine Verhalten politisch aufgeladener als das andere wirkt, sagt mehr über den Bestand der Sinnprovinz aus als über die Struktur der Erscheinungsweise. In vielen Gemeinschaften, welche der liberalen Marktwirtschaft ferner liegen, ist die Konsum-Zelebrierung in ähnlicher Weise politisch aufgeladen wie bei uns westlichen Menschen staatlich getragene Großveranstaltungen.

können. Diese Komplexitätssteigerung im Vergleich zum Religiösen erklärt auch, warum die Sinnprovinz des Politischen im Anschluss an das Religiöse besprochen wird. Nach diesem philosophischen Haftungsausschluss soll sich den Grenzen und Übergängen des Sinns gewidmet werden, welche politische Vergemeinschaftung eingrenzt.

Die Frage nach dem Sinn des Politischen bleibt immer doppeldeutig, da damit sowohl deren Inhalt als auch deren Funktion für die sozialen Akteur:innen gemeint ist. Schon eine dieser doppelten Eindeutigkeiten nimmt ein Ausmaß an, welches das Versprechen dieser Überschrift nur enttäuschen kann. Wir werden weder dem Wesen als Inhalt in einer allgemeinen Bestimmung gerecht noch der grundlegenden Funktion, im Sinne der Sinnhaftigkeit des Politischen überhaupt. Ersteres kann nur unter historisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive in empirischer Arbeit erschlossen werden und bleibt aufgrund der fortwährenden Neuproduktion des Status Quos unabgeschlossen. Um Zweiteres hat sich die Politikwissenschaft als eigene akademische Disziplin gebildet, die sich hier nicht phänomenologisch wegerklären lässt. Es wird demgegenüber versucht, einen Teilbereich des politischen Sinns herauszuschälen, welcher auf das Spektrum der politischen Vergemeinschaftung abzielt. Damit bleiben viele Fragen am Rande der Untersuchung, wie Fragen des Wesens von Vulnerabilität, der Legitimität politischer Formen der Expression und Einflussnahme bis hin zu epistemischen Problemen zwischen Ideologiekritik und *fake-news*. Einige politische Problemstellungen sind etwas näher an politischer Vergemeinschaftung gelagert, Radikalisierung und Extremismus wie auch teilhabende Gewalterfahrung spielen als Arbeitsmaterial eine wichtige Rolle. Was wir als Wesen des Politischen hier aber in den Mittelpunkt rücken, nämlich die *gemeinsame Bewältigung von teilhabender Gewalt*, bleibt eng an den Einfluss auf die Vergemeinschaftung im Politischen gebunden. Dies muss nichts Schlechtes sein. Denn dass Gemeinschaftlichkeit für die derzeitige politische Landschaft eine wesentliche Rolle spielt und dass dieser Faktor meist auf das politische Mittel oder Ziel beschränkt bleibt, kann kaum bestritten werden. Die Hoffnung des Vorhabens ist es, einen kleinen Beitrag zu unserem Verständnis des politischen Sinnraums und seiner Sozialität liefern zu können und damit zu ermöglichen, auch gesellschaftlichen Phänomenen darüber hinaus habhaft zu werden.

Bevor wir dem Politischen *als* Sinnprovinz habhaft werden können, müssen wir unseren Themenbereich eingrenzen. Dies geschieht, indem wir vier Schritten durchlaufen. Wir beginnen mit dem Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen*, welches die Verhältnisse nach „unten“ zum Alltag und dem Privaten skizziert wie auch nach „oben“ zur Politik. Darauf aufbauend argumentieren wir für eine *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt*, in der wir Arendt und Loidolt den Inhalt des Politischen von seinen Verhältnissen zu den Grenzen her erschließen.¹⁰¹⁵ Anschließend bereiten wir mit Sara Ahmed die Erscheinungsweise für die sozialen Akteur:innen vor, indem wir die *Gefühlte Widerständigkeit* vorschlagen. Abschließend kommen wir zur paradigmatischen Erfahrung

¹⁰¹⁵Das ist ganz im Sinne Bernhard Waldenfels, welcher 267 die Grenzen des politischen als performative Grenzen des Denkens und Handelns ausweist, noch bevor etwas als politisches Etwas thematisch werden kann. Siehe Waldenfels 2008, S. 267.

dieser intersubjektiven Widerständigkeit, mit der sich *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen* zeigt. Daraus erklärt sich der Sinn der Sinnprovinz im koordinierten Engagement zur Bewältigung teilhabender Gewalt. Bevor wir unsere nicht ganz unkontroverse sozialphänomenologische Genese des Politischen nachzeichnen, legen wir ein etabliertes Fundament mittels der politischen Philosophie, der politischen Phänomenologie und der *critical phenomenology*.

4.1.1 Grenzbestimmungen des Politischen

Wir hatten zuvor festgestellt, dass zwischen der Erscheinungsweise des Politischen und den etablierten Inhalten und Umgangsformen der Politik unterschieden werden muss, da sich Vergemeinschaftung unter anderem aus dem Verhältnis versteht. Politische Ausdrucksgesten der Anerkennung und der Einflussnahme auf Politik sind hier paradigmatisch. Um diese Verhältnisse aufzuschlüsseln, wird von einem maßgeblich modernen und westlichen Verständnis von Politik als Staatsführung ausgegangen. Dies sei deshalb entschuldigt, da diese Konzeption maßgeblich zur Abgrenzung nutzbar gemacht wird. Zudem zeigt sich ein weiteres wichtiges Beispiel an den Formen politischer Vergemeinschaftung, welche alternative Formen des Zusammenlebens gegen eine Politik als nationalstaatliche Regulierungsinstanz anstreben. Beide Momente politischer Vergemeinschaftung lassen sich aus dem Verhältnis des Politischen „nach oben“ vorbereiten.

Im Folgenden werden drei Herangehensweisen erprobt, die das Politische von der Politik unterscheiden. Anschließend wird aus dieser Unterscheidung die Autonomie des Politischen „nach unten“ gegenüber dem Alltag gesichert. Zu Beginn gehen wir auf bekannten Pfaden und entwerfen die Möglichkeit einer politischen Sinnprovinz im Sinne der (1) *Staatsführung*, damit wir sie von unserem Vorschlag einer Sinnprovinz des Politischen unterscheiden können. Darauf folgend kommt uns Oliver Marchart zu Hilfe, um die Unterscheidung in ihrer (2) *philosophiegeschichtlichen Genese* zu skizzieren. Abschließend und überleitend zu Sophie Loidolts Analysen der Pluralität im nächsten Kapitel, wollen wir kurz die (3) *Trennung zwischen dem Politischen und dem Privaten* ins Visier nehmen. Unser Verhältnis zwischen alltäglicher Lebenswelt und der Sinnprovinz des Politischen wird daran geschärft, wodurch wir eine falsche Identifikation aller Dinge als politisch entgegenzuwirken versuchen, wobei es gleichzeitig nichts gibt, das nicht politisch werden kann.

(1) Die Politik verorten wir in der *politischen Sinnprovinz*, in deutlicher Abgrenzung zu unserem Interessengebiet einer *Sinnprovinz des Politischen*.¹⁰¹⁶ In der nötigen Kürze leiten wir sie aus der „Berufseinstellung“ der Staatsführung ab. Sie umschreibt einen verhältnismäßig elaborierten Sinnraum, welcher die Existenz und Notwendigkeit gesellschaftlicher Regulierung von unterschiedlichen Interessen zum Thema hat. Jedoch ist sie nicht, wie es das husserlsche Lehnwort der Berufseinstellung nahelegt, auf professionelle Politiker:innen

¹⁰¹⁶ Hier wiederholt sich die Unterscheidung zwischen religiöser Sinnprovinz, die partikuläre Formen von Sinnverhältnissen einer Religion umschreibt, und der „Sinnprovinz des Religiösen“, welche als Vorform die gemeinsame Erfahrungsweise und Genese partikularer Religionen umschreibt.

begrenzt. Wie auch im Sport, dem Journalismus und der Wissenschaft bedarf es keine Anstellung in der Politik, um diese Einstellung einzunehmen und Überzeugungen zur richtigen Ausführung zu haben. Die Kritik an Spieler:innen-Aufstellung, am Ethos der Berichterstattung, an der wissenschaftlichen Validität oder auch an der Regierung aus dem Alltag heraus machen dies deutlich. Wenn auch die Legitimität der jeweiligen Einschätzung infrage stehen kann und der Inhalt der Sinnprovinz sich mit dem Grad der Professionalisierung stark unterscheidet, können die Unterschiede der Kompetenz unter der lebensweltlichen „Funktion“ vereint werden.

Hier ist der Vorschlag Barbers zum Politischen bei Schütz exemplarisch.¹⁰¹⁷ Es handelt sich um eine eigene Denkart, um spezialisierte Sinnzusammenhänge und eine besondere Einstellung, welche die Regulierung des gemeinsamen Lebens zum Thema hat. Politik ist der Ort, an dem unterschiedliche Vorstellungen der Regeln und Regulierungen *richtig* verhandelt und implementiert werden. Mit Barbers Vorschlag befinden wir uns auf dem festen Boden des wertneutralen Dialogs und Diskurses als ideologischer Unterbau eine *richtige Weise Politik zu machen*. Daran sind Debatten um die Rechtmäßigkeit politischer Einflussnahme angesiedelt, welche in dieser Weise beschlossen wurden und welche häufig durch neue politische Bewegungen angestoßen werden. Besonders die staats-konstituierenden Schriften wie die Verfassung und das Grundrecht durchziehen diese Debatten unterschiedlichster Qualität und Tiefe. Hier zeigt sich gut, dass die Politik einem fortwährendem Begründungsanspruch unterworfen ist. Es handelt sich um eine Einsicht, die sich nicht zuletzt aus den todbringenden Folgen totalitärer Politiken informiert, welche diesen Begründungsanspruch festzusetzen versuchten.¹⁰¹⁸

Demnach fallen gerade Fragen eines wert-orientierten Diskurs in den Denkraum der Politik, auch wenn deren Ursprung sich bis zum politischen Widerfahrnis nachvollziehen lässt.¹⁰¹⁹ Protestbewegungen oder Lobbyarbeit bis hin zu Gewalt und Zerstörung im Krieg und durch zivilen Widerstand sind nicht nur Themen in der Politik, sondern auch Teil der Einflussnahme auf Politik. Dies schließt unseren Interessenbereich gemeinsamer Erfahrungen mit ein, was auch schon Rousseau erkannt hat. Er unterscheidet unter anderem zwischen Theater, öffentlichen Festivals mit Wettkämpfen und Tanzbälle für die Jugend, um den damit verbundenen Einfluss auf die Bevölkerung zu beschreiben.¹⁰²⁰ Welchen Wert, welche Legitimität und welche Gefahren mit diesen Methoden der Einflussnahme einhergehen, ist eine Frage der staatsführenden Politik. Politik ist in letzter Instanz Interessenregulierung, welche die *Genese von Identitäten* nur so weit beschäftigt, als das diese institutionell gesichert sowie ge- und verhandelt werden.¹⁰²¹

Das konkrete Zusammenleben findet daher nur in abstrahierter Form der Interessenregulierung Einlass in die Politik. Denn erst im Moment des Interessenkonflikts entsteht

¹⁰¹⁷Barber 2005.

¹⁰¹⁸Vgl. Arendt 2015.

¹⁰¹⁹Siehe insbesondere Kapitel *Die politische Response*.

¹⁰²⁰Siehe Rousseau 1959, S. 123–137.

¹⁰²¹Bedorf 2010, S. 237.

etwas, das ein Bedarf nach Regulierung erhebt. Die vielen ungeschriebenen Regeln und Gesetze des alltäglichen Umgangs, welche Schütz in seinem Essay *The Stranger*¹⁰²² treffend beschreibt, liefern hier ein gutes Beispiel zur Verdeutlichung. In ihrer Selbstverständlichkeit sind sie wesentlich für das Zusammenleben, werden aufgrund von Konfliktfreiheit oder sozialer Konfliktkompensation aber nie Thema der Politik. Die Politik geht so nicht nur aus der Lebenswelt hervor, sondern hat einen besonderen Ausschnitt dieser zum Thema. Als spezifische Sinnprovinz entwickelt sich die Politik demnach in ihren regionalen und historischen Eigenarten.

Auch wenn das öffentliche Leben immer Thema der Politik ist, so wird Politik nie in der gleichen Öffentlichkeit „gemacht“. ¹⁰²³ Wäre das Leben der Politik und das Leben in der Öffentlichkeit deckungsgleich, wäre eine evaluierende Differenz und Regulierung des öffentlichen Lebens unmöglich. Damit über den richtigen Rahmen des öffentlichen Lebens entschieden werden kann, muss zumindest partiell aus ihm ausgetreten werden, auch wenn sich der Austritt als Einstellung vollzieht. Rawls liefert mit dem *Schleier des Nichtwissens*¹⁰²⁴ das prominenteste philosophische Beispiel dafür. In dessen vermeintlicher Lösung kündigt sich das Problem der Geschichtlichkeit spezifischer politischer Positionen sowie die Abhängigkeit von anderen Sinnprovinzen an, welche die Interessenkonflikte begründen. Politik ist in dem Sinne begrenzt, als dass das politische Wissen von Zusammenhängen nur so weit ausgebildet wird, wie es der inneren Logik der jeweiligen Interessenregulierung bedarf. Hier könnten wir von dem *Pragma* der politischen Sinnprovinz sprechen. Die grenzwertigen Grenzfälle zwischen totalitären Regimen und totaler Entregulierung unter dem liberalen Marktmythos machen dies deutlich. Betrachten wir hingegen das politische Handeln sozialer Akteur:innen, wird die Grundlage in der Lebenswelt und die damit einhergehende gegenseitige Überlappung selbst beschreibbar.¹⁰²⁵

Doch Politik „überlappt“ nicht nur den Alltag, sondern ist im Krieg, in der Rechtsprechung und dem institutionalisierten Diskurs selbst überlappter Sinnraum. Diese bleiben aber nicht die einzigen, welche übergreifig Anspruch auf Bevorzugung innerhalb der Politik erheben. Ökonomisches Denken scheint in liberalen Demokratien so eng verbunden mit der Politik, dass ohne dieses kaum politisches Vokabular übrigbleiben würde. Auch Religion, Erziehung und Wissenschaft und selbst Lust und Liebe können den Sinn politischer Entscheidungen begründen und Anspruch auf die Regulierung von eben dem erheben, dessen Teil sie selbst sind. Nehmen wir die Politik als Regulierungsinstanz spezifischer *Zwischenräume menschlichen Handelns* ernst, wird sie immer von einem bröckelnden Fundament bedroht bleiben, da sie sich im gleichen Atemzug aus dem Leben begründet, das sie regulieren muss. Politik steht auf ihren eigenen Schultern. In ihr muss immer schon die Stabilität angenommen werden, welche erst durch ihren Prozess hergestellt wird.

¹⁰²²Schütz 1944.

¹⁰²³Dies schließt den antiken Stadtstaat mit ein, welcher Arendt häufig zum Vorbild dient, da auch dessen „Öffentlichkeit“ verhältnismäßig starken Restriktionen unterworfen war.

¹⁰²⁴Rawls 1999.

¹⁰²⁵Es sei an das Kapitel *Exkurs: Der „provinzielle“ Marktplatz des Miteinanders* erinnert, in dem wir diesen Blickwechsel auf die Konstitution von Sinnprovinzen methodisch schon vorbereitet haben.

Insoweit wollen wir Barbers Darstellung von Schütz recht geben: Politik zeichnet sich ihrem Wesen nach durch eine eigentümliche inhaltliche Leere aus, welche nicht über den:die gut informierte:n Bürger:in hinausgeht und keine intrinsisch-normativen Werte innehat.¹⁰²⁶

Gegen diese vermeintliche Wertfreiheit wollen wir jedoch darauf hinweisen, dass bei jedem Füllversuch der Regelung sich selbst schon der Denkraum zu Wort meldet, welcher das Objekt der Regelung bereitstellt. Wenn sich die Regulierung am Diskurs, an der Produktivität, an der Macht oder an der Vulnerabilität leitet, dann ist die Regelung selbst nicht wertfrei. Besonders dann nicht, wenn die Regulierung das Vermögen bevorzugt, welches unter den Vorschlagenden besonders vorherrschend ist, sei es Entscheidungswillen, Verstandesvermögen, moralische Integrität oder Einfluss. Wenn es unter diesen sicher bessere und schlechtere Vorschläge gibt, gibt es keinen politisch-wesenhaft richtigen oder falschen Weg. Solange im Weg die Funktion der Interessenregelung erfüllt und die Zwischenräume menschlichen Handelns organisiert sind, kann sich jeder Modus aus der erfolgreichen Regelung begründen.

Im Vergleich dazu zeichnete sich das Religiöse mit seiner existenziellen Verortung als überraschend einfach aus. Einzelne Aspekte anderer Sinnprovinzen können durch die Brille der existenziellen Selbstverortung erscheinen. In der Politik, als Angelegenheit konfligierender Angelegenheiten, ist die Lebenswelt selbst Thema, inklusive der in ihr begründeten Religiosität. In der Religion konnten wir unter Hinzunahme empirischer Untersuchungen den Denkraum von den Handlungsweisen und Umgangsformen her eingrenzen. Für die Politik ist jedoch eine derartige Zuordnung von Handlungsweisen und Umgangsformen selbst das Thema. Was demnach als Politik gelten darf, soll und muss, ist wesentlich selbst Teil von dem, was in der Politik verhandelt wird und sich aus der politischen Erfahrungsweise ergibt. Die Politik auf sich gestellt kann den faden Beigeschmack der nie ganz rechtmäßigen Selbstbegründung nicht loswerden, ebenso wenig können das die philosophischen Investigationen in ihr. Eine Einsicht, welche einen Großteil unserer zeitgenössischen politischen Philosophie motiviert.¹⁰²⁷

(2) Hier kann die Unterscheidung von der Politik und dem Politischen ansetzen. Eine ausführliche Vorarbeit ist durch Oliver Marcharts *Die politische Differenz* schon geleistet. So lässt sich mit diesem die Einsicht, welche wir mit der unrechtmäßigen Selbstbegründung der Politik schon andeuteten, auch philosophiegeschichtlich verorten. Innerhalb des Postfundamentalismus, so Marchart, standen die mehr oder weniger philosophischen Versuche selbst infrage, welche auf Letztbegründungen abzielten.¹⁰²⁸ Neben der Totalität, der Substanz oder dem Subjekt ist auch der Denkraum der Politik davon betroffen gewesen. Anthropologische Begründungen aufgrund des Wesens des Menschen – als *dem Menschen ein Wolf* oder als unbeschriebenes Blatt – hatten ihr abschließendes Begründungspotenzial

¹⁰²⁶Barber 2005, S. 194–197.

¹⁰²⁷Hier greifen wir gerne auf eine Aufzählung von Thomas Bedorf zurück. Zu denken ist an Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Jacques Rancière und Alain Badiou, Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek. Vgl. Bedorf 2015, S. 251.

¹⁰²⁸Marchart 2016, S. 16.

eingebüßt und erschienen als durchweg naiv. Ähnlich verhält es sich bei Begründungen aufgrund menschlicher Vermögen wie dem Verstand oder Entitäten wie dem Staat oder dem Recht bis hin zu den „vernaturwissenschaftlichen“ oder ökonomisierten Gesetzen des Marktes. Dass es nichtsdestotrotz eines Versuches der Fundierung bedarf, damit die Aufgabe der Politik erfüllt werden kann, macht Marchart mit Verweis auf Judith Butlers Formulierung der *contingent foundations* deutlich. Marchart bleibt hier ganz Philosoph. Er stellt das wacklige Fundament als Streitplatz kontingenter Versuche der Fundierung des Sozialen dar, welche zwar letztendlich scheitern müssen, die aber aufgrund des Streitens die Fundierung legitimieren. Butler – welche immer auch als politische Akteurin gelesen werden darf – geht weiter und stellt heraus, dass im vermeintlich prä-politischen Diskurs, aus dem heraus wir uns als politische Akteur:innen verstehen können, das Politische selbst schon tätig ist und Einfluss darauf nimmt, wie wir uns verstehen.¹⁰²⁹ Die reißerische Formel des „Tods des Subjekts“, welche diesen Zusammenhang illustriert, meint hier dessen Tod als Anfangspunkt und Ursprung der Politik. Es ist gerade nicht der Tod von zum Sprechen und Handeln begabter Akteur:innen, die sich im gemeinsamen Diskurs- und Handlungsraum ausbilden. Es geht ihr, anders als Marchart, nicht um die Kontingenz der Fundierungsversuche, sondern um den kritischen Modus, in dem diese verhandelt werden. Es geht um die Arbeit an der Dekonstruktion, welche die Versuche letztendlich scheitern lassen müssen.

Hierin ist die Idee des *Politischen* als wissenschaftliches Forschungsobjekt umrissen. Es ist der antwortende Hinweis auf Konstitutionsprozesse außerhalb der Politik, welche auf den Anspruch ihrer Letztbegründung gegeben worden sind. Das erklärt Bedorfs Konzeption, dass sich das Politische aus dem Ungenügen der Politik heraus verstehen muss.¹⁰³⁰ „Den was (...) als Politik vermittelt wird, sind im wesentlichen Teilprozesse eines Funktionssystems, das sich verselbständigt zu haben und um institutionell ablaufenden Interessenabgleich mit mehr oder minder eingeschränktem Handlungsspielraum zu erstarren scheint.“¹⁰³¹ Dass dieses Erstarren des Handlungsraums ein häufiger Ursprung von teilhabender Gewalt ist, wollen wir nicht bestreiten. Doch dass er der einzige Ursprung für das Politische ist, scheint wenig überzeugend. Nichtsdestotrotz zeichnet diese Abhängigkeit die konzeptionelle Differenzierung zwischen dem nach, was *die* Politik betrifft, und dem, was als *das* Politische aus dem gelebten Alltag *zu begründen in der Lage ist*. Neben unserer phänomenologischen Perspektive auf den Alltag gehören selbstverständlich die Historizität des Sozialen, die selbsttätigen Machtverhältnisse, die Formung von Körpern und vieles mehr dazu. Alle Blickpunkte eint jedoch, dass das Politische, welches aus der Suche nach der Fundierung der Politik auftauchte, eine Eigenständigkeit gegenüber der Politik entwickelt. Dieser Eigenständigkeit versuchen wir im Folgenden gerecht zu werden.

¹⁰²⁹ Butler 1992, S. 12 ff.

¹⁰³⁰ Besonders deutlich ist dies in Bedorf 2015, S. 251 f.: „Was Autorinnen und Autoren (...) bei aller Differenz eint, ist die Überzeugung, dass die (instituierte) Politik, über deren Krisen wir sprechen, Voraussetzungen ›macht‹, die sich nicht von selbst verstehen. Der Moment, in dem diese Voraussetzungen thematisch und damit fraglich werden, ist ein politischer Stiftungsmoment: Er ist das Politische.“

¹⁰³¹ Bedorf 2010, S. 232 f.

Aus dieser Situation heraus schlägt Marchart zwei Traditionslinien vor, welche das Denken über das Politische zwischen *assoziativen* und *dissoziativen* Ansätzen unterscheiden lassen.¹⁰³² Hannah Arendt und Carl Schmitt dürfen als die Autor:innen gelten, welche dafür den Grundstein legen und so dem Politischen zu seiner akademischen Autonomie verhalten. Marcharts Darstellung ist insofern überzeugend, dass es für eine umfängliche Analyse des Politischen beider Denk-Bewegungen bedarf. Es bedarf sowohl der assoziativen Aspekte, als Sorge um das Gemeinsame aus der „inneren“ Pluralität, als auch der dissoziativen Aspekte, welche Kollektivität aus äußeren Antagonismen oder der Exklusion begründen.¹⁰³³ Die Gegenüberstellung von Weber und Arendt aus dem vorherigen Kapitel findet hier ihr philosophiegeschichtliches Pendant. Und auch hier bestätigt sich unser Fokus auf Arendt. Politisch-Performative Vergemeinschaftung lässt durchaus Raum für ein Äußeres wie die einkesselnde Polizei, die spürbaren staatlichen Repression oder die unterschiedlichen Typen des:der „Anderen“, sei es die Bourgeoisie, die migrantisierte Person oder eine der unzähligen Kabalen der Verschwörungserzähler:innen. Welche Rolle auch immer diese antagonistischen Momente einnehmen, sie lassen sich nicht ohne Sorge ums Gemeinsame denken.¹⁰³⁴ Ein Beispiel für diesen Rückbezug auf das Gemeinsame liefert Sarah Ahmed in ihrer Analyse der *aryan nation*, in deren Aussendungen anti-schwarzer Fremdenhass an die Liebe für die Familie und die Nation gebunden wird.¹⁰³⁵ Da es sich bei dieser Doppelbewegung des Politischen nicht um gegenseitig ausschließende Aspekte handelt, bleiben für uns auch dissoziative Motive als Ergebnis von politischer Vergemeinschaftung offen.

In Selbstständigkeit gegenüber Rechtsprechung und Staatsführung soll das Politische als eigene Sinnprovinz charakterisiert werden. Verstehen wir Politik als Regulierungsinstanz von Angelegenheiten, konstituiert sich das Politische als Begriff aus ihrem Bezug zur Politik. Als Sinnprovinz des Politischen ist das Abhängigkeitsverhältnis jedoch umgekehrt. Das Sinn-Fundament der Politik lässt sich nur aus dem Zusammenleben der Menschen begründen, aus der Lebenswelt. Das Zusammenleben in der Lebenswelt hat – postfundamentalistisch – jedoch selbst keine Begründungsfigur neben dem, was uns im gelebten Alltag begegnet. Der Ausgangspunkt stellt die Pluralität von Subjekten und ihren Handlungsweisen dar, welche die Lebenswelt füllen und formen. Das Soziale – und somit auch die Politik als Regelung des Miteinander – gründet in der historischen und geografischen Kontingenz dieses Miteinander. Es lässt sich keine paradigmatische Erfahrung der Politik ausfindig machen, welche nicht eine Thematisierung des Alltags *in besonderer Weise* schon voraussetzt, die nicht selbst Politik ist. Es lässt sich die Pluralität nicht aus der bloßen alltäglichen Einstellung nachvollziehen. Das Politische stellt demnach keinen epistemischen Zwischenschritt dar, welcher sich aus dem Problem der Politik herleiten lässt und in dieser aufgeht, und auch keinen Nach-Schritt, welcher das bröckelnde Fundament der Politik

¹⁰³² Marchart 2016, S. 35.

¹⁰³³ Ebd., S. 38.

¹⁰³⁴ Die Formulierung der „Sorge um das Gemeinsame“ ist von Marchart bei Sheldon Wolin ausgewiesen und wird von ihm sinnbildlich für das *assoziative* Politische angeführt.

¹⁰³⁵ Ahmed 2014, S. 42–61.

infrage stellt. Es ist der ursprüngliche Ort der Sinngenese, aus dem die Politik im Verlauf ihrer historischen Differenzierung hervorgeht. Das Politische ist der Denkraum, in dem meine Angelegenheiten als unsere Angelegenheiten in Erscheinung treten und so Pluralität thematisch werden kann. Das Politische ist das Auftauchen der *contingent foundations*, welche sich, einmal aufgetaucht, weit über deren begriffliche Erscheinung in der Geschichte zurückverfolgen lassen. Auch wenn eine ausführliche Analyse in den nächsten Kapiteln noch ansteht, lassen sich einige Kernelemente vorbereitend formulieren.

Wenn aus dem lebensweltlichen Miteinander etwas als gemeinsames Etwas erscheint, ist der halbe Weg zum politischen Etwas schon geschafft. Mit Arendt lässt sich formulieren, dass die Pluralität in der Freiheit gründet, was wir mit Schütz als Vermögen der Spontanität festhielten. Es zeigt sich eine quasi-transzendente Begründungsfigur des Politischen. Im lebensweltlichen Miteinander ist die *Kontingenz* menschlichen Handelns das Resultat der Pluralität – als Resultat der Handlungsfreiheit des:der Einzelnen – und transzendiert damit das explizite Handeln des:der Einzelnen. Wir leben in einer Welt, in der in ähnlichen Situationen andere anders gehandelt haben, anders handeln und anders handeln werden. Aber auch die Kontingenz des Handelns kann sich auf nichts gründen, auch sie ist nicht notwendiges Resultat der historischen Umstände,¹⁰³⁶ findet keinen Halt im Wesen des Menschen wie dessen Antriebe, Vermögen oder physikalischen oder biologischen Konstitution und lässt sich nicht aus Strukturen wie Macht, Dominanz oder Liebe begründen. Auch unsere Grundlegung der Fremdheit aus dem Subjekt-Pol des Anderen *begründet* die Spontanität des Anderen nicht, sondern *umschreibt* einen Einflussbereich. All dies erklärt nicht die Pluralität des Handelns, sondern bleibt vor der Pluralität als Phänomen subjektiver Freiheit selbst erklärungsbedürftig!

Die große Stärke einer politischen Theorie der Pluralität liegt darin, dass sie sich zwischen reiner transzendenter Begründung und historischer Kontingenz verortet. Die Welt als vorgegebene bleibt darin erhalten, mit den bestehenden Konflikten, vergangenen Gräueln in Kriegen und Genozid sowie den nicht eingehaltenen Verträgen und Versprechen, welche politisches Vertrauen untereinander bedrohen. Aber auch das breite Spektrum an Identitäten sowie Wertevorstellungen, welche sich über die Menschheitsgeschichte ausbildeten, sind darin nicht nivelliert, sondern drücken sich in der Pluralität aus. Von dieser ausgehend, erscheinen Dinge nicht nur mir persönlich gegenüber als förderlich oder hinderlich, sondern als gemeinsame Angelegenheit, die die Möglichkeit des Miteinander betrifft. Nichtsdestotrotz behält Arendt und auch Loidolt eine Quasi-Transzendentalität offen, indem das tätige Leben sich durch Aktivitäten auszeichnet, welche unabhängig vom spezifischen Werdegang der Welt sind.¹⁰³⁷ Neben dem Arbeiten und Herstellen im Alltag zeichnet sich das Politische ihnen zufolge durch Handeln, Sprechen und Urteilen aus, welches auf gegenseitiges Verstehen ausgelegt ist.

Der folgende Überblick soll helfen, die Eigenständigkeit als Sinnprovinz vorzuzeichnen und die Kritik an Arendts Trennung zwischen dem Privaten und dem Politischen kontextua-

¹⁰³⁶Marchart 2016, S. 81 ff.

¹⁰³⁷Loidolt 2018, S. 122.

lisieren zu können. Dafür wird eine paradigmatisch-politische Erfahrung vorgestellt, als gewaltsame Widerständigkeit der Welt, welche sich aus dem Netz der Angelegenheiten ergibt. Jedoch mündet nicht jede Form der Widerständigkeit in politische Positionierungen. Wenn ich mir den Zeh stoße oder keine unbefristete akademische Anstellung finde, dann ist das zuallererst mein Problem. Sollte die Widerständigkeit jedoch in einer Weise erscheinen, dass sie nicht einzelne Akteur:innen zum Ziel hat, sondern das Miteinander selbst bedroht, erscheint sie als etwas Politisches. So ist der zu hohe Bordstein, an dem ich mir den Zeh stoß, eine besondere Gefahr für Flipflop-Tragende; die prekäre Anstellung von Nachwuchsakademiker:innen nutzt deren Liebe zum Thema aus. Die Situation erscheint „auf einmal“ als etwas Politisches, sobald es eine gemeinsame Angelegenheit darstellt. Es ist eine besondere Form der problematischen Erfahrung, welche den gemeinsamen Handlungsraum mit-thematisiert.

Hier wird deutlich, dass das Politische nicht in den Dingen steckt, auch wenn es häufig an den Dingen haften bleibt. Sarah Ahmed spricht durchaus passend davon, dass Dinge *sticky*, also klebrig, werden. So könnten wir auch in der alltäglichen Einstellung verweilen, um die Bordsteine oder Anstellungs-Situation ohne Klebrigkeit zu bewältigen. In der pragmatischen Einstellung des Alltags ist der:die soziale Akteur:in das Handlungszentrum aller Veränderungen in der Welt, diese *pragmatische Weltzentrierung*¹⁰³⁸ widersetzt sich dem Erscheinen einer gemeinsamen Widerständigkeit. Der oft resignierende Satz des „Da müsste mal wer was machen“ zeugt davon. Ich stolpere und ärgere mich, doch meine Gedanken wandern schnell zurück zum Ziel, weswegen ich den Weg auf mich genommen habe. Oder ich greife zum nächsten Bewerbungsbogen und schaue mich nach kostenlosen Kursen für Programmieren und Web-Development um, um dem sich ankündigenden Ausbleiben einer Anstellung zu begegnen. Ich verbleibe in der alltäglichen Einstellung, bleibe das Zentrum der Veränderungen in der Welt und lagere das vermeintlich Politische an „die Politik“ aus. Dies geschieht besonders dann, wenn sich das Thema schon innerhalb der Politik etabliert hat.

Wenn wir über das Politische sprechen, dann begründen wir dieses nicht über den Inhalt, welcher die Sinnprovinz des Politischen füllt, sondern über die Erfahrungsweise, vor der etwas als politisches Etwas erscheint. Das Politische konstituiert sich als Erkenntnisstil, indem etwas an den Dingen kleben bleibt, was auch andere affiziert. Doch wie auch bei der Chemie wird diese Erscheinungsweise schnell zur Eigenschaft erhoben. In der Nahrung ist nicht mehr oder weniger „Chemie“ drin, sondern der chemische Blick kann bestimmte Eigenschaften, Entstehungsbedingungen und Wirkungsweisen nachvollziehen, welche dem alltäglichen Blick verborgen bleiben. Und nur weil etwas aufgrund des chemischen Blicks möglich wird, wird es nicht zu etwas genuin „Chemischem“. Auch Formulierungen oder Handlungsweisen werden nicht auf einmal „politisch“, wie der Daumen nach einem misslungenem Hammerschlag blau wird. Aufgrund eines politischen Blicks können besondere Zusammenhänge, Entstehungsbedingungen und Wirkungsweisen beschrieben werden. Wie

¹⁰³⁸ Diese Form der Selbsterfahrung hatten wir in unserer einführenden Investigation in den Erkenntnisstil des Alltags schon vorgestellt, siehe Aspekt der Selbsterfahrung.

wir uns zum krebserregenden Stoff oder zur diskriminierenden Sprache verhalten, bleibt den sozialen Akteur:innen damit selbst überlassen. Aber erst, wenn es sich als etwas Gemeinsames offenbart, kann es Thema der Handlungsregulierung innerhalb der Politik werden. Als etwas Politisches tritt es jedoch schon dann in Erscheinung, wenn es das Einbringen und Einfügen in das alltägliche Miteinander bedroht.

(3) An dieser Stelle soll eine häufig anzutreffende Kritik an Hannah Arendt kontextualisiert werden, mit der wir die Erscheinungsweise des *Vollzugs der Pluralität*, also wenn der Handlungsraum mit-thematisch wird, erläutern können. Ein eigenständiger Beitrag zur Debatte über die Relation des Privaten und Politischen ist hier jedoch nicht das Ziel. Wir wollen den Diskurs nutzen, um das Verhältnis der Sinnprovinz des Politischen zum Alltag nachzuzeichnen und die politische Sinnprovinz gegen die Lebenswelt zu verteidigen, es geht uns um die funktional-nötige Abgrenzung „nach unten“. Gleichzeitig können wir Arendts philosophische Motive und Hintergründe vorstellen, was die ausführliche Analyse im nächsten Kapitel vorbereitet.

Paradigmatisch für die Kritik an Arendt ist die wichtige feministische Parole: „Das Private ist politisch!“ Dieser Satz, zuerst als Forderung der Studentinnen innerhalb des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes formuliert, wurde zu einem Leitmotiv der zweiten Frauenbewegung und unterstreicht bis heute die Notwendigkeit der *gender-studies* innerhalb der geisteswissenschaftlichen Landschaft.¹⁰³⁹ Die Forderung, Privates als politischen Problemraum ernst zu nehmen, macht deutlich, dass eine übergreifende Analyse des subjektiven Handlungs- und Erfahrungsraumes von Menschen nötig ist, auch außerhalb der Möglichkeit politischer Partizipation. Zudem ist die Parole erfolgreiches Mittel politischer Einflussnahme. Sie zeichnet sich aus durch „eine Politisierung des Privaten, ein radikaler Subjektivismus und ein sehr stark ausgeprägte(n) präfigurative(n) Anspruch, die eigenen Ideale im Alltag zu leben“¹⁰⁴⁰.

Eine Gegenüberstellung von Privatem und Politischem/Öffentlichem ist auch in Arendts Werk zentral, wenn auch mit scheinbar entgegengesetzter Stoßrichtung. Auch zur politischen Tragkraft einer dezidiert feministischen Politik hat sie sich geäußert. Das „woman problem“, so wie sie es nannte, stellt sich nach ihr als kein Problem dar, welches im Politischen zu äußern ist.¹⁰⁴¹ Das ist keine unproblematische Formulierung, welche Arendt als politische Akteurin schwer der feministischen Bewegung zuzuordnen lässt. Dass Arendt nichtsdestotrotz für feministische Politik hilfreich ist – und wie die arendtsche Unterscheidung von Privatem und Politischem für eine Politisierung gegenderter Körper sogar genutzt werden kann – zeigt Bonnie Honig eindrücklich in *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*.

Aus den zahlreichen Beweggründen zur politischen Position Arendts, welche Honig in ihrem Werk und Leben ausfindig macht, wollen wir zwei hervorheben. Ziel ist es nicht, den Inhalt des Politischen zu klären und uns auf eine Seite zwischen Arendt und feministischen

¹⁰³⁹Riescher 2003, S. 59 f.

¹⁰⁴⁰Haunss 2011, S. 49.

¹⁰⁴¹Honig 1992, S. 215.

Aktivistinnen zu stellen, sondern auf die Grenzsituation zwischen dem Politischen und dem Alltag hinzuweisen, welche beide Positionen überhaupt erst ermöglichen. Zum einen spielen die Bedingungen, welche an ein politisches Subjekt gestellt werden, eine wichtige Rolle. Zum anderen ist der Modus des Sprechens und Handelns wesentlich, welcher den öffentlichen Raum kennzeichnet und die Ausbildung von politischen Identitäten nachvollziehen lässt. Hier bestätigt sich die grundlegende Gegenüberstellung von Politik und dem Politischen bei Thomas Bedorf: „*Politisches* geschieht dort, wo kollektive Identitäten *gestiftet* werden, *Politik* vollzieht sich dort, wo mit institutionellen gesicherten Identitäten *ge-* und *verhandelt* wird.“¹⁰⁴²

Honig bringt einen wichtigen Faktor zur Debatte ein, welcher die Pluralität politischer Subjekte als Voraussetzung der Identitätsstiftung sicherstellt. Denn Arendts Widerstand gegen die Vereinnahmung von einer spezifischen Identität gründet in der notwendigen Vielfältigkeit des Selbst, welches seine Möglichkeiten zum freien Handeln und Sprechen aus dieser Vielfältigkeit gewinnt. Die Möglichkeit, sich in unterschiedlichen Weisen zu verstehen, stellt für Arendt die expressive Pluralität des Politischen sicher. Dies geht auf eine ähnliche Beobachtung zurück, welche auch das hier vorangestellte Problem kontextsensitiver Vergemeinschaftung motivierte. Ein Beispiel zur Erinnerung: Als politische:r Akteur:in auftreten heißt auch immer sich zu entscheiden, ob eine Handlungsweise durch ein besonderes Selbstverständnis informiert werden soll, sei es die familiäre, kulturelle, parteiliche, religiöse oder eine anderweitige Identität. Für Arendt stellt eine Reduktion auf eine dieser Identitäten eine Gefährdung von dem dar, was die politische Sphäre erst ermöglicht. Wenn wir als vorbestimmtes und eindeutiges Subjekt in den Diskurs eintreten, dann gefährden wir das Politische überhaupt,¹⁰⁴³ da aus festgefahrenen Standpunkten keine neue Form des Miteinander entstehen kann. Dies schließt aber nicht grundsätzlich aus, dass die Benachteiligung von Personengruppen unter so einer Identität nicht selbst thematisch werden kann. Honig weist mit Bezug auf Butler berechtigterweise darauf hin, dass Geschlechtlichkeit performativ ist und sich mit der subversiven Performanz von Geschlechtlichkeit im öffentlichen Raum einer derartigen Essentialisierung widersetzen kann, welche Arendt fürchtet. Der Widerstand Arendts geht nicht auf den Inhalt des Feminismus zurück, sondern auf die vereinnahmende und Identitäts-reduzierende Einstellung. Dieser Widerstand bleibt auch für Honig ein valides Argument, gerade in ihrem Hinweis auf die Performativität. Es bedarf auch für sie einer Charakterisierung des Politischen, welche einen freien Raum konkurrierende Positionen darstellt und offen ist für neue Relationen und Realitäten.

Doch fallen wir mit dieser Charakterisierung nicht zurück in ein antagonistisches Verständnis vom Politischem im Sinne von Max Weber und Carl Schmitt? Wie lässt sich aus der Freiheit und Konkurrenz so ein Prozess der Vergemeinschaftung verstehen? Wenn nur der Prozess des politischen Diskurses betrachtet wird, scheint diese Kritik berechtigt. Doch indem Arendt gegen eine Vereinnahmung einer bestimmten Position oder Identität eintritt,

¹⁰⁴²Hervorh. im Original, Bedorf 2010, S. 237.

¹⁰⁴³Honig 1992, S. 227.

ist der Ausgangspunkt des Politischen nicht nur die Form, sondern auch der Zwischenraum, in dem miteinander geredet und gehandelt wird. Es handelt sich um ein *agonistisches* Verhältnis der unterschiedlichen Positionen, dem ein Miteinander im Politischen zugrunde liegt.¹⁰⁴⁴ Mit der Charakterisierung des Gemeinsamen, welches wir in Anschluss an Loidolt weiter vertiefen werden, wird der Unterschied zur antagonistischen Konkurrenz noch deutlicher. An dieser Stelle müssen wir uns damit begnügen, dass sich neben Michel Foucault und jüngst Chantal Mouffe auch Bonnie Honig in ihrem vor 30 Jahren erschienenem Werk *Political Theory and the Displacement of Politics* für ein agonistisches Politikverständnis einsetzte, was als eigene wissenschaftliche Debatte an dieser Stelle nicht eingeholt werden kann. Wir sind jedoch in guter Gesellschaft, wenn wir das Politische an der agonistischen Einstellung festmachen, um es vom Privatem abzugrenzen.

Die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Politischen, welche sich in der Kritik an totalisierter Identitätspolitik ankündigt, unterläuft eine klare Zuordnung vom Privaten innerhalb oder oberhalb der Lebenswelt. Die Lebenswelt ist per se „öffentlich“. Es wäre unter Umständen möglich, aus der lebensweltlichen Situation heraus eine Sinnprovinz des Privaten zu entwerfen, welche Raum für die Einheit lässt, welche das politische nach Arendt so zu gefährden scheint. So kann beispielsweise ein intimer erotischer Moment ganz von binärer Geschlechtlichkeit erfüllt sein, ohne dass dieses Selbstverständnis in der Öffentlichkeit eingenommen wird. Dies ist mit Arendts Konzeption des Privaten vereinbar. Hier stellt die Lebenswelt die phänomenologische Voraussetzung dar, vor der das Private zu einem Besitz wird, zu einem eigenen Sinnraum innerhalb der geteilten Lebenswelt.¹⁰⁴⁵

Doch eine Alternative zu einem weiteren Kapitel einer *Sinnprovinz des Privaten* ist in Sicht. Arendts Charakterisierung von Arbeiten und Herstellen in *Vita activa* lässt sich mit der pragmatischen Einstellung des Alltags in Verbindung bringen, in der das Subjekt das Zentrum der Veränderung in der Welt ist. Und auch diesen Vermögen schreibt sie vor-politischen Charakter zu. So wie unsere Mitmenschen uns in alltäglicher Einstellung häufig hochgradig typisiert begegnen, so erfahren wir uns auch selbst in einer Weise, welche das Motiv unserer derzeitigen Handlung begründet. Im Radfahren, auf die Ausübung der Handlung konzentriert, bin ich ganz Radfahrer:in, im Zur-Arbeit-Fahren als Pendler:in oder Arbeiter:in usw. Und dies bin ich auch dann, wenn das Selbstverständnis aufgrund des bestimmenden Motivs von einem Moment auf den anderen wechseln kann, wie etwa beim Ausweichmanöver. Aufgrund eines aus der Ausfahrt fahrenden Autos werde ich, im Kopf schon bei der Arbeit und ganz Arbeiter:in, in der Ausweichbewegung auf einen Schlag zur:zum Radfahrer:in; ich bin ganz auf das Lenken des Rads konzentriert, *first things first*. Wir erfahren uns selbst nicht in unserer eigenen Vielfalt, sondern leben einfältig in vielfältigen Einstellungen. Diese Einfältigkeit, welche in Honigs Darstellung von Arendt dem Privaten vorenthalten ist, ist die Bedingung der Möglichkeit, sich seiner Vielfältigkeit im Politischen bewusst zu werden. Auch wenn uns eine direkte Übersetzung zwischen Privat-Politisch und Lebenswelt-Politisch-Politik versagt bleibt, kann an Arendts Unter-

¹⁰⁴⁴Loidolt 2018, S. 154.

¹⁰⁴⁵Vgl. ebd., S. 135.

scheidung von Privatem und Politischem die Grenze zwischen der Lebenswelt und dem Politischen verdeutlicht werden. Im nächsten Kapitel wird eine alternative Interpretation mit Sophie Loidolt vorgestellt, welche eine Ebene der Sichtbarkeit über die handlungs-basierten Sinnräume Arendts legt.

Nicht die Grenze zwischen Privatem und Politischem wurde hier geklärt, sondern der Unterschied zwischen den Einstellungen, welcher sowohl den Ausspruch „Das Private ist Politisch!“ ermöglicht als auch Arendts Vorbehalte gegenüber einer Essentialisierung begründet. Beide Positionen gehen von einer Situation des Sprechens und Handelns aus, welche eine Identifikation bzw. Nichtidentifikation in der politischen Öffentlichkeit offenlassen muss, damit eine Wirkung auf das Private eingefordert werden kann. Die Studentinnen fordern ein, dass die Gleichberechtigung nicht auf den Raum des Politischen beschränkt bleibt. Sie kritisieren, dass die erkämpfte Gleichbehandlung in ihrer Begrenzung auf das Miteinander in der Politik dazu führt, dass das Politische nicht als Schlussinstanz für den Alltag wirksam wird. Nicht die prinzipielle Gleichsetzung des Privaten mit dem Politischen ist das Ziel, sondern der Wert und die Funktion des Politischen als Diskursraum, welcher das Politische aus dem gemeinsamen Leben konstituiert. Im Verlangen nach der Wirkung des Politischen hinein in den Alltag unterstreichen sie die Funktion, welche die Sinnprovinz des Politischen für die Lebenswelt erfüllt.¹⁰⁴⁶ Damit wird die konfligierende Identifikation zwischen dem Privaten und Politischen kritisiert, nicht die Trennung selbst. Die Situation gilt auch als Paradebeispiel für unsere „Abgrenzung nach Oben“ gegen die Politik, da die Angelegenheiten hier zur Angelegenheit werden, ohne dass die gesellschaftliche Regulierung als Politik überhaupt thematisch wird.

Aber neben der Position der Studentinnen unterstreicht auch Arendts Ausschluss des sogenannten „women problem“ die Abgrenzung zur Lebenswelt. Honig erläutert diese wichtige Grenze, indem sie auf den Briefwechsel zwischen Arendt und Gershom Scholem hinweist.¹⁰⁴⁷ Hier steht Arendts Buch zum Eichmann-Prozess zur Debatte und inwieweit Arendts Identität als Jüdin mit dem Inhalt zusammenpasst. Scholem sieht seine Kritik gerechtfertigt, da er Arendt „ganz und gar als Tochter unseres Volkes und auf keine andere Weise“ sieht. Honig geht auf zwei Verweigerungen dieser Zuschreibung durch Arendt ein. Zum einen kritisiert sie die Totalität der Identität als „ganz und gar“ und „auf keine andere Weise“, zum anderen stellt sie infrage, ob die jüdische Identität eine Verantwortung mit sich bringt, sich im öffentlichen Raum sprechend und handelnd auszudrücken. Auch hier weist Honig darauf hin, dass Arendt die Möglichkeit subversiver Performanz erkennt, und auch hier stimmen wir ihrer Einschätzung zu. Die doppelte Abgrenzung zur alltäglichen Einstellung zeigt sich hier ebenso auf. Auch wenn Arendt die Sichtbarkeit als „auf keine andere Weise“ kritisiert, schließt sie diese im Politischen als mögliche Sichtbarkeit nicht aus. Sprechen und Handeln ist ein expressiver Akt der Selbstverortung, welcher aufgrund

¹⁰⁴⁶Für eine ausführliche Auseinandersetzung zur Funktion der Sinnprovinz des Politischen siehe Kapitel *Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung*.

¹⁰⁴⁷Honig 1992, S. 228 ff.

der Spontanität die Akteur:innen auch selbst überraschen kann.¹⁰⁴⁸ Die Selbsterfahrung des Alltags scheint diesen Charakter zu entbehren. Zwar können wir uns im Alltag ebenso selbst überraschen, wenn ich beispielsweise die Schnelligkeit und Präzision meines Ausweichmanövers auf dem Fahrrad selbst nicht erwartet habe. Es stellt sich jedoch nicht als expressiver Akt dar, dessen Selbstverortung selbst das Thema ist. Ich bin privat radelnd ganz Fahrradfahrer:in, so wie selbst Sartres Kellner in der Berufseinstellung des Kellner-Spielens ganz Kellner ist,¹⁰⁴⁹ solange er nicht voller Selbstreflexion das Tablett fallen lässt oder ich grübelnd auf dem Rad das Auto übersehe.

Die Selbstüberraschung bleibt im Alltag okkasionell, sie mündet im Politischen jedoch in einen Ausdrucksakt der Selbstverortung, in eine Stiftung kollektiver Identität. Arendt steht hieran anknüpfend ebenso dafür ein, Teile ihrer Identität im Privaten zu belassen und so vor der Transparenz der Öffentlichkeit zu schützen. So kann eine Berufseinstellung oder Aktivitätseinstellung zwar in der Öffentlichkeit stattfinden, aber ohne dass Akteur:innen dabei als politische Akteur:innen im Reden und Handeln *aufreten*. Radfahren und Konsument-scheidungen bleiben als politischer Ausdrucksakt ambivalent. Hier wird das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von der Sichtbarkeit und dem Politischen deutlich, welches für Arendt eine solch große Rolle spielt und das sich in der funktional-kompensatorischen Abhängigkeit der Sinnprovinzen von der Lebenswelt spiegelt.

Aus der Gegenüberstellung dieser beiden Positionen und dem vermeintlichen Widerspruch zwischen diesen lassen sich drei Bezüge zwischen der alltäglichen Lebenswelt und der politischen Öffentlichkeit gewinnen. In Arendts Verweigerung der „Politisierung“ ihrer religiösen sowie geschlechtlichen Identität weist sie das Politische als Raum eines multiplen Selbst aus. Die Vielfältigkeit der Identitäten ist Voraussetzung, damit sich im politischen Handeln und Sprechen zu einer Situation *politisch* verhalten werden kann und die Handlung nicht nur eine Re-Aktion, ein reines Ver-Halten aufgrund der „einen“ Identität ist. Zum anderen transzendiert das Politische die alltägliche Lebenswelt performativ, es liegt in der handelnden Freiheit der sozialen Akteur:innen, neue Handlungsformen der Identität vorzuleben, Teile ihres Selbst im Privaten zu belassen und somit ihre Intransparenz zu bewahren. Hierin liegt das Missverständnis begründet, welches der Autor hinter Judith Butlers Kritik an Arendt vermutet.¹⁰⁵⁰ Für Arendt ist die Unabhängigkeit von alltäglichen Befindlichkeiten wie dem Hunger, der religiösen Praxis oder dem Frau-sein nicht die Voraussetzung, um in den politischen Diskurs zu treten. Voraussetzung ist es, sich davon nicht determinieren zu lassen, da dies die Überwindung widerständiger und konfligierender Angelegenheiten selbst verunmöglichen würde. Denn abschließend erhebt das, was innerhalb der Sinnprovinz des Politischen unter Akteur:innen verhandelt wird, einen Anspruch darauf, sich auch im lebensweltlichen Miteinander widerzuspiegeln. Damit ist das Politische nie „nur“ politisch, sondern erfährt seinen Sinn dadurch, dass es sich auf die Lebenswelt bezieht. Die feministische Parole „Das Private ist Politisch!“ steht hierfür paradigmatisch

¹⁰⁴⁸Honig 1992, S. 219.

¹⁰⁴⁹Sartre 1993, S. 98 ff.

¹⁰⁵⁰Vergleiche u. a. Butler 2018, S. 44 ff.

ein. Auch wenn Arendt als politische Akteurin strittige Positionen vertritt, stehen diese immer im Zusammenhang mit dem Vollzug der Pluralität und beziehen sich somit auf das Politische als eigenen Handlungsraum, und gerade nicht nur auf das Gesprochene und Abgehandelte in diesem.¹⁰⁵¹ Es hält die Möglichkeit des Auftretens für die offen, welche außerhalb der bestehenden Ordnung stehen.¹⁰⁵² Hierin kann ein Mehrwert dieser agonistischen Position nachgezeichnet werden. Die Pluralität verlagert die Verantwortung auf die Seite derer, welche die Öffentlichkeit mit-konstituieren, und überlässt es nicht den außenstehenden Akteur:innen, ihre prekäre Situation sichtbar machen zu müssen, so wie es antagonistische Theorien des Politischen implizieren.

Mit dieser ersten Grenzbestimmung des Politischen und eines Überrisses über den Maßstab, welcher innerhalb der Sinnprovinz Anwendung findet, kann sich einer „Bestimmung von Innen“ gewidmet werden, welche die Sinngenese in der Sinnprovinz zum Thema hat. Dies macht es uns möglich, die ersten Annäherungen an einen politischen Erkenntnisstil auszuformulieren und so Anhaltspunkte und Orientierungen für unsere pathisch-responsive Analyse politischer Erfahrungen vorzubereiten. Der erste Schritt ist von Sophie Loidolts phänomenologischer Interpretation Arendts in *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* geebnet.

4.1.2 Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt

Im vorherigen Kapitel haben wir einige Grenzsteine für das Politische vorgeschlagen. Nun wird der Blick verengt, hin auf die gemeinsame Genese politischen Sinns innerhalb der – später noch zu bestimmenden – Sinnprovinz. Diese methodischen Scheuklappen finden sich jedoch nicht in dem Werk, welches der vorliegenden Untersuchung als Vorlage dient. Sophie Loidolt hat in *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* eine reichhaltige Studie vorgelegt, welche eine phänomenologische Lesart des Werks von Hannah Arendt ermöglicht. Ihren festen Stand in der „klassischen“ Phänomenologie von Husserl und Heidegger nicht verleugnend, reicht die Analyse weit in die jüngere gesellschaftskritische Phänomenologie hinein. Damit schlägt sie eine Brücke zwischen zwei scheinbar divergierenden Schwerpunkten innerhalb des zeitgenössischen phänomenologischen Diskurses, welche auch uns zugutekommt. Mit Schütz methodisch und historisch näher an der noch „unkritischen“ Phänomenologie Edmund Husserls bespielen wir Themenfelder, welche sich kritisch und mit explizitem Wunsch der Einflussnahme auf die Gesellschaft beziehen. Die Pluralität als phänomenologischer Leitbegriff des Politischen scheint dafür wie gemacht.

In der gebotenen Kürze wird sich auf drei Aspekte politischer Pluralität konzentriert. Ein zentraler Aspekt der Argumentation Loidolts wollen wir in stiller Zustimmung übernehmen: Arendts Werk ist nicht zuletzt als Werk einer Phänomenologin zu verstehen, sowohl aufgrund des methodischen Werkzeugs als auch in der kritischen Bezugnahme

¹⁰⁵¹Loidolt 2018, S. 3.

¹⁰⁵²Butler 2018, S. 51.

zu vorangegangenen Phänomenolog:innen, insbesondere zum späten Heidegger. Zudem entwickelt sie ihre Thesen in deutlicher Parallelität zu phänomenologisch arbeitenden Zeitgenoss:innen.¹⁰⁵³ Diese philosophiegeschichtliche Prämisse in der Tasche, wird mit dem (1) vorthematischen Miteinander innerhalb der Lebenswelt begonnen. Dies stellt die Grundlage des Vollzugs der Pluralität innerhalb des Politischen dar. Daran anschließend wird nachgezeichnet, dass sich (2) die Pluralität in gegenseitiger Abhängigkeit von Sichtbarkeit und Performativität realisiert, als Vorbereitung pathisch-responsiver Aufschlüsselung. Die sich darin ankündigende Einzigartigkeit politischer Akteur:innen führt zum (3) Ziel beziehungsweise Inhalt des Politischen in der Frage nach dem *Worumwillen des Gemeinsamen*. Es stellt einen Modus des Vollzugs spezifischer Konstellation der Pluralität dar, welche zurück in die gemeinsame Welt „unterhalb“ einer Sinnprovinz des Politischen greift. Doch vorher soll das Motiv Arendts nachvollzogen werden, welches hinter dem methodischen Schlüsselbegriff der Pluralität steckt und das Loidolts „*main point of a phenomenology of plurality*“ darstellt.¹⁰⁵⁴ Im Begriff der Pluralität wie auch in ihrer Konzeption wird die Abgrenzung zu zwei konkurrierenden Annahmen der Gemeinschaftlichkeit deutlich. Zum einen ist zielt sie gegen die Essentialisierung des individualisierten Selbst auf einen Teilaspekt, eine Identität oder der Gesamtheit an Teilaspekten und Identitäten. Dies wurde schon in der Auseinandersetzung mit und durch Bonnie Honig im letzten Kapitel deutlich. Zum anderen widersetzt sich die Pluralität einer Subsumption unter ein Kollektivsubjekt, welches als „eigentliche politische Akteurin“ wirksam wird. Pluralität zielt auf eine Seinsweise, welche es ermöglicht, ein einzigartiges Selbst neben und mit Anderen zu sein. Die phänomenologische Problemstellung besteht Loidolt zufolge darin, was Pluralität als Pluralität in Erscheinung treten lässt. Der Zweck dieses politischen Sinn-Raumes besteht nicht im Finden einer vereinigenden Identität, sondern im genauen Gegenteil, in der Resistenz gegenüber einer abschließenden Kollektiv-Identifizierung „nach oben“. Die Handlungs- und Erfahrungsweisen, welche sich in einer Sinnprovinz des Politischen realisieren, bringen die Teilhabe vor dem Horizont der Unterschiede zwischen den Subjekten überhaupt erst hervor. Damit konstituieren politische Umgangsformen den Raum, welcher einen Widerstand gegen totalisierte Essentialisierung und Kollektivsubjektivierung ermöglicht. Hierin erklärt sich auch, warum das „Innenleben“ des Bewusstseins für Arendt kaum eine Rolle spielt, auch wenn es für zahlreiche Phänomenolog:innen, nicht zuletzt Husserl und Schütz, einen großen Teil der phänomenologischen Auseinandersetzung ausmachte. In der Aufnahme von Zahavis¹⁰⁵⁵ *mineness of experience*¹⁰⁵⁶, der *Meinigkeit* von Erfahrung, verweist Loidolt auf die alternative Herkunft dieser Meinigkeit, welche in Arendt zu fin-

¹⁰⁵³ Siehe u. a. Loidolt 2018, S. 20, 34, 65, 71, 95, 169, 218 f., 240.

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 155.

¹⁰⁵⁵ Der Autor hatte das große Glück, mit *Grundprobleme und Grundbegriffe der Phänomenologie* eine der ersten Vorlesungen von Sophie Loidolt besucht zu haben, welche nicht unbedeutend für die eigene methodische Schwerpunktsetzung war. Die wichtige Rolle, welche Dan Zahavi schon damals für das Denken von Sophie Loidolt gespielt hat, lässt sich bis zu den jüngsten Beiträgen nachvollziehen.

¹⁰⁵⁶ Zahavi 2014.

den ist.¹⁰⁵⁷ Die Frage nach der Konstitution eines einzigartigen Selbst in und aufgrund intersubjektiver *Interaktion* ist eine der zentralen phänomenologischen Aufgaben, welche innerhalb Arendts Werk auszumachen ist.

Wie schon die konzeptionelle Unterscheidung der menschlichen Vermögen in *Vita activa* ankündigt, die Unterscheidung zwischen dem Arbeiten, dem Herstellen und dem Sprechen und Handeln, ist der Prozess phänomenologischer Konstitution bei Arendt maßgeblich als Aktivität und Vollzug gedacht.¹⁰⁵⁸ Damit unterläuft sie nicht nur die starke Gegenüberstellung von Handeln zwischen *poesis* und *praxis*, sondern auch phänomenologie-nahe Zugänge des *enactments* und der Performativität von Identitäten finden, so Loidolt, ihren maßgeblichen Anknüpfungspunkt und „resonieren“ in ihrem Werk. Darauf aufbauend identifiziert sie in Arendts Werk ein zentrales Paradigma, welches auch unsere Untersuchung bestimmt. Im Vollzug dieser Vermögen, unser Leben zu leben und uns zur Welt und den Mitmenschen zu verhalten, wird es uns erst möglich, zu denen zu werden, die wir sind: „before‘ that, neither are they ,there‘ nor are we.“¹⁰⁵⁹

Diese inter-aktive Konstitution hat ebenso Folgen dafür, wie uns unsere Mitmenschen begegnen, ein nicht ganz unwichtiger Aspekt für Vergemeinschaftung. Und auch hier spiegelt sich unsere Darstellung der Vergemeinschaftung im Zwischenraum menschlichen Handelns, in dem der:die Andere als konstitutives Grenzphänomen in Erscheinung tritt. Denn unsere Herleitung der Fremdheit aus dem potenziell partizipierendem Zugriff des:der Anderen zur Welt setzt eine besondere „Seinsweise“ der Mitmenschen voraus, welche sich von anderen Dingen in der Welt radikal unterscheidet. Dieser Gedanke ist für Loidolts Zugang so zentral, dass sie damit das Fazit des gesamten Buchs einleitet.¹⁰⁶⁰ Das „Wer“ eines Subjekts lässt sich nicht auf die Erscheinung für jemanden reduzieren, so wie es bei unbelebten Dingen der Fall ist. Der subjektive Zugang selbst tritt in Erscheinung. Diese essenzielle Erscheinungsweise von Subjektivität im Weltzugriff für andere ist die *ontologische Pluralität der Subjektivitäten*, aus der der folgende methodische Blickwechsel resultiert:

Plurality hence shifts our perspective from the singular first-person perspective to an in-between that arises in the world through these first-person perspectives and that is actualized by them. *Loidolt 2018, S. 263*

Wir haben keinen unähnlichen Blickwechsel in unserer methodischen Grundlegung vollzogen, indem wir nach performativen Aspekten der Vergemeinschaftung suchten und gemeinsame Fremdheit und Vertrautheit als affektive Weichenstellung des Gemeinsamen vorschlugen. Auch wenn darin der hier veranschlagte subjektive Zugang in seiner Gesamtheit nicht gefasst ist, konnten wir damit auf einen wichtigen Kontext hinweisen, welcher auch Sophie Loidolts Darstellung unterläuft. Fremdheit und Vertrautheit stellen

¹⁰⁵⁷Loidolt 2018, S. 75.

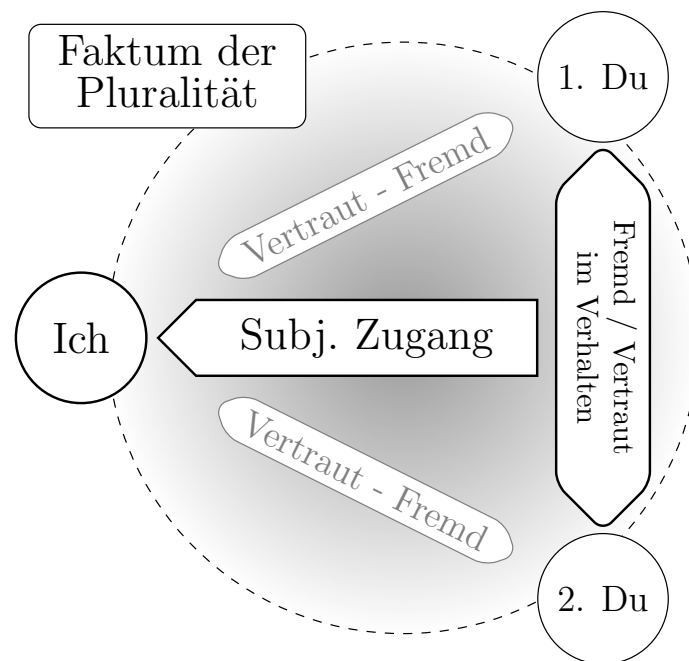
¹⁰⁵⁸Vgl. ebd., S. 87.

¹⁰⁵⁹Ebd., S. 113.

¹⁰⁶⁰Ebd., S. 263.

affektive Markierungen der Orientierung dar, an denen eigenes und fremdes Handeln beginnen, in einem Verhältnis in Erscheinung zu treten. Fremdheit und Vertrautheit sind das Ergebnis interaktiver Konvergenzphänomene. Das eigene und fremde Bewusstsein als vermeintliche „Quelle“ von Akten entzieht sich einer Bestimmung und die materialisierten Ergebnisse von Spontanität, sei es in den Dingen oder Verhaltensweisen, sind schon zu Erscheinungen-für-Jemanden kristallisiert. Die Fremdheit und Vertrautheit, welche sich im eigenen und fremden Zugriff zur Welt sedimentieren und wirksam werden, stellen einen Quellpunkt pluraler Subjektivität im Zwischenraum menschlichen Handelns dar. Motive setzen in der letztendlichen Unzugänglichkeit zu früh an, Verhalten in ihrer Abgeschlossenheit und Typik zu spät. Wie im Kapitel *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit* gezeigt werden konnte, geht der Fremdheit und Vertrautheit nicht ein:e fertige:r Andere:r voraus. Fremdheit markiert den Begegnungsort, an dem diese:r in ihrer Subjektivität erfahrbar wird. Erst in der Fremdheit tritt der subjektive Zugang anderer in Erscheinung. Damit etwas als gemeinsames Etwas erscheinen kann, damit sich das politische Worumwillen in der „Sorge um das Gemeinsame“¹⁰⁶¹ realisieren kann, bedarf es einer gemeinsamen Teilhabe von Fremdheit und Vertrautheit, welche im subjektiven Zugriff die Welt als gemeinsame oder unterschiedliche Welt konstituiert.

Abbildung 4.1: Fremdheit und Vertrautheit in Pluralität



¹⁰⁶¹Marchart 2016, S. 38.

(1) Das Politische, so die Kurzform, stellt den Vollzug und die Sicherung der Pluralität dar, welche das alltägliche Miteinander ermöglicht. Es bedarf für das Politische einer besonderen Weise des vorthematischen Miteinander. Sophie Loidolt pflichtet hier Arendt bei, dass das Herz des Politischen die Koexistenz und die Assoziation *unterschiedlicher* Menschen darstellt.¹⁰⁶² Dieses zeigt sich als unthematisches und hintergründiges Wir:

Inserting oneself in the web of relationships and thereby partaking in a mode of being understandable is the most fundamental and basic actualization of plurality. It does not yet form a distinct „we“ like that of common action or a common project, but first and foremost it constitutes a common world, a common understandability that functions like a „background-we.“

Loidolt 2018, S. 198

Dieses Zitat stellt eine Weiterentwicklung und Präzisierung des *Faktums der Pluralität* bei Arendt dar, als „die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.“¹⁰⁶³ Mit Loidolt ist Gesellschaft und Gemeinschaft immer vor dem normativen Anspruch der Verständlichkeit geschehen. Das Einbringen und Einfügen in das *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten* ist nicht nur Ursprung des Selbst- und Fremdverstehens, sondern auch der Geburtsort der Welt als gemeinsame. Ein paradigmatisches Moment des Politischen muss so der Umschlag von der naiven zur expliziten Pluralität darstellen, wenn also das „background-we“ aus dem Hintergrund in den Vordergrund tritt. In Analogie zur *Infrastruktur* fällt es immer nur dann auf, wenn es nicht mehr funktioniert.¹⁰⁶⁴

Das Vermögen des Vertraut-Werdens und der Typisierung stellen die sozialphänomenologischen Grundlagen dieses hintergründigen Wir dar und sind „gleichzeitig“ in ihrer Anwendung das Etablieren eines Umgangs mit der grundlegenden Fremdheit anderer. Doch diese setzen etwas „Passives“ als ihr Negativ voraus. Wie wir in der methodischen Grundlegung zur Vergemeinschaftung festgestellt haben, behalten fremde subjektive Zugriffe auf den Zwischenraum menschlichen Handelns den Aspekt „konstitutiver“ Nichtung. Was mit der Öffentlichkeit schon häufig angeklungen ist, wird als *realm of appearances* im Sinne Loidolts deutlicher: Es ist ein Reich, das uns zum Werden-im-Erscheinung-Treten verpflichtet und uns nicht zufällig an die Bühnenanalogie aus dem vorherigen Kapitel erinnert.¹⁰⁶⁵ Was im Faktum der Pluralität hier deutlich wird, sichert Loidolt zufolge dagegen ab, in ein Super-Subjekt zu verschmelzen oder in andere Sphären zu verweilen, von denen wir uns als zurückgezogene Beobachter:innen zur Öffentlichkeit verhalten können. Es ist eine Lebenswelt, welche eine unüberschaubare Vielzahl an Erfahrungen aus der

¹⁰⁶² Arendt 2005, S. 93; Loidolt 2018, S. 10.

¹⁰⁶³ Arendt 2011, S. 14.

¹⁰⁶⁴ Star 1999, S. 382; Harfensteller 2023, S. 132.

¹⁰⁶⁵ Loidolt 2018, S. 65.

ersten Person sicherzustellen vermag und ebenso in der Gemeinsamkeit des Erscheinens einen Interaktionsraum sicherstellt. Es ist eine Welt, von der schon Husserl feststellte, dass ihr Mitsubjekte konstitutiv eingeschrieben sind.

Andererseits die anderen Subjekte als Mitsubjekte, mit denen man im Erfahren, im Denken, im Handeln vergemeinschaftet ist, mit denen man eine gemeinsame Umweltpraxis hat, obschon jeder auch wieder seine eigene hat. Eine gewisse „Gemeinschaft“ haben wir schon, wenn wir wechselseitig für einander in der Umwelt (der Andere in der meinen) da sind, und darin liegt, leiblich-körperlich da sind, immer. Wir erfahren einander, als dieselben Gegenstände oder zum Teil dieselben sehend, aus derselben Welt, die Welt für uns ist. *Hua VI, S. 307*

Es handelt sich um eine Lebenswelt, welche in der Selbst- und Fremderscheinung auch die gemeinsame Transformation von Fremdheit und Vertrautheit ankündigt. Es ist genau dieses Spannungsverhältnis der alltäglichen Sozialität, die Thomas Bedorf unter Rückgriff auf Jean-Luc Nancy zwischen Singularität und Pluralität verhandelt. Es ist die Vorsilbe *cum*, welche nach Bedorf der Schlüssel zu Nancys Sozialphilosophie bereithält und mit dem wir uns ungeahnt der philosophischen Bruderschaft schon den Zwischenraum menschlichen Handelns erschlossen haben.¹⁰⁶⁶

Dieses Verhältnis der Akteur:innen zueinander macht eine der drei Erscheinungsweisen der Welt aus, welche Loidolt bei Arendt nachzeichnet.¹⁰⁶⁷ Neben der *Erscheinungswelt*, in der das Sein gleich dem Erscheinen ist, gibt es ebenso die *Dingwelt* der Objektivität, welche beide sinnhaft durch die *Mitwelt* intersubjektiver Relationen zusammengehalten werden.¹⁰⁶⁸ Diese Unterscheidung lässt sich phänomenologisch weiter unterfüttern. Wenn wir die Lebenswelt als ausgezeichnete Wirklichkeit ernst nehmen, stellen die Erscheinungswelt und die Dingwelt Abstraktionsleitungen dar, welche sich auf dem Boden der Mitwelt begründen lassen. Dies ist mit Husserls Charakterisierung der Lebenswelt in der Krisis vereinbar. So ergab sich die abstrakte Mathematik aus der Geometrie, welche eine Dingwelt umschreibt. Diese geht zurück auf die praktische Feldmesskunst als *arbeitende* Aufteilung und Bestellung des Ackerlandes, dem als Motiv das Bezugsgewebe der *Mit-Welt* unterlegt ist.¹⁰⁶⁹ Der sinnhafte Zusammenhang, also das „Zusammenhalten“ durch die Mitwelt, ist hier zentral. Zudem macht er deutlich, dass Sophie Loidolts Zugang zu Arendt eine direkte Verbindung zu Schütz zulässt, wenn er auch in *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* selbst nicht zu Wort kommt. Denn hier bespricht sie die Welt als *thematisches* Konzept, welches, so Loidolt, als konkreter Begriff von Welt als „space of

¹⁰⁶⁶Bedorf 2010, S. 204 f.

¹⁰⁶⁷Eine vielversprechende Nebenstraße, deren Erkundung wir auf ein anderes Mal verschieben müssen, wäre ein Vergleich dieser Dreiteilung mit den drei Allgemeinheiten von Nisida Kitarō, welche unser Verständnis der Sinnprovinz des Religiösen in Kapitel *Die religiöse Response: Existenz als Auf-Gabe* vertiefte. Ein Vergleich zwischen religiösen und politischen Sinn kann hier jedoch über deren gemeinsamen Ursprung im Alltag nicht geschehen.

¹⁰⁶⁸Loidolt 2018, S. 93.

¹⁰⁶⁹Vgl. Hua VI, S. 49.

meaning“ verstanden werden muss.¹⁰⁷⁰ Als gemeinsamer „Bedeutungsraum“, als geteilter „Sinnraum“ oder als *Sinnprovinz* ist die gemeinsame Welt in ihrer Gemeinsamkeit als Lebenswelt zu verstehen.

Mit *space of meaning* beschreibt Loidolt Sinnräume, welche durch menschliches Vermögen begründet sind.¹⁰⁷¹ So unterscheidet sie beispielsweise einen Sinnraum der Musik, einen Sinnraum der Objektrelationen, welcher sich in Aktivitäten wie Bauen, Produzieren, Sammeln, Konservieren usw. vollzieht, und einen Sinnraum der Pluralität, welcher das Auftreten der Individualität als Selbstzweck gewährt. An späterer Stelle expliziert sie, wie sich bei Arendt *spaces of meaning* konstituieren und welche Sinn-Transformationen in, durch und an diesen möglich sind.¹⁰⁷² Wir wollen einige Schritte nachvollziehen, um die Nähe zu Schütz zu verdeutlichen. Folgendes ist vonnöten, damit sich „dynamic spaces of meaning“ ausbilden: Es bedarf eines konditionalen Raums, darauf folgend einer Aktivität, daran anschließend einer Erfahrung mit dieser Aktivität, damit sich in der Folge ein Bedeutungsraum konstituiert. Neben fundamentalen Bedeutungsräumen, welche sich an Arendts Formen des In-der-Welt-seins als Arbeiten, Herstellen und Handeln und Reden orientieren, greift sie mit der Musik als Beispiel auf einen nicht-fundamentalen Bedeutungsraum zurück. Fünf Charakteristika von Bedeutungsräumen stellt sie heraus, welche wir mit unserem Entwurf der Sinnprovinzen vergleichen wollen. Dabei übernehmen wir ihre Aufzählung, welche wir als Thesen umformulieren. Die (1) *Immanenz-These* besagt, dass wir uns immer in Bedeutungsräumen befinden und es kein außerhalb gibt. Die (2) *Typik-These* besagt, dass Bedeutungsräume auf typische Erfahrungen mit quasi-transzendentalen Status zurückgehen, wobei die Spontanität die Möglichkeit neuer Typen offenhält. Die (3) *Ereignis-These* besagt, dass kontingente Bedeutungsräume wie Sucht, Gleichgültigkeit oder Religiosität primäre Form der Orientierung und Begegnung darstellen und nicht auf psychologische Zustände reduziert werden können. Die (4) *Konditional-These* besagt, dass die Bedeutungsräume Konditionen für spezifische Verhaltensweisen bereitstellen, wie eine bestimmte Zeitlichkeit, Räumlichkeit, eine bestimmte Form der Intersubjektivität, eine bestimmte innere Logik der Abfolge, des Rhythmus und der Kombination und eine bestimmte Modalität. Die letzte (5) *Intermediaritäts-These* besagt, dass Bedeutungsräume als intersubjektives Ergebnis den „Zwischenraum“ (menschlichen Handelns) selbst gestalten, „like lines on a piece of paper shaping the arrangement of the blank spaces in-between, or like pieces of furniture shaping a room.“¹⁰⁷³ Darauf aufbauend unterscheidet sie eine weitere Variante von Bedeutungsräumen, welche sich über diese aktivitätsbasierten *dynamic spaces of meaning* legen. Vor der Zuordnung zu Bedeutungsräumen der Sichtbarkeit können Verhaltensweisen im Privaten und in der Öffentlichkeit stattfinden, was die Verhaltensweisen in ihrer Bedeutung wesentlich beeinflussen.

Hier zeigen sich deutliche Momente der Konvergenz zwischen Sophie Loidolts phänomeno-

¹⁰⁷⁰Loidolt 2018, S. 94.

¹⁰⁷¹Ebd., S. 115 ff.

¹⁰⁷²Ebd., S. 126–133.

¹⁰⁷³Ebd., S. 127 f.

logischer Aufarbeitung von Hannah Arendt und unserer Interpretation von Alfred Schütz hin zu performativen Sinngenese und der Vergemeinschaftung. In unserer Annäherung von der anderen Seite – als Suchen der Performanz in einer Phänomenologie der Gesellschaft – scheinen wir auf einen ähnlichen Punkt hinzusteuern wie Sophie Loidolts Suche der Phänomenologie in einer Gesellschaftstheorie (performativer) Vermögen. Mit Ausnahme der Konditional-These lassen sich alle Thesen auf die hier vorgeschlagene Umformulierung der Sinnprovinzen anwenden. Und selbst die Konditional-These findet ihr Pendant in der Rolle des Erkenntnisstils und dessen Teilhabe. Offen bleibt, ob Loidolt die Konzeption einer funktional-kompensatorischen Aufteilung der Sinnprovinzen teilen würde. Ebenso bleibt offen, ob sie unser zugrundeliegendes handlungstheoretische Paradigma, dass Handeln immer nur als sinnhaftes Handeln zu verstehen ist, akzeptieren würde. Ihre Untersuchung zum historischen Wandel der Aktivität des Musizierens zeigt jedoch eine Besonderheit der Zugangsweise, welche die Möglichkeiten der Sinnprovinzen deutlich übersteigt. So können Bedeutungsräume im Sinne Loidolts kleinteiliger Unterschieden und verglichen werden, wie das Musizieren in der Kirche, im Thronsaal, im bourgeoisen Konzerthaus und beim Rockkonzert. Auf Vermögen und typische Verhaltensweisen aufbauend, sind Bedeutungsräume näher an der entstehenden Materialität gebunden, wodurch Fragen nach der Konstitution von Kultur besser angegangen werden können.¹⁰⁷⁴ In der Begründungsfigur auf Grundlage von Verhaltensweisen zeugt der Zugang von einer Nähe zu den Dingen, welche unser Zugang klar vermissen lässt. Dieser Unterschied zur Analyse gemeinsamer Strukturierung des Sinns täuscht jedoch nicht darüber hinweg, dass aufgrund der deutlichen Parallelen ein Anschluss an eine performativ-sinnhafte Lebenswelt außer Zweifel stehen kann. Nun stellt sich uns nach diesem Intermezzo eines strukturellen Vergleichs die Frage, wo sich die Pluralität in Loidolts Darstellung von Bedeutungsräumen ausmachen lässt. Denn in der Gegenüberstellung befinden wir uns noch nicht *in* der politischen Sinnprovinz, welche ja das Thema dieses Kapitels darstellt. Wir klärten bis hier maßgeblich die naive Pluralität der Lebenswelt, welche sich „nur“ in dem Vollzug und der Konkretisierung von Pluralität zu Worte meldet.¹⁰⁷⁵ Dies wird besonders an dem Beispiel Arendts deutlich, welches Sophie Loidolt zur Veranschaulichung der Bedeutungsräume heranzieht:

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.¹⁰⁷⁶

Loidolt 2018, S. 263

¹⁰⁷⁴Loidolt 2018, S. 130 f.

¹⁰⁷⁵Vgl. ebd., S. 99.

¹⁰⁷⁶Von Loidolt aus dem Englischen zitiert: „Arendt famously describes that living together in the world ,means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time“. In Arendt 1998, S. 52, Loidolt 2018, S. 99.

Wenn dieser Auszug in Hinblick auf unsere Zusammenfassung des Bedeutungsraums noch als naiver Realismus fehl-verstanden werden kann, reicht Loidolts Hinweis auf die darauf folgende Kritik an der Massengesellschaft, um dem zu entgehen. Denn dort, so Arendt, verschwindet der Tisch durch einen magischen Trick, gleich der Verzauberung in einer spiritistischen Séance. Durch nichts mehr zwischen ihnen getrennt und durch nichts Greifbares mehr verbunden, hat die Welt in der Massengesellschaft so ihre Bindungskraft verloren. Doch auch hier ist die Situation noch nicht politisch. In beiden Situationen sind die gesellschaftlichen Bedingungen des Zusammenlebens noch nicht Thema, sondern das Zusammenleben realisiert sich durch den Tisch als thematisches Feld, inklusive seiner magischen Unsichtbarkeit als Verlust des gemeinsamen Themenhintergrundes, des gemeinsamen Sinns. Diese Analogie fast schon überspannend, ist nicht das „handlungs-motivierende“ Essen an dem Tisch oder das „Wissen“ um die Tischmanieren Grund der Gemeinsamkeit, sondern das „Sitzen-am-Tisch-als-Möglichkeit“, sich gegenseitig zu Erscheinen und uns zueinander zu verhalten. Hier tritt eine wichtige Voraussetzung hervor, welche Schütz mit der fraglos gegebenen Existenz anderer Menschen in der natürlichen Einstellung des Alltags ebenso voraussetzt.¹⁰⁷⁷ Denn die Existenz bleibt unberührt von der gegenseitigen Zugänglichkeit, welche in der Massengesellschaft liberaler Marktwirtschaft für viele keine Selbstverständlichkeit mehr ist. In einem Selbstverständnis kritischer wie auch politischer Phänomenologie(n) übersteigen wir die sozial-phänomenologischen Grundlegungen von Alfred Schütz deutlich. Die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung des:der Anderen und die Grade der Anonymität könnten auf die Situation zwar angewandt werden, würden aber kaum die gesellschaftliche Situation und die Erfahrungsweisen der Akteur:innen fassen können.

Diese phänomenologische Grundlegung der Gemeinschaft in der Lebenswelt avanciert zu einer eigenen politischen Position, welche der bescheidene Autor mit Sophie Loidolt und Hannah Arendt zu teilen scheint. Denn in dieser Herleitung wird explizit, was die primäre gemeinschaftsstiftende Dimension des Menschen darstellen *sollte*.¹⁰⁷⁸ Dies wird nicht selten als politisches Argument verwendet. In einer pluralen Lebenswelt wirken andere Versuche, eine Gemeinschaft der Vielfalt zu begründen, im Vergleich nachträglich und konstruiert. Loidolt macht explizit, dass die gemeinsame Kultur, gemeinsame Geschichte, die Gemeinschaft der Familie und selbst ein gemeinsames Ziel oder ein Telos zwar eine Rolle als politischen Inhalt spielen können, ihren Anspruch auf Fundierung jedoch mit der Pluralität verlieren. Sie verdeutlicht, dass nicht die Inhalte der Lebenswelt die Menschen zusammenhalten. Die lebenswelt-hervorbringende Aktivität aus dem Faktum der Pluralität ist ausschlaggebend dafür, dass wir mit anderen zusammen ringen, Positionen einnehmen, über eigene und fremde Positionen reflektieren und uns diesen entsprechend zu verhalten versuchen. Mit Butler können wir noch einen Schritt weiter gehen, welche den Leibkörper in seinem Vermögen der Performativität und seiner Vulnerabilität notwendig an das daraus entstehende Gewebe menschlicher Verhältnisse bindet:

¹⁰⁷⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 31.

¹⁰⁷⁸Loidolt 2018, S. 100.

What I am suggesting is that it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body, despite its clear boundaries, or perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its own life and action possible. *Butler 2018, S. 130*

Als unverkennbar begrenztes, sich selbst ausdrückendes und verletzbares Wesen werden wir dadurch zusammengehalten, dass wir gemeinsam Widerstände bewältigen, sei es explizit in der Sinnprovinz des Politischen oder implizit im alltäglichen Miteinander. So werden wir im Verlauf der Arbeit an unzähligen Stellen verdeutlichen, dass jeder politische Inhalt, so diskriminierend er auch sein mag, sich nur vor einer Pluralität des Miteinander im bestehenden *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten* verstehen lässt.

Kurz zusammengefasst

Die Pluralität als Schlüsselbegriff stellt das Politische auf den Boden des alltäglichen Miteinander. Anders als in der alltäglichen Einstellung verschiebt sich die Perspektive auf den Zwischenraum, der es einzelnen sozialen Akteur:innen ermöglicht, sich verstehbar in der Pluralität des alltäglichen Lebens zu bewegen. Die im Vermögen begründeten *spaces of meaning* Loidolts lassen sich zwar nicht in Sinnprovinzen überführen, es bleibt jedoch möglich, dass Sinnprovinzen und *spaces of meaning* sich aufgrund des gemeinsamen Fundamentes in der Lebenswelt im Inhalt und der Struktur gegenseitig informieren.

(2) Doch wie lässt es sich denken, seine eigene, singuläre Position einzubringen, ohne damit auf seine Identität einer pluralen Gruppe festgesetzt zu werden? In dem, was als *Vollzug von Pluralität* verstanden werden kann, werden im Folgenden zwei Aspekte hervorgehoben, welche für den deskriptiven Zugang zur Erfahrung wesentlich sind. Das Wesen der Öffentlichkeit als *space of appearance* wird helfen, die pathischen Aspekte des Politischen weiter zu informieren. Die *Performativität* des Sprechens, Handelns und Urteilens informiert hingegen die gemeinsame Ausbildung eines Responsoriums. Hier nehmen wir uns größere Freiheiten in der Aufnahme von Sophie Loidolts Investigation. Dies liegt maßgeblich darin begründet, dass unser philosophisches Motiv abweicht. Wenn wir uns die Abbildung Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung in Erinnerung rufen, dann bleibt die Analyse Loidolts und Arendts auf der Ebene der Erfahrungsstrukturierung, welche wir auf die Deskription der Erfahrungsweise hin mit Waldenfels ausweiten wollen. Dieses methodische Durchstoßen nach unten heißt auch, dass wir damit das Politische aus Sicht einer Gesellschaftsanalyse verlassen werden.

Im Arendts Konzeption des Politischen treten, so Loidolt, zwei Logiken der Erfahrungsstrukturierung zusammen, welche nicht selbstverständlich zusammengehören.¹⁰⁷⁹ Die Logik der Sichtbarkeit (*visibility*), als Voraussetzung für das politische Auftreten (*appearance*), ist im Kontext vom Herstellen und Arbeiten noch nicht anzutreffen:

¹⁰⁷⁹Loidolt 2018, S. 140.

Aber auch die spezifisch politischen Formen des Zusammenseins, in denen man sich untereinander bespricht, um dann in Übereinstimmung miteinander zu handeln, liegen prinzipiell außerhalb der Sphäre der herstellenden Tätigkeiten. Erst wenn die Werk Tätigkeit aufhört und der herzustellende Gegenstand fertig vorliegt, tritt der Herstellende aus seiner Isolierung heraus.

Arendt 2011, S. 148

Als Welt-öffnende Aktivitäten haben diese zwar einen Ort der Teilhabe zum Ziel, jedoch ist Teilnahme an der Öffentlichkeit nicht Bedingung, sondern *post hoc* dem Akt des Herstellens nachgelagert. Nur das Reden und Handeln bedarf einer stabilen Sichtbarkeit in seinem Vollzug, damit sich in ihm die Pluralität realisieren kann. An dieser Stelle setzt die Analyse Judith Butlers an, welche das Einklagen der Sichtbarkeit und die materiellen Bedingungen dieser Sichtbarkeit berechtigterweise zu einem eigenen politischen Paradigma erhebt.¹⁰⁸⁰ Dabei ist die Möglichkeit, zusammenzukommen und sichtbar zu sein, nicht nur Voraussetzung politischen Verhaltens, sondern stellt sich als Bewältigung eigener Unsichtbarkeit selbst als etwas Politisches heraus. Im Akt der Zusammenkunft wird ein Überschuss deutlich, der sich noch vor dem „Warum“ des Zusammenkommens in der Faktizität eines Wer und eines Wie ausdrückt, bedingt durch die Bedingungen und Möglichkeiten des Öffentlich-Seins.¹⁰⁸¹ An dem Einklagen von Sichtbarkeit wird deren Bindung an die Ausgesetztheit, Vulnerabilität und der Möglichkeit des Handelns und Sprechens als performativer Akt beschreibbar. Es ist Ergebnis einer dezidiert politisch-philosophischen Erkenntnis, die wesentlich auf Arendts Analysen zurückgehen.¹⁰⁸² Im Auftreten und Einklagen der Sichtbarkeit wird die Öffentlichkeit und der Inhalt der Sinnprovinz des Politischen rekonfiguriert, sinnhaft wie auch materiell.¹⁰⁸³

Neben den wichtigen politischen Aspekten, welche aus dem Einklagen der Sichtbarkeit hervorgehen, stellen diese Rekonfigurationen ebenso gemeinsame Sedimentierungen von Fremdheit und Vertrautheit dar. Noch nicht auf der Ebene möglicher Anerkennung, steht der Zwischenraum auf dem Spiel, in dem sich zueinander verhalten werden kann und der den Horizont der Anerkennung darstellt. Frantz Fanons Analyse in *Black Skin, White Masks* macht deutlich, dass auch Rassismus sich nur aus der Konfiguration des Zwischenraums verstehen lässt, welcher als rassifizierter Handlungsraum aller beteiligter Akteur:innen fungiert. Als Horizont der Anerkennung unterläuft unsere „bescheidenere“ Analyse von Fremdbewältigung und Vertrautheitsbewährung die philosophisch etablierten Anerkennungsdiskussionen.¹⁰⁸⁴ Es ist maßgeblich das, was in der Sichtbarkeit dem diskursiven

¹⁰⁸⁰Butler 2018, S. 71 ff.

¹⁰⁸¹Ebd., S. 8 ff.

¹⁰⁸²Siehe ebd., S. 75: „And this performativity is not only speech, but the demands of bodily action, gesture, movement, congregation, persistence, and exposure to possible violence.“

¹⁰⁸³Dieser Aspekt der Materialität wird auch von Sophie Loidolt thematisiert, wenn auch mit deutlich nüchternerer Stimme.

¹⁰⁸⁴Einen maßgeblichen phänomenologischen Beitrag hat hierzu Thomas Bedorf in *Verkennende Anerkennung* geleistet, dem das Fundament in der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels deutlich anzusehen ist. Das ist eine Gemeinsamkeit, die spätestens im Kapitel *Die politische Response* Früchte tragen wird.

Verhältnis vorgelagert ist. Sichtbarkeit im Sinne Arendts ist präkommunikativ, in der Bindung an das Reden und Handeln jedoch nicht prä-performativ. Damit fallen auch Butlers Analysen unter den performativen Vollzug von dem, was Loidolt als normativen Antriebs Arendts identifizierte: die Verteidigung des öffentlichen Raums als einen Raum, in dem die Sichtbarkeit gesichert und stabilisiert ist.¹⁰⁸⁵

An dieser Engführung kann der deutlichste Anknüpfungspunkt wie auch der größte Unterschied zwischen kompensatorisch-funktionalen Sinnprovinzen und *spaces of meaning* verdeutlicht werden. Loidolt argumentiert für einen *normativen* Anspruch an den Bedeutungsraum, welcher sich einer Beschreibung öffnet und der die Evaluierung des Bedeutungsraums in seiner Rolle für die Gesellschaft leitet: „I would like to give her allegedly “essentialist” location-thesis (of activities belonging to a location) a more sophisticated rereading as a combination thesis of visibility- and activity-based spaces of meaning with a strong normative twist to it.“¹⁰⁸⁶ In diesem Anspruch ist eine analoge Begründung zur kompensatorischen Funktion gefunden, welche hier den Sinnprovinzen unterlegt wurde. Beide teilen die Lebenswelt als Letztthorizont. Die Lebenswelt als fundamentale Sinnprovinz oder als Öffentlichkeit in „ontologischer Pluralität“ begründet den Anspruch einer Thematisierung eines *Gemeinsamen in Pluralität*. Nur ausgehend von der alltäglichen Einstellung kann sich das Politische als Sinnprovinz wie auch als *dynamic space of meaning* konstituieren. Nur aus der alltäglichen Situation lässt sich die rückschauende Evaluierung des Politischen verstehen, welche auch die aktive Rekonfiguration des Politischen im Protest motiviert. Die Normativität der Bedeutungsräume spiegelt sich in der funktional-kompensatorischen Begründung der Sinnprovinzen in ihrer Aufgabe für die Lebenswelt.

In der Normativität liegt jedoch auch das Unterscheidungskriterium. Indem Loidolt zwischen Bedeutungsräumen unterscheidet, die zwischen der Sichtbarkeit und den Aktivitäten eine doppelte Begründungsfigur antizipieren, kann erst aus ihren Relationen zueinander die Sinngenese nachvollzogen werden. In dem Doppel an *Vermögen* – Handeln, Sprechen und Urteilen – und Modus des Zwischen – in Sichtbarkeit – ist der Bedeutungsraum näher an den einzelnen Akteur:innen angesiedelt und weiter weg von gesellschaftlichen Sinn-Strukturierungen, wie wir sie mit dem Erkenntnisstil der Sinnprovinzen fassen. Auch wenn die Funktionen der Bedeutungsräume verallgemeinerbar sind, wie zwischen dem Leben, der Weltlichkeit und der Pluralität im Privaten und im Öffentlichen,¹⁰⁸⁷ ist der Modus der Gemeinsamkeit verhältnismäßig eng gefasst. Zwar lassen sich fundamentale Verhaltensweisen wie das Arbeiten und Herstellen nachvollziehen, ein Großteil der bedeutungsraum-stiftenden Verhaltensweisen bleiben aber kontingent, wie die besonderen Formen wissenschaftlicher Berufseinstellungen. Für phänomenologisch-mikrosoziologische Untersuchungen sozialer Kleingruppen bietet diese Konzeption eine wertvolle Dynamik. Auch Prozesse der Kulturproduktion finden hier einen reicheren Boden. Für eine allge-

¹⁰⁸⁵Loidolt 2018, S. 140 f.

¹⁰⁸⁶Ebd., S. 139.

¹⁰⁸⁷Vgl. Tabelle ebd., S. 141.

meinere Begründung von Vergemeinschaftung als meta-soziologisches Problem, ist diese Segmentierung jedoch zu kleinteilig. Dies erklärt auch, warum wir der Sichtbarkeit und der Responsivität des Redens und Handelns nicht die Sinnprovinz-Fundierung zusprechen, die sie im Werke Loidolts innehaben. Damit soll aber nicht die Qualität oder Richtigkeit einer Konzeption von Bedeutungsräumen infrage gestellt werden. Der Unterschied resultiert aus den unterschiedlichen philosophischen Motiven und den Phänomenen, welche auf dem Spiel stehen.

Als Anknüpfungspunkt bietet sich das politische Widerfahrnis an, in dem die Sichtbarkeit auf das Reden, Handeln und Urteilen stößt. Loidolt stellt früh klar, dass es sich nicht um eine objektivierende Sichtbarkeit handelt, so wie sie Sartre in der Scham beschreibt.¹⁰⁸⁸ Nicht die zur Objektivierung einladende Oberfläche des Körpers, sondern die eigene Freiheit wird in der „politischen“ Sichtbarkeit anschaulich.¹⁰⁸⁹ Als intersubjektives Widerfahrnis erscheint das „eigene“ interpersonale Selbst im Blick der anderen Akteur:innen in seiner *Einzigartigkeit* (*uniqueness*). Wie schon ausgedeutet, geht diese Einzigartigkeit auf das Vermögen des freien Handelns als Ergebnis der Spontanität zurück. Hier lässt sich zwischen der pathischen „Voraussetzung“ unterscheiden, welche uns als einzigartiges Selbst auftreten lässt, und dem responsiven Vermögen des Positionierens, als Realisation dieser Einzigartigkeit im Umgang mit der Welt und den Mitmenschen.

Die Sichtbarkeit als ein Aspekt des Bedeutungsraums ist streng genommen keine pathische Qualität. Im Pathos ist nicht nur die Möglichkeit der Positionierung begriffen, sondern die Unausweichlichkeit einer Positionierung, welche uns im Blick Anderer begegnet. Wir fühlen uns hier berechtigterweise an die Begründung der Ethik im Werk von Levinas erinnert, der sich im Kapitel *Das politische Pathos* noch einmal explizit zu Wort meldet.¹⁰⁹⁰ Und auch ähnlich wie schon im religiösen Pathos, finden wir uns in ein Verhältnis zur Welt gesetzt, dem ein Anspruch innewohnt. Anders als im religiösen Pathos geht dieser Anspruch nicht von dem existenzbegründenden Transzendentalen aus, sondern vom *Gemeinsamen* des Zwischenraums menschlichen Handelns. Im Anspruch an unsere Einzigartigkeit in der arendtschen Sichtbarkeit ist damit ein „nur verhalten“ zur Situation ausgeschlossen. Das politische Pathos begegnet uns als ein zur freien Antwort verpflichtetes Subjekt. Anders als im religiösen Pathos, welches bis in radikale Formen der Passivität münden kann, stellt sich selbst die politische Passivität als aktiver Vollzug eines zur Passivität zwingenden Zwischenraums heraus. Auch hier wird sich zu etwas Gemeinsamen hin verhalten. Im Rahmen der Corona-Proteste wie auch als Motiv der Klimaproteste ist die Untätigkeit der Mitmenschen zur gemeinsamen Bedrohung sogar thematisch. Was dem Selbst im politischen Pathos vorausgeht, ist das Gemeinsame, welches als „schon Geschehenes“ in einer Response eine Positionierung zum Gemeinsamen herausfordert. In unserem zweiten

¹⁰⁸⁸Loidolt 2018, S. 181.

¹⁰⁸⁹Auch wenn dies in Konflikt mit Ahmeds Konzept des Einprägens in teilhabender Haut/Oberflächen zu stehen scheint, werden wir weiter unten explizieren, dass auch dieses sich aus der Handlungsfreiheit verstehen lässt.

¹⁰⁹⁰Lévinas 2002.

Anknüpfungspunkt an Arendt im Kapitel *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen* können wir dies als Gewalt innerhalb des *Bezugsgewebes menschlichen Handelns* näher bestimmen. Für diese Betrachtung der Pluralität reicht es jedoch, auf den metaphorischen Tisch zu verweisen. Als politisches Pathos sind die Maßnahmen gegen die Corona-Pandemie wie auch der Klimamord des Planeten eine Bedrohung der Möglichkeit, sich gemeinsam an einen Tisch setzen zu können. Die Sichtbarkeit ist die „ontologisch“-politische Voraussetzung, welche sich im pathisch-responsiven Widerfahrnis zu einem Auftreten verkehrt. Auch Butlers Analyse der Sichtbarkeit von prekarierten Menschen als politisches Mittel zeugt davon.¹⁰⁹¹ Die Grenzen des Auftretens werden hier ebenso spürbar wie die Möglichkeit der reflexiven, diskursiven, affektiven und performativen Überwindung, die jedem politischen Widerfahrnis eingeschrieben ist. Die noch lange nicht abgeschlossene Erfolgsgeschichte antirassistischer und feministischer Bewegungen zeichnet diesen Prozess deutlich nach wie auch vor.

Im Anschluss an diesen pathischen Schubser in die Sichtbarkeit sind zwei Aspekte schon zur Hand, um das responsive Moment näher zu bestimmen. In der von Arendt verteidigten Identitäts-Unabhängigkeit und dem pathisch Gemeinsamen des Bezugsgewebes ist die politische Response maßgeblich auf den Modus des Auftretens eingegrenzt. Auch hier zeigt sich eine deutliche Parallelität zur Sinnprovinz des Religiösen. Doch mit dem gemeinsamen Bezugsgewebe – anstatt der Begründung subjektiver Existenz – ist die Bindung an Vergemeinschaftung um einiges deutlicher. Es geht in der politischen Response wie auch auf der Bühne nicht um mein Verhältnis zur gespielten Rolle,¹⁰⁹² sondern um das Verhältnis der Darsteller:innen zu- und untereinander. Die Response hat nicht die eigene Position als Verortung des Selbst zum Thema, sondern das Gemeinsame in seiner Möglichkeit, sich daran und darin zu verorten. Der fade Beigeschmack, welcher politischer Opportunismus, Symbolpolitik und politisch-reaktionäres Verhalten begleitet, geht auf die Schlagseite der Selbstpositionierung als offensichtliche Handlungsintention zurück. Der gemeinsame Ort ist Ergebnis politischen Verhaltens, aber nicht dessen Ziel. So ist selbst die Indifferenz gegenüber Unrecht im Leben anderer dann eine politische Response, wenn mit ihr einem Anspruch des Gemeinsamen verhalten begegnet wird. Das eigene Verhalten zu Privilegierung und Ausgrenzung ist ein Verhalten zu etwas Gemeinsamen.

Ähnlich wie auch beim Arbeiten und Herstellen, klärt das Vermögen die Art und Weise, wie wir verändernd in der Welt tätig werden. Die politische Response ist nicht bloßes Reden und Handeln, sondern vereint mit ihnen die Spontanität als grundlegendes Vermögen, welche sich im Reden und Handeln aufweist und ausdrückt. Es zeigt sich, dass im

¹⁰⁹¹Butler 2018.

¹⁰⁹²Halb ausgenommen sind hier die Momente, in denen die vierte Wand im Schauspiel gebrochen wird. Sie sind nur halb ausgenommen, da dies ja kein authentisches Ausbrechen ist und nicht die Schauspieler:innen zu uns spricht, sondern die Person der Rolle, die eingenommen wird. Auch hier verhalten sich Darsteller:innen zueinander, da das Publikum als passive Darsteller:innen zum Teil des Geschehens wird. Es ließe sich mit der Performativität eines politischen Identifikationsaktes wie „*we, the people*“ oder dem fleckigeren „Wir sind das Volk“ an diese Analogie anknüpfen. Auch hier ist dem Geschehen ein zur Passivität verurteiltes Publikum eingeschrieben, dessen Untätigkeit aber als Zustimmung aufgefasst wird.

arendtschen Reden und Handeln mehr auf dem Spiel steht, als wir mit Intentionen und propositionale Inhalte zu beschreiben in der Lage sind.¹⁰⁹³ Im politisch-performativen Akt gelebter Sprache sowie des Handelns meldet sich das „Wer“ des Sprechens zu Wort. Dieses „Wer“ schimmert jedoch immer nur am unzugänglichen Ursprung des Akts, es transzendiert das Wie des Sprechens und Handelns. Im immer wieder neu und anders antworten, lässt sich das Wer nicht auf das Wie reduzieren, auch wenn es an keiner anderen Stelle für andere zum Vorschein kommt. Was ich als politische:r Akteur:in beabsichtige und wer ich bin, was ich demnach als Identität verkörpere, lässt sich bei Arendt nur im Handeln verdeutlichen,¹⁰⁹⁴ auch und gerade dann, wenn der Inhalt einer spezifischen Identität unabhängig vom Motiv des Handelns sein kann, wie es Arendts Weigerung gegenüber einer Reduktion auf Identität deutlich macht.

Die konstitutive Gegenüberstellung von Pathos und Response im Widerfahrnis findet sich auch bei Loidolt: „A lived experience of action is a lived experience of performance and appearance. These are just two aspects of the very same happening.“¹⁰⁹⁵ Die letztendliche Unzugänglichkeit des:der Anderen, aus der sich unserer Herleitung nach die intersubjektive Fremdheit speist, bekommt in der Folge nicht nur eine pathische, sondern eine existenzielle Qualität. In der Freiheit des politischen Verhaltens begegnen wir uns als potenziell Andere:n in der Weise, dass das Auftreten ein Moment der eigenen Unvorhersehbarkeit bereithält. Die innere Aufregung spricht hier Bände, welche sich kurz vor dem Eintreten für etwas Gemeinsames in der Öffentlichkeit ankündigt. Zumindest ist das dann der Fall, wenn wir nicht schon auf ein etabliertes Selbstverständnis zurückgreifen, welches alle Reaktionen, Antworten und Ausreden auf den Auftritt kennt. Die eigene Fremdheit ist elementarer Teil der politischen Response, sie ist wesentlich für das Auftreten, dessen Handeln von der Freiheit eines Selbst bestimmt ist, dass Ich noch nicht bin. Erforscht im Responsorium bleibt der Inhalt politisch, der Akt ist es jedoch nur dann, wenn er sich als Bezug zum Gemeinsamen darstellt. An diesem Unterschied arbeiten sich unzählige politische Konflikte ab, in denen der Status eines Verhaltens als politisches Verhalten infrage steht, sei es Sexismus oder kulturelle Aneignung, transphobes oder rassistisches Verhalten, aber auch das Verhältnis der Untätigkeit gegenüber Klimakrise, den Coronamaßnahmen oder der vermeintlichen Überfremdung der Nation. Sobald Verhalten vor dem Worum-Willen des Gemeinsamen verteidigt oder kritisiert wird, steht das Selbst in der Öffentlichkeit.

Für einen prägnanten Überblick zur Erscheinungsweise des Selbst in der Öffentlichkeit hat Sophie Loidolt sechs Thesen formuliert.¹⁰⁹⁶ Vieles aus unserer Investigation ist hier auf den Punkt gebracht. Ein maßgeblicher Aspekt, welchen wir hier noch aussparen, jedoch zum Abschluss genauer zu Wort kommen lassen, ist die narrative Dimension des Politischen. So besagt die Entzugs-These, dass der:die Sprechende im Verhältnis zum propositional Gesprochenen einen Entzugscharakter aufweist. Die darauf folgende Narrativitäts-These

¹⁰⁹³Loidolt 2018, S. 194.

¹⁰⁹⁴Ebd., S. 202.

¹⁰⁹⁵Ebd., S. 200.

¹⁰⁹⁶Ebd., S. 181 f.

hingegen besagt, dass das Sprechen und Handeln etwas im Zwischenraum menschlichen Handelns zurücklässt, welches in eine Geschichte mündet. Für das Selbstverständnis einzelner Individuen sind die Thesen überzeugend. Und gemeinsame Geschichte ist zentral für den Erhalt und die Absicherung der Gemeinschaftlichkeit, wie wir im Kapitel *Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung* zeigen werden. Auch wenn eine gemeinsame Geschichte ein mystisches Eigenleben entwickeln kann, entsteht und erneuert sie sich ausschließlich in Widerfahrnissen, in denen gemeinsame Widerstände bewältigt und gemeinsame Umgangsformen in der Welt zurückgelassen wurden. Die gemeinsame Geschichte politischer Couleur ist maßgeblich eine Geschichte gemeinsamer Bewältigung. Dies macht es möglich, dass religiöse, lokale sowie nationale, subkulturelle, gesellschaftliche und soziale Gruppen-Narrative als Grundlage und Ergebnis politischer Vergemeinschaftung dienen können.

In dieser gemeinsamen Positionierung ist eine Kompetenz angekündigt, welche auf den Modus der Selbstüberraschung aufbaut und welche Arendt als *emotionale Intentionalität* und *diskursives* Vermögen versteht. Anders als die Nähe zur Sprache vermuten lässt, zeichnet Loidolt nach, dass es ihr damit viel mehr um die Beweglichkeit der eigenen Situiertheit geht.¹⁰⁹⁷ *Diskursives Vermögen* meint, dass sozialen Akteur:innen auch widersprechende Perspektiven zugänglich sind und der Welt die mögliche Andersheit des Zugangs inhärent erscheint. Hier sind wir wieder sehr nahe an dem Schwerpunkt, welcher von Michael Barber gelegt wurde. Es geht nicht um die Bestimmung der Welt aus meiner Sicht und aus meiner Situation heraus in ihrer Fremdheit und Vertrautheit und welche anderen Perspektiven mir vertraut sind, sondern um eine poly-perspektivische Weltöffnung. Hierin ist auch der Nutzen des Begriffs Lebenswelt für soziale und auch politische Investigationen begründet, da in ihm die Welt als gemeinsamer Index von Husserl schon expliziert wurde:

Die intersubjektiv identische Lebenswelt für alle dient als intentionaler „Index“ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, die, in intersubjektiver Synthesis verbunden, es sind, durch die hindurch alle Ich-Subjekte (und nicht etwa jedes bloß durch seine ihm individuell eigenen Mannigfaltigkeiten) auf die gemeinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind, als Feld aller im allgemeinen Wir verbundenen Aktivitäten usw. *Hua VI, S. 175 f.*

Damit kommen wir zu unserem letzten Punkt dieses Kapitels, in dem wir den Vollzug der Pluralität klären wollen, in der das Miteinander in gemeinsamer Aktivität verbunden wird.

Kurz zusammengefasst

In der Gegenüberstellung von „pathisch“-öffentlicher *Sichtbarkeit* und „responsiv“-weltöffnendem freien Handeln (Sprechen und Urteilen) in der *Einzigartigkeit* konstituiert sich das Politische als Widerfahrnis. Die normativen und vermögensfundierte *dynamic spaces of meaning* Loidolts liefern zwar ein starkes Fundament für

¹⁰⁹⁷Loidolt 2018, S. 251.

gesellschafts- und kulturwissenschaftliche Deskription, für das meta-soziologische Problem sinnspezifischer Vergemeinschaftung braucht es hingegen den funktional-kompensatorischen Rückbezug zur Lebenswelt, um Vergleichbarkeit und eidetische Variation für die Analyse sicherstellen zu können.

(3) Es wird abschließend geklärt, wie eine Gemeinsamkeit zu verstehen ist, welche Einzigartigkeit nicht nivelliert, sondern sich aus der Einzigartigkeit speist. Denn obwohl Arendts *diskursives Vermögen* eine emotionale und kognitive Beweglichkeit bezüglich der Situation voraussetzt, zielt der Pathos eines politischen Widerfahrnis auf die jetzige und einzigartige Situation: „my place is not interchangeable: From my unique position, I am the one who is being addressed and called to respond.“¹⁰⁹⁸ Wir bleiben mit Arendt und Loidolt dem phänomenologischen Paradigma verhaftet, in dem die *Erste-Person-Perspektive* des:der einzelnen sozialen Akteur:in gewahrt wird. Damit wird in der Frage nach dem Gemeinsamen die Einzigartigkeit des:der Anderen zu einem eigenen Thema, welches nicht einfach aus der Einzigartigkeit des Selbst abgeleitet werden kann, jedoch durch diese informiert ist. Nur vor der Pluralität einzigartiger Akteur:innen lässt sich das Gemeinsame ausmachen, was politische Gemeinschaften zusammenhält. Hierin finden wir auch die Antwort auf eine von Thomas Bedorf formulierte Frage:

Wir haben von Freuds Massenpsychologie, Canettis Soziologie der Masse, Arendts Rekonstruktion des totalitarismusfähigen Mobs und von vielen anderen gelernt, das Kollektiv zu fürchten. Wir haben gelernt, dass vor allem narzisstische und regressive Persönlichkeiten sich in den Schoß eines emotional identifizierten Kollektivs flüchten. Was also unterscheidet eine emotionale, politische Vergemeinschaftung vom Mob, oder – zahmer – vom begeisterungsfähigen Kollektiv-Wir in der Fankurve?
Bedorf 2015, S. 264

Der Unterschied wird an dem Vollzug-der-Pluralität-auf-etwas-Gemeinsames-Hin zum Vorschein kommen, selbst wenn eine halbe Antwort aufgrund der bestehenden Einzigartigkeit der Individuen bereits gefunden zu sein scheint. Im politischen Widerfahrnis konnten zwei Facetten der Einzigartigkeit des Selbst hervorgehoben werden: Der pathischen „Voraussetzung“ des Auftretens eines einzigartigen Selbst steht das responsive Vermögen der Spontanität zur Seite. In der Erfahrung Anderer fällt diese Unterscheidung zusammen und bezeugt eine Dynamik, welche uns aus dem sozialen Alltag allzu vertraut ist. Denn in der letztendlichen Unzugänglichkeit der Bewusstseinsinhalte Anderer entzieht sich auch die politische Facette ihres Wesens, welches diesen zugesprochen werden will.

Am eindrücklichsten wird dieser Entzug des „Inhalts“ Anderer am Beispiel einer geliebten Person. Denn wenn wir gefragt werden, was wir an einer Person lieben, oder gar am meisten lieben, bleibt die Antwort immer hinter der Erfahrungsweise zurück. Eine Antwort, egal wie elaboriert, scheint das Wesen der Person unrechtmäßig einzuschränken. Nehmen

¹⁰⁹⁸Loidolt 2018, S. 195.

wir hier als Beispiel ihren trockenen, warmen und verzeihenden Humor, das Lachen mit dem ganzen Körper, die Loyalität und Ehrlichkeit oder die Anmut, welche sich aus der Selbstverständlichkeit des Gangs und des Auftretens speist, in der es nur auf ihre eigene Einschätzung sich gegenüber anzukommen scheint. In all diesen Beschreibungsfacetten lässt sich das wesentlich-begründende der Liebe nicht ausmachen. Grund dafür ist, dass in einer solchen Beschreibung die Person nicht mehr antwortender Teil der Erfahrung ist, sondern in ihrer Typik erscheint. Sie erscheint als Ansammlung einer Anzahl von Eigenschaften, welche sie mit anderen Personen – verdinglicht – teilen kann. Damit verliert sie ihre Einzigartigkeit, welche in der Sinnprovinz der Liebe eine nicht ganz unwichtige Rolle spielt. Was demgegenüber die Einzigartigkeit erfüllt und erhält, ist das Gefühl, welches mich mit der Person verbindet. Der Grund, warum ein Lied oder ein Gedicht so starke Ausdrücke und Anhaltspunkte für die eigene Liebe bereitstellt, liegt an dem emotionalen Horizont, welchen die ästhetische Ausdrucksgeste aufspannt. Als Ausdruck einer liebenden Emotion, welche die Einzigartigkeit nicht fragmentiert, sondern herausstellt, gehen Lieder und Gedichte über die Beschreibung von Eigenschaften immer hinaus.

Den gleichen Effekt – wenn auch weniger melodramatisch – beschreibt Loidolt bei Arendt in den Manifestationen des Sprechens und Handelns im Raum der Öffentlichkeit. In dem Moment, in dem wir sagen wollen *Wer* jemand ist, sagen wir *Was* jemand ist; die Einzigartigkeit entzieht sich unseres Zugriffs, auch wenn sie im Vollzug des Auftretens deutlich sichtbar ist.¹⁰⁹⁹ Hierauf baut, so Loidolt, Arendts besondere Herangehensweise an das Wir und das Gemeinsame auf, welche diese nicht-objektivierende Erfahrung zum Fundament hat. Loidolt zitiert aus der englischen Version der *The Human Condition* eine Form des Wir, welches sich aus der „paradoxen Pluralität einzigartiger Wesen“ zusammensetzt.¹¹⁰⁰ In der deutschen *Vita activa* kontrastiert Arendt diesen Entzug mit der Einstellung, welche wir toten Menschen entgegenbringen. Ohne die Möglichkeit des Sprechens und Handelns, in der sich die Einzigartigkeit der Einzelnen ausdrückt, wäre es eine Welt voller in den Tod dahin Schwindender.¹¹⁰¹ Auch dies lässt sich beispielhaft verdeutlichen. Das Ungenügen einer jeden Trauerrede, solange sie auf das gesprochene Wort hin reduziert ist, macht deutlich, dass die Einzigartigkeit im Ausdruck nur *face-to-face* zugänglich ist. Im Wort ist deren Freiheit zu einem Narrativ kristallisiert, in dem sich das „Was“ einer Person unweigerlich vor das „Wer“ schiebt. Erst im affektiv-emotionalen Ausdrucksgeschehen wird die besprochene Person in ihrer Einzigartigkeit für den:die Sprechende zugänglich. Es bedarf einer okkasionellen Anzeige im Sinne Husserls, in der die Einzigartigkeit im Verhältnis zum Ausgedrückten ebenso zur Sprache kommt, neben dem bloß Ausgedrückten.¹¹⁰² Die wichtige Rolle der Sichtbarkeit für das Politische, welche bei Butler wie auch bei Loidolt und Arendt hervortritt, lässt sich auf die Möglichkeit dieses anzeigenden Verhältnisses zurückführen.

¹⁰⁹⁹Loidolt 2018, S. 176.

¹¹⁰⁰Ebd., S. 178.

¹¹⁰¹Arendt 2011, S. 165.

¹¹⁰²Vergleiche hierfür Kapitel *Maßstäblichkeit und Sinnhorizonte des Politischen*.

Das Auftreten in der *Einzigartigkeit der Einzelnen* stellt den, so Loidolt, wesentlichen Kern des Vollzugs der Pluralität dar.¹¹⁰³ Nicht die Inhalte, Möglichkeiten und Normen, nicht die Ideale und Identitäten sind das Ziel, sondern die Möglichkeit und Sicherheit, überhaupt Auftreten zu können. Auch hier fühlen wir uns an Judith Butlers Analysen von Protestformen performativer Versammlung und Sichtbarkeit erinnert. Ihre paradox erscheinende These lautete, dass niemand ohne die Voraussetzungen zum Handeln zu handeln in der Lage ist, auch wenn gehandelt werden muss, um eben diese Voraussetzungen zu schaffen und zu erhalten.¹¹⁰⁴ Es ist eine Pattsituation, welche mit dem Brückenschlag eines gemeinsamen Handlungshorizonts überwunden werden kann, der die Voraussetzungen des politischen Handelns sicherstellt. Es ist eine Freiheit und Gleichheit, welche wir uns immer nur gegenseitig zugestehen können und für die wir dezidierte Plätze, Räume und Momente schaffen müssen. Unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Unabhängigkeitsbewegung des letzten Jahrhunderts gehören hierzu Freiräume wie auch Schutzräume. Für unseren deskriptiven Anschluss ist besonders spannend, wie Loidolt den Vollzug des Zugestehens von Freiheit und Gleichheit im Anschluss an ihre Bestimmung des Wesens des Politischen beschreibt: „It is in the mode of common and concerted action where I experience that the others’ movements do not impede my freedom but, to the contrary, enable it by establishing specific creative pathways that I can take up and others, again, can develop further.“ Drei Aspekte dieser Beschreibung führen zu dem Schluss, dass gerade in der *gemeinsamen Bewältigung von geteilter Widerständigkeit* sich diese Gleichheit und Freiheit zugestanden wird.

Es verwundert wenig, dass mit der Frage nach der Performativität politischer Vergemeinschaftung die Formulierung der *common and concerted action* von uns aufgegriffen wird. Diese setzt voraus, dass es sich hier nicht um hintergründige Strukturen der politischen Teilhabe handelt, sondern in der Teilhabe etwas auffällt, die Erfahrung „problematisch“ wird und neue Sinnsetzung und Habitualisierung angestoßen werden. Die Beispiele von Arendt, Butler und Loidolt scheinen glücklicherweise eine Erfahrungsweise abseits der *pragmatischen* Einstellung des Alltags nahezulegen, so wie es im Arbeiten und Herstellen der Fall ist.¹¹⁰⁵ Butler geht sogar so weit, dass die Vulnerabilität in überein- und abstimmenen Handeln *trotz* der Verletzlichkeit vollzogen werden kann.¹¹⁰⁶ Das Gemeinsame der Bewältigung wird, als erster Aspekt, in der Mitanzwesenheit dieser „*common and concerted action*“ deutlich, damit das Handeln anderer erfahrbar ist. Im gemeinsamen Vollzug werden, so Zweitens, spezifische Gestaltungsmöglichkeiten geschaffen (*establishing specific creative pathways*). Dieses Schaffen von Gestaltungsmöglichkeiten setzt voraus,

¹¹⁰³Loidolt 2018, S. 207.

¹¹⁰⁴Butler 2018, S. 16.

¹¹⁰⁵Vergleiche hierzu Arendt 2011, S. 123: „Specialization of work and division of labor have in common only the general principle of organization, which itself has nothing to do with either work or labor but owes its origin to the strictly political sphere of life, to the fact of man’s capacity to act and to act together and in concert.“

¹¹⁰⁶Butler 2018, S. 208.

dass diese vorher nicht zur Verfügung standen und sich im Handeln entbergen.¹¹⁰⁷ Dieser Mangel an Möglichkeit bedarf einer Spiegelseite in der Welt, auch wenn sie nur auf unser Verständnis oder unsere Vorstellung von dieser zurückgeht. Dem Auffallen dieser gewaltsamen Einschränkung als problematischen Erfahrung und den neuen Möglichkeiten geht pathisch eine Freiheits-einschränkende Widerständigkeit voraus. Es kann sogar noch weiter gegangen werden, denn erst aus dem Modus der Bewältigung (als *establishing specific creative pathways*) unterscheidet sich eine Widerständigkeit, welche überwunden werden kann, von einer „echten“ Grenze. Am dritten Faktor zeigt sich nicht nur der gemeinsame Eintritt in das Widerfahrnis, sondern dass mit einem Mehr an Gemeinsamkeit der gemeinsame Erfahrungsraum verlassen wird. Denn die Gestaltungsmöglichkeiten können von mir und anderen aufgenommen und weiterentwickelt werden, sie sind als Ergebnis der Bewältigung von Widerständigkeit nicht nur ein „weniger“ an Resistenz, sondern ein erfahrbares „Mehr“ an Freiheit für alle. Hier ließen sich spezifisch politische Narrative darauf abklopfen, ob sich in diesen immer neue Möglichkeiten des freien Handelns nachzeichnen lassen. Der Vorschlag geteilter Widerständigkeit ist so keine Zufälligkeit, sondern bestätigt sich im Verlauf der drei Faktoren als wesentlicher Aspekt der Welthabe. Im gemeinsamen Eintritt, im gemeinsamen Angehen und in der Mitnahme etwas Gemeinsamen im Austritt aus dem Politischen vollzieht sich eine spezifische Teilhabe des Zwischenraums menschlichen Handelns. Es etabliert sich ein Hintergrund, welcher das arendtsche *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten* darstellt, dessen Fäden die etablierten Wege von dem, was wir später im *koordinierten Engagement* auf den Punkt bringen, nachzeichnen.

Kurz zusammengefasst

Aufgrund der eigenen und fremden Spontanität bedarf es für gemeinsame Bewältigung in einer „*common and conserted action*“ einer steten Aktualisierung der Mitanwesenheit. Besondere Gestaltungsmöglichkeiten werden hierin geschaffen, welche von anderen in Form einer *Chronologie koordinierter Bewältigung* aufgenommen und weiterentwickelt werden können.

Ein klarstellender Hinweis ist hier notwendig, bevor wir uns der Struktur des Wir widmen, welche aus der Widerstandsbewältigung folgt. Aus unserem Anschluss mit Schütz resultieren Begriffe wie „problematische Erfahrung“ und „Bewältigung“. Diese legen nahe, dass sich etwas in der Welt befunden haben muss, was im koordinierten Umgang aus der Welt geschaffen wird. Dies kann „kaum weiter von der Wirklichkeit entfernt“ sein. Nicht der Widerstand ist überwunden, sondern die Widerständigkeit als Facette der Erfahrung wird bewältigbar. Es handelt sich so nicht um ein irgendwie geartetes Ding, sondern um einen Mangel als erfahrene Einschränkung an Möglichkeiten und Umgangsformen, welcher den Prozess der Bewältigung motiviert. Häufig etablieren sich im Politischen

¹¹⁰⁷ Im „nicht zur Verfügung stehen“ ist ein wesentlicher Punkt für die Quelle politischer Gemeinschaft in Gewalterfahrungen gelegt, da wir Gewalt auf die Verunmöglichung von können, dem *–Ich kann*, zurückführen werden.

sogar Umgangsformen, welche den Grund der Widerständigkeit als „Ding“ noch weiter stärken. Was sich etabliert, sind Gestaltungsmöglichkeiten, mit denen sich zum Widerstand verhalten werden kann. In Verschwörungserzählungen, im Benennen struktureller Gewalt und in der diskriminierungsfreien Sprache wird ein Umgang gefunden, welcher nicht den Widerstand, sondern die eigene Ohnmacht vor dem Widerstand in den Griff bekommt, im Guten wie auch im Schlechten. Ähnlich verhält es sich in der normativen Ab- oder Aufwertung von Lebensweisen, im kollektiven Wegschauen und Hindurchschauen bis hin zur Begegnung mit prophylaktischem Lächeln, um sich gegenseitig die Ungefährlichkeit zu bezeugen. In vielen Fällen handelt es sich bei gemeinschaftlicher Bewältigung um Kompensationsverhalten, welches die Quelle des Widerstands nicht erreicht. Das ist ganz im Sinne des *homo compensator*, welcher das Werk Odo Marquards durchzieht.¹¹⁰⁸

Das soll aber nicht heißen, dass in der Ermächtigung, widerständige Dinge benennen zu können, nicht ein wesentlicher Schritt für gesellschaftliche Einflussnahme gefunden ist. Doch mit Arendt lässt sich zeigen, dass der Akt des gemeinsamen Urteilens und Benennens zentraler ist als die Deckungsgleichheit des Urteils.¹¹⁰⁹ Denn damit sich aus freien Stücken zu einer gemeinsamen Bewältigung entschieden werden kann und damit die Widerständigkeit als geteilte Widerständigkeit auftritt, bedarf es einer besonderen Konstellation des Zwischenraums menschlichen Handelns. Es bedarf eines Raums, welcher es aus der Einzigartigkeit des:der Einzelnen heraus ermöglicht, auf etwas Gemeinsames hin zu agieren. Es bedarf keiner Gemeinschaft im reinen Urteil, sondern einer Gemeinschaft in der Möglichkeit, die Kraft des Urteilens, als *Urteilkraft*, anzuwenden. Diese Konstellation eines Miteinander ist gemeint, wenn wir von dem Vollzug der Pluralität sprechen.

Im Kontrast zu Arendt sind wir jedoch angehalten, die Pluralität nicht als politisches Ziel zu formulieren, sondern sie im Sinne der Vergleichbarkeit politischer Perspektiven in jeder Position auszumachen. Wenn das Argument dafür auch erst in der Bewältigung teilhabender Gewalt geliefert werden kann, lässt es sich schon hier an einer beispielhaften Gegenüberstellung verdeutlichen. So kann das politische Verhalten und das Verständnis von Handlungsfreiheit zwischen liberalen und sozialen Einstellungen angeführt werden. Erstere vollziehen „ihre“ Pluralität in Interaktion, indem das Spektrum an Handlungsmöglichkeiten entgrenzt wird. Das liberale Kredo geringerer Regulierung durch den Staat verkörpert den Fokus auf grenzenlose Handlungsmöglichkeit, welche als Gemeinsames die Einzigartigkeit zur Geltung bringt. Zweitere vollziehen „ihre“ Pluralität in Interaktion, indem die Handlungsvoraussetzungen angeglichen werden. Das soziale Kredo der Unterstützung von Benachteiligten verkörpert die Gleichheit der Voraussetzungen, welche der Entfaltung der Einzigartigkeit entgegenkommt. Beide haben ein Mehr an Freiheit des:der Einzelnen als Ziel, welche aus dem Mehr des jeweils Gemeinsamen hervorgeht. Beide wollen, dass sich die Einzigartigkeit des:der Einzelnen so vollziehen kann, dass auf die Unterschiede in Bezug

¹¹⁰⁸Marquard 2009.

¹¹⁰⁹Homogene Begriffe und Narrative als eigentliches Ziel darzustellen, scheint mir in der Sprache das Symptom mit der Krankheit zu verwechseln. Aufgrund Arendts kritischer Einstellung gegenüber Identitätspolitik und der Charakterisierung des Zwischenraums als Raum *poly*-perspektivischer Beurteilung bauen wir mit unserer Kritik auf Arendt auf.

auf etwas Gemeinsames Rücksicht genommen wird. Das Gemeinsame, was als politisches Problem erscheint, ist unter Liberalen die Handlungsmöglichkeit, unter Sozialist:innen die Handlungsvoraussetzung.

Und damit sind wir nicht auf Einstellungen begrenzt, welche sich selbst im demokratischen Diskurs verorten. Selbst in der Philosophenherrschaft Platons oder anderen Klassengesellschaften, unter Monarchist:innen oder Unterstützer:innen totalitärer Ideologien bis hin zum Anarchosyndikalismus lässt sich das gleiche Paradigma des Selbstverständnisses nachzeichnen. Sie zielen auf ein Mehr an Handlungsfreiheit innerhalb des gemeinsamen Bezugsgewebes, unter Rücksichtnahme auf die jeweiligen Unterschiede der Einzelnen. All diese fiktiven und materialisierten Umstände haben eine eigene spezifische Vorstellung von politischem Handeln, welches sich in unserer Bestimmung wiederfindet. Wir erinnern an unser phänomenologisches Kredo, nicht das politische Sein interessiert uns hier, sondern das politische Wesen, welches von unterschiedlichen politischen Einstellungen geteilt wird. Alle diese politischen Positionen sind, ontologisch naiv formuliert, Vorschläge zum Vollzug von Pluralität, in der die Einzigartigkeit der Akteur:innen aufgrund des Gemeinsamen zur Geltung kommt. Wie wir in Abbildung Fremdheit und Vertrautheit in Pluralität versucht haben deutlich zu machen, vollzieht sich die Pluralität aus dem Zwischenraum individueller Perspektiven und Verhaltensweisen, in denen sich etwas als etwas Gemeinsames konstituiert. Wir schließen mit der Einzigartigkeit an die Vorbehalte Arendts an, von einer Gemeinsamkeit verschlungen zu werden. Das Gemeinsame einer Pluralität in der Welt, wie wir zu Beginn des III. Teils festhielten, findet sich in den Dingen und unseren Bezügen zu diesen, in denen sich die Freiheit des Verhaltens gegenüber dem Gemeinsamen ausdrückt. Das Gemeinsame ist das Bezugsgewebe selbst.

Der Unterschied zwischen den Überzeugungen liegt in dem jeweiligen Sinn, vor dem das Gemeinsame und die Pluralität gedacht werden. Berechtigterweise protestieren wir, wenn Neofaschist:innen Pluralität und Gemeinsamkeit von völkischen, rassistischen und nationalen Kriterien abhängig machen. Eine Welt, in der die vermeintliche Einzigartigkeit in der Gemeinsamkeit des Volkes zur Geltung kommt, bedarf für Neofaschist:innen kein weiteres politisches Verhalten; für uns hingegen umso mehr, da unsere Einzigartigkeit nivelliert wird, indem „unser“ Gemeinsames durch völkische, rassistische und antisemitische Unterscheidung auseinander bricht! Es drückt sich nicht als etwas Gemeinsames aus, in dem unsere Spontanität zur Geltung kommt, sondern zeigt sich als Widerstand gegenüber *unserer* Möglichkeit, unsere Einzigartigkeit zu vollziehen. In dieser Begrenzung des „ich kann“, welches das Einbringen ins Bezugsgewebe nicht fördert, sondern verhindert, kann ein gewaltsames Moment ausgemacht werden, welches jede politische Gemeinschaft eint.¹¹¹⁰ Eine Phänomenologie des Politischen muss beide Erfahrungsweise beschreibend einholen, sowohl die Sicht der Neofaschist:innen als auch derer, die deren gewaltsamer Sprache, deren gewaltsamen Handlungen und deren gewaltsamen Urteilen ausgesetzt sind. Bevor der Sinn der Sinnprovinz des Politischen als Schlussinstanz für den Alltag geklärt

¹¹¹⁰Staudigl 2015, S. 163.

werden kann, wollen wir uns mit Sarah Ahmed einer besonderen und dennoch paradigmatischen politischen Erfahrungen widmen. Das Gemeinsame und die Pluralität sind bei ihr nicht vom demokratischen Diskurs hin zum Kompromiss oder von der ermöglichenden Bewältigung getragen, sondern schreiben sich als Modifikation des Handlungsraums in die Haut und Oberfläche der Beteiligten ein. So werden Widerstände neben dem koordinierten Engagement auch durch Internalisierung „handhabbar“, da sie sich aus dem Raum des handelnden Umgangs ins gemeinsame Fleisch einschreiben. Es handelt sich um eine Erfahrungsweise, für die sich der privilegierte Autor die Nachvollziehbarkeit durch ein Zuhören ersetzt, welches seine Evidenz nur aus dem historisch gewordenen, anhaltenden und weitergeführten Leid rassistischer, sexistischer und antisemitischer Diskriminierung gewinnt.

4.1.3 Gefühlte Widerständigkeit

Die Widerständigkeit besetzt in diesem Vorhaben eine Schlüsselposition, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen wird an ihr der Übergang von der alltäglichen Einstellung zur politischen Einstellung in der gemeinsamen Teilhabe nachvollziehbar. Zum anderen überbrückt sie unsere methodische Grenze zwischen Erfahrungsstrukturierung, welche wir mit der Analyse des Politischen bei Arendt schon vorbereitet haben, und der Erfahrungsdeskription politischer Versammlungen, auf die wir abzielen.¹¹¹¹ Sie macht es möglich, dass nicht nur Verweise zwischen der affektiven Ausgesetzttheit und der Idee der Öffentlichkeit, zwischen der Verletzung und Vulnerabilität oder der Ermächtigung und dem Willen zur Macht gezogen werden können, sondern dass diese in ein bestimmbares Verhältnis gesetzt werden. Sie verbindet die politische *Erfahrung und Handlung als Widerfahrnis* mit den *Bedingungen und den Vermögen des Begegnens*, welche die Form des Widerfahrens beeinflussen. Dabei betrachtet sie sowohl die Ebene des „einzelnen“ Bewusstseins als auch die gesellschaftlich-handlungstheoretischen Ebene.

Schauen wir kurz auf den ersten Aspekt, der Widerständigkeit als Widerfahrnis. Politische Widerständigkeit kann aus dem Handlungsverlauf heraus verstanden und beschrieben werden. Hierin liegt ihre Stärke gegenüber der Vulnerabilität und der Pluralität genauso wie gegenüber dem Gemeinschaftswillen, dem Unter- und Unbewussten, der Werte einer Wertegemeinschaft und selbst der Anerkennung. Als Aspekt des mehr oder weniger der Hemmung, so können wir mit Waldenfels sagen, bildet sie einen Bestandteil des Pathischen.¹¹¹² Zudem ist ein wesentlicher Aspekt des Politischen die Bereitschaft von Akteur:innen, in Aktion zu treten. Auch die Spannung und Anspannung auf politischen Versammlungen als deren Vorbote, so können wir mit Frantz Fanon sagen, lassen sich auf die erfahrene Widerständigkeit von Hindernissen zurückführen: „Bekanntlich verstärkt unter gegebenen emotionalen Bedingungen die Anwesenheit eines Hindernisses die Tendenz

¹¹¹¹Wir sind im vorherigen Kapitel schon auf diesen Unterschied eingegangen. Als Referenz bietet sich die Abbildung Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung an.

¹¹¹²Waldenfels 2008, S. 281.

zur Bewegung.“¹¹¹³ Ihr ist im $\neg$ *Ich kann* ein Appell zur Überwindung eingeschrieben. Damit unterläuft sie als Erfahrungsaspekt doppelt einen ontologischen Unterbau, den kaum ein Begriff der Gesellschaftsbeschreibung entgehen kann, ohne dafür Erfahrungsaspekte der Materialität aufgeben zu müssen, welche das Politische (in seiner Geschichtlichkeit) zu denken erst ermöglichen. Dies heißt aber nicht, dass wir als Phänomenolog:innen nicht über die Widerständigkeit hinaus können, oder dass diese immer erfahrungs-immanent bleiben muss.¹¹¹⁴ Denn das mehr oder weniger der Hemmung im Handeln lässt sich deskriptiv einholen und auf das Handlungsvermögen ummünzen. In der Art der Anpassung des Verhaltens stellt sie einen wesentlichen Anhaltspunkt dafür, ob und wie gemeinsame Bewältigung und Bewährung stattfindet. Die Widerständigkeit in Teilhabe bleibt zwar „theoretisch“ immer vom möglichen Nein des Mitmenschen bedroht, doch ist dies im Falle performativ-politischer Vergemeinschaftung konstitutiv, da ein wiederholtes, koordiniertes Engagement nötig wird, um die politische Gemeinschaft wach zu halten. „Belastbare“ Teilhabe von Hemmung ist selten uneindeutig, jedoch unumgänglich und tief in die Prozesse verwoben, welche die affektive Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit begleiten und in politische Gemeinschaftlichkeit münden.

Auf der Seite der Erfahrungsstrukturierung kann an die letzten Kapitel angeknüpft werden. Mit Alfred Schütz taucht die Widerständigkeit als wesentlicher Aspekt der *problematischen Erfahrung* auf, welche neue Auslegungsprozesse in Gang setzt und den Wissenserwerb sozialer Akteur:innen zu erklären vermag.¹¹¹⁵ Ein Beispiel dafür ist das Pragma der Lebenswelt, der selbstvergessene Fluss der ästhetischen Erfahrung, die Übergänge zwischen Traumproblem und Alltagsproblem oder das Knäuel des Karneades im dunklen Zimmer, welches sowohl ein Seil, aber ebenso eine Schlange sein könnte. All diese Prozesse setzen eine Hemmung *in* der Welt voraus, und zwar als erfahrungs-strukturierende Qualität, welche Sinnsetzungen in Gang setzen. Nur wenn sich die Welt in ihrer spezifischen Widerständigkeit ausweist, werden neue Auslegungsprozesse eingeleitet, als Form der Bewältigung und weiterführenden Bewährung. Auch bei Arendt ist im Arbeiten und Herstellen die Widerständigkeit der Welt tief eingeboren, als „vor“politische Sicherung des Lebens formt sie das Bezugsgewebe, das im Politischen thematisch wird. Diese geht für unseren Problembereich noch einen Schritt weiter und stellt mit der Öffentlichkeit einen politisch-normativen Anspruch daran, sich aufgrund und mit anderen sozialen Akteur:innen der Widerständigkeit auszusetzen.

Dieser doppelte Anschluss macht es uns jedoch ebenso schwer, in einem eigenen Kapitel zur Widerständigkeit nicht in das vorherige Kapitel der Pluralität zurückzuverfallen oder der ausführlichen Analyse von teilhabender Gewalt und koordiniertem Engagement zwi-

¹¹¹³Fanon 2024, S. 45.

¹¹¹⁴Dies wird im Trauma oder im kompensierenden Ausweich- und Ablenkungsverhalten nachvollziehbar wird. Dort bleibt die Widerständigkeit in ihrer Wirkung bestehen, indem sie als Albtraum oder im Projektionsobjekt auftritt, ohne sich notwendig als diese oder jene Widerständigkeit auszuweisen. Wenn die Trauma-Response auch nicht die „eigentliche“ Widerständigkeit offenbaren, so kommen auch diese nicht ohne Moment der vorausgehenden Hemmung aus.

¹¹¹⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 173–192.

schen politischem Pathos und Response vorzugreifen.¹¹¹⁶ Daher beschränken wir uns auf phänomenologische Analysen, welche das politische Spektrum der Widerständigkeit an den Sachen selbst aufweisen. Wir beziehen uns hier maßgeblich auf Sara Ahmeds Analysen in *The Cultural Politics of Emotion*, welche mit dem thematischen Schwerpunkt der *critical race studies*, Queer-Theorie und dem Feminismus einen fruchtbaren Anschluss für die politische Phänomenologie erschlossen hat. Zudem stellen Frantz Fanons Analysen einer Dekolonisation in *Die Verdammten dieser Erde* einen zentralen Anknüpfungspunkt. Wir nehmen uns hier einige eindrückliche Beispiele der politischen Affektivität heraus, in denen die Widerständigkeit aufscheint, sich aufreißt und in den Körper einprägt.

Damit gehen wir angesichts des komplexen Problems politischer Vergemeinschaftung *in medias res*. Wir bewegen uns in spürbarer Nähe zu einer ethischen Widerständigkeit, wie Levinas sie im Antlitz festgehalten hat. Die berühmte Formel „Du wirst keinen Mord begehen“¹¹¹⁷ begründet bei diesem einen ethischen Anspruch vor jeder Wahl und jedem Vermögen. Es handelt sich um einen radikal-intersubjektiven Pathos, dessen Appell jedoch keine Intention des Subjekts vorausgeht (auch wenn die Erfahrung selbstverständlich von Intentionalität geprägt bleibt). Er führt kurz darauffolgend aus, dass das Antlitz in seiner Widerständigkeit „der Widerstand dessen [ist], was keinen Widerstand leistet“. Hier wird Vulnerabilität und Freiheit essenziell ins Verhältnis gesetzt. Nicht ohne Grund hat Judith Butler in ihrer Analyse des Prekariats Levinas Arendt vorangestellt: „Levinas understood the importance of vulnerability but failed to really link vulnerability to a politics of the body.“¹¹¹⁸ Sara Ahmed bezieht sich in Bezug zur Liebe auf Levinas, welche auch nicht ganz unabhängig vom Antlitz zu denken ist. Für unsere eigene explizite Aufnahme von Levinas vertrösten wir uns jedoch vorerst auf das politische Pathos und lassen diesen durch die Mündler fähigerer Philosophinnen als uns sprechen.¹¹¹⁹

Wir hatten mit Sophie Loidolt die politische Widerständigkeit im letzten Kapitel damit eingeführt, dass sie motiviert, neue Handlungsweisen und Umgangsformen zu entwerfen, die von anderen aufgenommen und weitergeführt werden können. Sie provoziert *creative pathways*. Doch in diesen Wegen zeigen sich nur die bewährenden Folgen einer vorangegangenen Bewältigung, nicht die Erfahrungsweise selbst. Es ist eine wesentliche, aber nachgelagerte Teilhabe der Widerständigkeit. Was unterscheidet beispielsweise den persönlichen Widerstand der Tasten meiner Tastatur oder der Kleidung von der Widerständigkeit der Tastatur aus Sicht körperlicher Behinderung oder diskriminierender Kleiderordnung? Kernaspekt, so wird im Folgenden hoffentlich nachvollziehbar, ist die Widerständigkeit der Welt in ihrer *Teilhabe*. Grundlage unserer Beschreibung bleibt die Mitanwesenheit, besonders die innerhalb einer „*common and conserted action*“, damit die Teilhabe in den Blick kommen kann. Der Dreh- und Angelpunkt des Übergangs ins Politische wie auch

¹¹¹⁶Oder in einer ähnlich ausführlichen Grundlegung, wie es bei der Fremdheit und Vertrautheit der Fall war, den Rahmen dieses „Übergangskapitels“ zu sprengen.

¹¹¹⁷Lévinas 2002, S. 173.

¹¹¹⁸Butler 2018, S. 117.

¹¹¹⁹Vgl. Kapitel *Das politische Pathos*.

dessen Rückwirkung stellt so die erfahrene teilhabende Widerständigkeit dar.

Sarah Ahmed ist deshalb geradezu prädestiniert für diese Untersuchung, da sie ein breites Spektrum möglicher Teilhabe von Widerständigkeit nachvollziehbar macht. Sie setzt jedoch einige Grade der Komplexität über unserer bescheidenen Untersuchung an. Indem sie auf Emotionen eingeht, beschreibt sie komplexe Verhältnisse mit eigener Temporalität und Sedimentierung, welche sich zwar affektiv abbilden, aber nicht in unserem Vorschlag affektiver Fremdheit und Vertrautheit aufgehen. Mit ihrem Konzept einer Emotionsökonomie bindet sie diese zudem an gesellschaftliche Entwicklungen und Zusammenhänge, welche „bloße“ Vergemeinschaftung weit übersteigt und unterschiedliche Positionierungen ins Verhältnis setzt. Nichtsdestotrotz bilden ihre Beschreibungen ein reiches Feld von Phänomenen spezifischer Teilhabe, welche die politische Dimension von Widerständigkeit offenbart. In der Art, wie bei ihr die Oberfläche des Körpers von Einprägungen bestimmt ist und wie der Körper sich affektiv ausbreitet und zusammenzieht, sich ausrichtet und einschränkt, öffnet sich ein deskriptiver Zugang zur gemeinsamen Konstitution von Körperschemen. Der Handlungsraum zeigt sich bei ihr als bewohnbar oder unbewohnbar in unserer leiblichen Ausbreitung und Ausrichtung, wir schaffen gemeinsame Körper und Räume, indem etwas auf uns zukommt, an uns vorbeizieht und wir uns zu- und abwenden. Der Einfluss der Miterfahrung und Zeugenschaft gegenüber Widerständen und unseren Reaktionen wird von ihr eindrücklich und evident beschrieben. Auch wenn wir der gesellschaftlichen Reichweite, der thematischen Vielfalt und der psychoanalytischen sowie marxistischen Grundlegung hier nicht gerecht werden können, arbeitet sie an den gleichen Widerständen ab, mit denen sich auch hier für die Vergemeinschaftung herumgeplagt wird.

Ahmed erlaubt uns einen Zugang zum Politischen, welcher zwar einen normativen Anspruch hat, jedoch in der Abhängigkeit unterschiedlicher Gruppen die Auswahl der Beispiele nicht normativ eingrenzt. Sie stellt Erfahrungen vor, in denen auch soziale Akteur:innen das Politische in Gang setzen, welche gerade nicht die freie Pluralität und die Arbeit am Gemeinsamen im Sinne Arendts im Sinn haben. Erfahrungen von Übergriffen, Ausgrenzungen und Einschränkungen in ihrer gegenseitigen Teilhabe bestimmen ihr Arbeitsmaterial. Schmerz, Hass, Angst, Ekel und Scham übertiteln die ersten Kapitel ihrer Emotionsökonomie. Wie lässt sich aber das Verhältnis von ihrer Darstellung von Emotionen zu unserer Konzeption intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit verstehen?

Schon in der Einleitung wird deutlich, wie nahe Ahmeds Konzeption von Emotionen an dem Konzept vergemeinschaftender Selbstverortung angesiedelt ist: „Emotion shape the very surfaces of the bodies, wick take shape through the repetition of action over time, as well as through orientation towards and away from others.“¹¹²⁰ In der Wiederholung von Handlungen klingt die Bewältigung hin zur Vertrautheit deutlich an. Indem Ahmed dies an der Oberfläche des Leibes nachvollzieht, wird die Sichtbarkeit ein immanenter Aspekt vertrauter Umgangsformen. Im öffentlichen Auftreten sind die Prozesse der Bewältigung

¹¹²⁰ Ahmed 2014, S. 4.

somit nicht nur rezeptiv mit-erfahrbar, sie zeigen sich über das vertraute Auftreten hinweg. Die inhärente Möglichkeit der Sichtbarkeit und Teilhabe geht mit Ahmed darauf zurück, dass sich in diesen unser Leib auf besondere Weise formt:

In fact, I want to reflect on the processes whereby „being emotional“ comes to be seen as a characteristic of some bodies and not others, in the first place. In order to do this, we need to consider how emotions operate to „make“ and „shape“ bodies as forms of action, which also involve orientations towards others.

Ahmed 2014, S. 4

Die Emotion ist etwas, was sich immer schon und immer nur an der Oberfläche hin zur Welt und gegenüber anderen abbildet. *Emotionen sind pathisch in dem Sinne, dass sie auf uns zukommend und in uns einschreibend der Leibkonstitution vorausgehen.* Emotionen sind mit ihr gerade keine dem Bewusstsein immanenten Rührungen, sie sind nicht „in uns“. Sie befinden sich immer schon im Zwischenraum menschlichen Handelns, bewegen sich, hinterlassen ihre Spuren an uns, drücken sich aus, lagern sich ab und schreiben sich ein. In dieser Teilhabe als ausschließliche Zwischen-Habe sind Mitakteur:innen nicht nur involviert, sondern stellen die Grenz- und Richtungssteine, durch die Emotionen sich abbilden. Wenn Ahmed formuliert, dass Emotionen unseren Körper in der Orientierung auf andere zu und von ihnen weg formen, dann ist der:die Andere nicht nach-gängiges Objekt oder Grund der Einprägung am Grenzbereich, sondern konstituiert sich in seiner:ihrer Oberfläche, Position und Ausrichtung mit uns.

Ahmed vermeidet im gleichen Atemzug mit der Befreiung der Emotion vom Innerpsychischen eine Radikalisierung auf der anderen Seite. So haben Emotionen kein eigenes Sein als etwas von uns Unabhängiges in der Welt. Das Bewusst-Werden von Schmerz und Lust illustriert dies gut.¹¹²¹ Im Fluss der Empfindungen und der Gefühle werden Emotionen an diesen bewusst, indem sich eine Oberfläche etablieren kann. Die Einprägung, so Ahmed, ist das Ergebnis der Intensivierung des Gefühls; erst im Widerfahren transformiert sich ein Affekt als etwas Erkennbares und Anerkennbares hin zu einem Gefühl wie Lust und Schmerz, welche im Akt des Anerkennens den Körper rekonstituieren und ausrichten. So sind Gefühle wie Lust und Schmerz weder Ergebnisse von Ding-Eigenschaften noch innere Signale des Wahrnehmungsapparates, sondern strukturgebende Aspekte eines Widerfahrnis, deren Zeitlichkeit und Ausbreitung das Widerfahrnis transzendieren. Sie stellen einen ähnlichen Brückenschlag her wie die Charakterzüge in einer überzeugenden handlungstheoretischen Beschreibung durch Sartre.¹¹²² Gutmütigkeit, Rachsucht oder Verbissenheit sind bei diesem nicht nur Grund für Emotionen, sondern Ergebnis eines Engagements in diese Gefühlswelt. In seinem frühen Essay *Die Transzendenz des Ego: Skizze einer phänomenologischen Beschreibung* macht er das „emotionale“ Versprechen der Dauer gegenüber affektiven Bewusstseinszuständen am Hass explizit: „Der Haß ist für eine

¹¹²¹ Ahmed 2014, S. 24.

¹¹²² Sartre 1993, S. 637.

Unendlichkeit wütender und angewiderter Bewusstseins ein Vertrauen in die Vergangenheit und in die Zukunft.“¹¹²³ Bei Sartre noch als transzendentes Objekt verbleibend, wird neben der persönlichen Verantwortung wie auch Selbstermächtigung gegenüber Emotionen durch Ahmed mit dem Konzept der Emotionsökonomie ein gesellschaftlicher Horizont gegeben. Es ist, dem Sinn der Sinnprovinz des Politischen vorgreifend, der Horizont eines koordinierten Engagements.

Dies entspricht unserem Fokus auf der affektiven Teilhabe von Fremdheit und Vertrautheit. Emotionen, als zeitlich ausgedehnte Stimmungslagen, weisen eine komplexere und voraussetzungsreiche Struktur auf. Sie stellen bestimmte Objekte in einer bestimmten Weise vor, bestimmen Horizonte und Relevanzen, haben tiefe Wurzeln in der Biografie und sind im Ausdruck und der Lesbarkeit kulturell bedingt. Wir versuchten mit affektiver Fremdheit und Vertrautheit sowohl die Spanne der Deskription zu verkürzen als auch kulturelle Spezifizierung zu umgehen, um interkulturell und methodisch anschlussfähig zu bleiben. Daher beschränken wir uns darauf, an Ahmeds Beschreibung von politischen Emotionen die Aspekte herauszustellen, welche in ihrer Widerständigkeit Affekte der Fremdheit und Vertrautheit informieren und die Bewältigungs- und Bewährungsprozesse ankündigen. Aufgrund der nötigen Komplexitätsreduktion ist eine verlustfreie Rückübersetzung jedoch nicht möglich. Aus der Deskription, welche Transformationen von Fremdheit und Vertrautheit im Auge hat, können emotionale Hintergründe angenommen und vorgeschlagen werden, eine Zuweisung und „schlüssige“ Zuordnung sind in diese Richtung nicht ohne Gewährausschluss möglich. In der Vertrautheit, als ein Mangel an Hemmung und als aufeinander-zu oder auf-etwas-Gemeinsames hin, zeigt sich die Lust, die Liebe und die Attraktion, welche demgegenüber ein hemmendes Losreißen und Abwenden entgegensetzt. Im Schmerz wenden wir uns hinein in uns, in der Angst, dem Ekel und dem Hass wenden wir uns ab, wir gewinnen Abstand von dem, was uns in der Widerständigkeit abstößt und sich auf unserer Oberfläche eingeschrieben hat, was seine Fremdheit in schmerzlicher Nähe nicht aufgibt. Die Emotion ist hier als Widerfahrnis schon responsiv eingeholt, im Aktvollzug ist die Emotion Bewältigung der Widerständigkeit und prozesshafte Bewährung. Sie übersteigt die momentane Situation einer Verletzung, eines Wutausbruchs ebenso wie Momente der Anziehung oder Einigkeit affektiv wie auch voluntativ, sie überformt nicht nur die pathische Ansprechbarkeit, sondern ebenso das Responsorium.

Emotionen formen nicht nur die eigene Oberfläche, sondern rearrangieren damit den eigenen und andere Körper. Sie zirkulieren in der Gesellschaft und ziehen ihren Wert aus deren Verhältnisse von *Differenz* und *Bewegung*. Hier legt Ahmed die Grundlage, die es ihr erlaubt, von einer genuinen Ökonomie der Emotionen zu sprechen¹¹²⁴, deren Teilhabe den Verhältnissen untereinander eingeschrieben ist. So schneidet beispielsweise Schmerz nicht Körper voneinander ab, sondern knüpft den Körper an die Welt anderer Körper.¹¹²⁵ Die intersubjektive Kontingenz von Schmerz, als Eventualität oder *Bedingtheit*, ist damit an

¹¹²³Sartre 1997, S. 61.

¹¹²⁴Vgl. Ahmed 2014, S. 45.

¹¹²⁵Ebd., S. 28.

die Sozialität der Akteur:innen gebunden. Dies lässt sich auf andere Emotionen ausweiten. Intersubjektive Kontingenz meint, dass als Bedingung die Emotionen von Anderem und Anderen abhängig ist, sowie dass sie auf der Möglichkeit gründet, miteinander und mit anderem in Kontakt zu kommen und sich zu berühren. Und dies erfolgt in einer Weise, ohne dass sie in uns oder anderen ihren „Grund“ haben muss oder deterministisch abgeleitet werden kann. Emotionen, so kann vereinfacht gesagt werden, gründen in der gerichteten und geteilten Widerständigkeit des Umgangs; sie weisen das *E*-(twas) aus, dass die bewegende *-Motion* bedingt. Was uns mit diesem oder jenem Ort, mit dieser oder jener Person verbindet, ist das, was uns an ihr berührt, was in der Lage ist, dass es etwas auslöst, anstößt und in Bewegung setzt. Es bezeugt Widerstände und Ausrichtungen, im Akt unserer wiederholten Zuwendung und Abwendung offenbaren sich Prozesse der Bewährung, welche Körper und Orte in ihren Verhältnissen festigen und Bewegung und Veränderung ermöglichen. Im Schmerz wie auch in der Liebe etablieren sich Fremdheit und Vertrautheit aufgrund der Widerständigkeit und unseres Umgangs mit eben dem, was als intentionaler Inhalt schmerzt oder geliebt wird.

Doch wie lässt sich die gesellschaftliche Entwicklung und Strukturierung als etwas Politisches mit den Emotionen verbinden? Politisiert kann erst einmal jede Emotion werden, wenn sie in ihrem Verhältnis zum Bezugsgewebe thematisch wird. Das „Politische“ beginnt bei Ahmed jedoch erst bei dem Akt und dessen Folge in der Formung gemeinsamer Körper und Oberflächen, nicht einer Eigenschaft oder ein Aspekt von Emotionen, die einem Akt zugrunde liegen.¹¹²⁶ Wenn sie von einer politischen Ökonomie von Emotionen spricht, werden die Aspekte bestimmbar, welche sich einprägen und auf das Handeln auswirken. Hieran knüpfen wir mit unserer Untersuchung an. Wir greifen einige Schlüsselbegriffe aus Ahmeds Analysen heraus, um dem Vermögens-orientierten Verständnis Arendts und Loidolts die Widerstände und affektiven Widerfahrnisse zur Seite stellen zu können, welche die Vermögen herausfordern und in Gang setzen. Beginnen wollen wir mit der affektiven *Nähe* und wie diese in der *Bewegung auf uns zu und von uns weg* das Handeln in ihrer *Eindrücklichkeit* bestimmt. Dabei radikalisiert sich die *Annäherung* bis hin zur Identität oder dem *Austausch*, welcher die eigene Existenz totalisiert und absichert oder bedroht. Auf diesen Formen vermeintlicher Ausgesetztheit aufbauend, spiegeln sich die Effekte in der *Entstehung gemeinsamer Handlungsräume, gemeinsamer Ausrichtung und Angleichung der Oberflächen*. Die Emotionen prägen sich ein, werden zur gemeinsamen Oberfläche als Grenzzone zur Welt. Grundlage der Bewältigung affektiv-intersubjektiver Ausgesetztheit und der Bewährung als Positionierung, Ausrichtung und Verhalten bleibt die Mitanwesenheit im Zwischenraum menschlichen Handelns. Die Aufgabe des Kapitels besteht darin, von diesen reichen spezifischen Beispielen von Emotionen politisch-affektiver Widerständigkeit

¹¹²⁶ Was sich schnell daran zeigt, dass politisch als Adjektiv sich nur ein einziges Mal bei Ahmed in einem Beispiel an einer Emotion geknüpft findet, vgl. Ahmed 2014, S. 226. Auch ihr Gegenargument zu einer Opfer- oder Verwundungs-Politik, welche im Schmerz den Ursprung des Politischen sieht, exemplifiziert, dass Emotionen bei ihr kein Akzident des Politischen besitzen, siehe ebd., S. 33: „Our task might instead be to ‚remember‘ how the surfaces of bodies (including the bodies of communities, as I will suggest later) came to be wounded in the first place.“

zu abstrahieren, sodass sich die Wesensmerkmale der Teilhabe für einen deskriptiven Zugang zur Widerständigkeit öffnen können. Wir suchen nach affektiven Anhaltspunkten politischer Gemeinschaftlichkeit.

Beginnen wir bei der Rolle emotionaler *Nähe* für die Teilhabe politischer Widerständigkeit. Gemeint ist mit der Nähe nicht irgendeine Entfernung zwischen Selbst und der vermeintlichen Quelle der Emotion oder die Nähe im Nebeneinander als Voraussetzung für Teilhabe. Es ist eine einprägende Nähe des „auf mich zu“, eine fliehende Nähe des „von mir weg“, als Druck oder Erleichterung, als Schutz oder Bedrohung kann Nähe bis zu einer verselbständigenden Konstanz in den Hintergrund versinken oder aufblitzen und den gesamten Erfahrungsraum bestimmen. In ihrer pathischen Qualität müssen wir ihr „nachholend“ in der nahenden Zukunft begegnen. Ahmed beschreibt dies als Offenheit oder Öffnung hin zu einer Zukunft, die sich in der Emotion ankündigt:

Emotions may involve readings of such openness, as spaces where bodies and worlds meet and leak into each other. Fear involves reading such openings as dangerous; the openness of the body to the world involves a sense of danger, which is anticipated as a future pain or injury. *Ahmed 2014, S. 69*

Angst, Hass, Liebe, Furcht und Freude zeigen sich als pathische Zukünftigkeit von fremder oder vertrauter Nähe, der wir offen ausgesetzt sind. Ausgangspunkt politischer Vergemeinschaftung werden sie immer dann, wenn sie etwas Gemeinsames in Bewegung setzen, auch wenn es sich um eine Gegenbewegung handelt.

An Ahmeds Investigation von Furcht und Hass wird die Vielfalt pathischer Zukünftigkeit politischer Emotionen gut deutlich. Im Hass kündigt sich die intime Nähe als etwas Stabiles und Statisches an, es ist nach ihr eine Intimität, welche Teil des eigenen Lebens wird.¹¹²⁷ Sie spricht auch von einer negativen Bindung, was die Ankündigung einer *Permanenz der Nähe* gut fasst. Selbst wenn wir Hass mit ihr noch stärker als eine destruktive Bindung verstehen, bedarf es des Erhalts und der Konservierung des Hassobjektes, damit die Verbindung erhalten bleibt. Ahmed konzentriert sich auf rassistische Hassrede der *aryan nation*, wobei hier die Bedrohung in der Nähe, bis zum Austausch des:der Akteur:in oder deren Ideal mit dem Objekt des Hasses, im Zentrum steht. Ein Motiv, das sich auch in europäischer Fremdenfeindlichkeit zahllos wiederfindet. Doch sie bleibt nicht auf die Hassenden beschränkt. Ein großer Teil ihrer Analyse beschäftigt sich mit der Wirkung von Hass auf die Gehassten. Für eine politische Philosophie der gesellschaftlichen Bewegungen und der Reproduktion von Emotionen ist diese Gegenüberstellung unverzichtbar. Für unsere Untersuchung unterschiedlicher Formen der Vergemeinschaftung trennen wir zwischen hassender und gehasster Vergemeinschaftung. Doch dies sagt nicht, dass nicht auch andere Emotionen im Hass involviert sind. Im Kontext rassistisch motivierter Hassrede bekommt die negative Bindung des Hasses, so Ahmed, häufig ein Narrativ zur Seite gestellt, welches ihn in der Liebe zu etwas anderem zu begründen scheint.¹¹²⁸ Weil Rassist:innen das

¹¹²⁷ Ahmed 2014, S. 50 f.

¹¹²⁸ Ebd., S. 43.

Vaterland, die (weiße) Nation oder die arische Rasse „lieben“, müssen sie deren bedrohende Nähe des:der Fremden hassen.

Das vermeintlich Gemeinsame ist hier die Teilhabe am Ideal, welches aufgrund der Nähe von dem bedroht wird, was vom Ideal abweicht und fremdartig ist. Als Phänomenolog:innen können wir hier veranschlagen, dass gemeinsam immer nur das ist, was in einer Form erfahrener Teilhabe gemeinsam geworden ist, angefangen bei der Lebenswelt bis zum anvertrauten Geheimnis. Gemeinsam ist, was sich im Umgang angeeignet wurde, was sich gemeinsam konstituierte. Der Fremdenhass nun, so wollen einem die fremdenfeindlichen Narrative vermitteln, liegt „innerhalb“ der sozialen Akteur:innen und den Dingen, mit denen sie liebend vertraut sind. Diese Gegenüberstellung von Fremden und Vertrauten hin zu einem ausschließenden Verhältnis stellt eine historisch etablierte Form politischer Widerständigkeit dar.¹¹²⁹ Wir werden zeigen, dass im politischen Hass, anders als in der politischen Furcht, das Moment der Teilhabe außerhalb von uns bleibt, und somit auch das Gemeinsame der Gemeinschaft.

In der rassistischen Hassrede der *aryan nation*, welche Ahmeds Analyse zum Hass als Ausgangspunkt dient, wird die Liebe als stärkeres und grundlegenderes Gefühl veranschlagt als Grund und somit Rechtfertigung für den Fremdenhass.¹¹³⁰ Im Narrativ des Hasses *aufgrund* der Liebe wird das bedingende Verhältnis von Fremdheit und Vertrautheit zu einem ausschließendem Verhältnis stilisiert, indem der fremde Bewusstseinsinhalt als Negativ der eigenen Werte, Wünsche und Überzeugungen dargestellt wird. Als manichäisches Verhältnis ist das eigene Denken und Handeln gut, alles andere daher schlecht. Der widerstandslosen Vertrautheit des Eigenen, welches im Ideal der weißen Person kristallisiert ist, steht eine bedrohende Fremdheit entgegen, welche sich auf diese in ihrer auflösenden Negativität zubewegt. In dieser Nähe schrumpft der *zukünftige* Handlungsraum bis zur Handlungsunmöglichkeit einer Identität von Vertraut-Fremd ein, was in die Furcht mündet, ersetzt zu werden. Ahmed weist auf eine Gegenüberstellung hin, welche konstitutiv dafür ist, wie sich die Bewegung abbildet:

This narrative involves a rewriting of history, in which the labour of others (migrants, slaves) is concealed in a fantasy that it is the white subject who „built this land“. The white subjects claim the place of hosts („our shores“), at the same time as they claim the position of the victim, as the ones who are damaged by an „unmerciful government“.

Ahmed 2014, S. 43

Es wird ein Anspruch auf eine besondere Form der Pluralität erhoben, ein Bezugsgewebe wird im Narrativ abgesteckt, welches sich ausschließlich aus der Leistung weißer Staatsbürger:innen erklärt. Gestützt durch die Vertrautheit des gegenseitigen Umgangs erscheint es

¹¹²⁹ Mit dem Verhältnis von Fremdheit und Vertrautheit, welches wir in dem Kapitel *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit* herausarbeiteten, ließe sich dies als bloße Stilisierung überführen. Doch hier geht es uns nicht um eine schon geleistete Grundlegung von Vergemeinschaftung, sondern um eine Abbildung politischer Widerständigkeit.

¹¹³⁰ Siehe Ahmed 2014, S. 42: „The depths of Love are rooted and very deep in a real White Nationalist’s soul and spirit, no form of ‚hate‘ could even begin to compare. At least not a hate motivated by ungrounded reasoning.“

in seinem rechtmäßigen Zugriff auf mich beschränkt und im Wert als unveränderlich, was sich besonders an der Formulierung der Gastgeber:innen an „unseren Ufern“ nachvollziehen lässt. Was die weißen Staatsbürger:innen als Gemeinsames besitzen, muss als statisch und unveränderlich angenommen werden, damit es seine Güte bewahrt. Die „negative Bindung“ des Fremdenhasses wird auf eine gewaltsame Veränderung des Vertrauten und Geliebten zurückgeführt. In der affektiven Nähe des Fremden kündigt sich der schmerzliche Verlust des Geliebten und Vertrauten an. Es handelt sich nur deshalb um einen gewaltsamen Einbruch durch das Fremde, da dem Affekt die normative Unbeweglichkeit des Bezugsgewebes zugrunde gelegt wird. Der responsive Horizont der Angst ist es, der im Vertrauen auf das Miteinander als *konservative Positionierung* die Stabilität vieler Gemeinschaften sichert – und nicht zuletzt einige Thesen der politischen Philosophie. Ein wenig elaborierter finden sich ähnliche responsive Rechtfertigungen von Gewalt, Hass und Mord in den sogenannten *christlichen Werten Mitteleuropas*, welche durch migrantisierte Personen vermeintlich bedroht werden. Hass stellt sich als Bewegung dar, welche eine Nähe von etwas Bedrohendem auf-einen-zu identifiziert.

Das Vertraute, welches in der Hassrede der *aryan nation* durch die Liebe begründet wird, ist ein wichtiger Horizont der Hass-Emotion. Fraglich bleibt, ob die Liebe den Hass – als Bedrohung ohne Fluchtmöglichkeit – nur informiert oder der „Grund“ der Emotion ist. Führen wir ein Beispiel an, in dem das Objekt der Liebe und des Hasses zusammenfallen. Die häufige Kippfigur am Ende einer intensiven Liebesbeziehung, in der Liebe sich überschneidend in Hass umschlägt, lässt sich aufgrund der emotionalen Bedrohung des Ideals einer liebenden Partnerschaft mit der geliebten Person erklären. Der Hass selbst erklärt sich jedoch nicht aus der Liebe. Er geht auf die Einschränkung des Handlungsraums, auf die Unmöglichkeit des „Ich kann“, er geht auf die erhöhte Widerständigkeit zurück, welche im Verlust des geliebten Ideals spürbar wird. Hass – als Antwort auf eine gebrochene Liebesbeziehung oder der Nähe von etwas Bedrohlichem – ist der Versuch, das vertraute Miteinander als Möglichkeit zu erhalten: „If hate is felt as belonging to me but caused by an other, then the others (however imaginary) are required for the very continuation of the life of the ‚I‘ or the ‚we‘.“¹¹³¹ Im Hass geht es nicht um das geliebte Objekt, sondern um das brüchige Verhältnis, das ich zum Geliebten innehave und das als Hassverhältnis in der Bindung fortgeführt wird. Dem eigenen Können tritt ein gewaltsamer Widerstand entgegen, welcher das Geliebte erst rückblickend dem Hass unterschiebt. Hassende sind demnach nicht gemeinsam, weil sie ursprünglich das Geliebte teilen. Sie sind gemeinsam in der Erfahrung einer Widerständigkeit, die auf das Geliebte verweist. Nicht das innere Vermögen der Liebe, sondern der Einbruch außerhalb von ihnen eint sie, in dem sich die bedrohliche Einschränkung als nicht-können ankündigt.

Was im politischen Hass das Gemeinsame ist, ist die Substituierung des Fremden oder Fremd-Gewordenen als Hassobjekt. Der Einbruch ist Grund für die Schrumpfung des vertrauten, stabilen und zu erhaltenden Handlungsraumes, welcher erst im Einbruch als

¹¹³¹ Ahmed 2014, S. 51.

schützenswert erscheint.¹¹³² Die Argumentation für die menschenfeindliche Migrationspolitik Europas im Mittelmeerraum macht dies augenscheinlich. Dies wird auch an Formen des politischen Hasses deutlich, welche uns legitim(er) erscheinen als rassistischer Fremdenhass oder todbringender Grenzpolitik. Der Hass gegenüber ein unterdrückendes Regime, gegenüber der Ausbeutung der Arbeiter:innen in der kapitalistischen Gesellschaft oder der Hass gegenüber politischen Systemen, welche die Untätigkeit bezüglich der Klimakrise fördern, erklärt sich nicht nur aus der Unveränderbarkeit und des Schutzes des Eigenem. Die Rolle des Vertrauten erklärt sich darin, dass sie als normative Unveränderbarkeit die Alternative der Flucht versperrt. Hinzu kommt die Negativität oder widerständige Unveränderbarkeit des Fremden *als Anspruch/Appell*, das in seiner Ausbreitung den eigenen Handlungsraum schrumpfen lässt. Das auf uns zukommende Fremde erscheint als *Anspruch in der Unveränderbarkeit seines Wesens* als widerständig und gewaltsam und wird so als hass-bar erfahrbar. An welcher Stelle die Unveränderbarkeit normativ begründet wird, spielt eine wesentliche Rolle für die politische Überzeugung, die aus dem Widerfahrnis resultiert.¹¹³³ So zeichnen sich progressive Positionen durch einen Anspruch der Veränderbarkeit des Bezugsgewebes aus, da an die Ausgeschlossenen nicht der Anspruch der Veränderung gesetzt werden darf. Im Hass, welchen wir hier an einer konservativen Position verdeutlichten, ist die eigene zukünftige Handlungsunmöglichkeit aufgrund der stabilen Widerständigkeit des Gehasstem schon jetzt spürbar, ihr wird eine antizipierte Unveränderbarkeit unseres Handlungsraums entgegengestellt. Dieser Konflikt zwischen dem Appell „Verändere dich!“ und der Response „Ich bleibe, wie ich bin!“ erklärt die hohe Spontanität und die Bereitschaft der Initiative, welche politische Taten aufgrund von Hass-Emotionen auszeichnen. Hass betrifft in seiner aufdringlichen Zukünftigkeit die jetzige Situation, da der Vollzug der Widerständigkeit von unserem aktuellen Engagement abzuhängen scheint. Hass zeigt sich als *affektives, gewaltsames* und *statisches Näheverhältnis*, das sich im Hier und Jetzt ankündigt. Hieran lässt sich mit der politischen Furcht anschließen, welche sich durch ein *dynamischeres Näheverhältnis* einer Bedrohung auszeichnet. Die pathische Zukünftigkeit der Furcht ist in der Antizipation von etwas Bedrohlichem begründet, das sich nach Ahmed dadurch verstärkt, dass es an uns vorbeizieht.¹¹³⁴ Diese einsichtige wie nicht ganz selbstverständliche Analyse zeigt einen weiteren Aspekt der Widerständigkeit. Ahmed beginnt ihre Analyse der Furcht, indem sie die Heideggers Unterscheidung von Angst und Furcht erweiternd relativiert.¹¹³⁵ Angst, ganz d'accord mit Heidegger, geht selbst nicht von einem Objekt aus, sondern betrifft eine ängstliche Einstellung, welche sich an Objekte heftet. Furcht ist hingegen Furcht-vor-etwas als *Etwas*, das sich bedrohlich auf uns zubewegt. Damit sich die Furcht als Emotion erhalten kann, so Ahmed, muss das Gefürchtete an uns vorbeiziehen können und seine Bedrohung in der Zukunft ankündigen. Der gleitende Übergang zwischen

¹¹³² Dies lässt sich aus dem Selbstverständnis der alltäglichen Lebenswelt her verstehen. Vgl. Kapitel *Der Erkenntnisstil des Alltags*.

¹¹³³ Das wollen wir zumindest in *Pathos und Response des Politischen* zeigen.

¹¹³⁴ Ahmed 2014, S. 67.

¹¹³⁵ Ebd., S. 66.

Angst und Furcht ist, so Ahmed, genau an diesem zentralen Aspekt des Vorbeiziehens der Bedrohung auszumachen.

Es ist gerade das nicht „das Eintretende“ an der Situation, was das Wechselspiel zwischen Angst und Furcht für politische Einflussnahme so produktiv macht. Auch hierfür lässt sich anti-schwarzer Rassismus anführen. So ist die rassistisch motivierte Furcht zwar auf den rassifizierten Körper übertragen, doch bleibt die Eindämmung innerhalb *dieses* Körpers vorläufig.¹¹³⁶ Indem gerade nicht das gefürchtete Szenario eintritt, kann sich die Angst auf andere rassifizierte Körper ausbreiten.

Diese vorbeiziehende Nähe ist für die Widerständigkeit konstitutiv. Furcht und Angst lassen ebenso die Bedrohung in intimer Nähe erfahrbar werden, jedoch anders als beim Hass immer vor der Möglichkeit, dass das Furchtbare vorbeizieht. Dies hat einen eklatanten Einfluss auf die Erfahrung des eigenen Handlungsraumes und des Körpers in seiner Ausdehnung. Furcht und Angst zeigen sich in der Widerständigkeit des freien Handelns vor der möglichen Bedrohung und dem Aufschub ihrer Erfüllung. Das sich aus Furcht versteckende Kind bleibt als ausgesetztes Subjekt vereinzelt, es allein kann den Schrank nicht verlassen, muss sich verbergen und zurückziehen, sich etwas Vertrautem zuwenden. Wenn auch die Erfahrung der Furcht und Angst ihre Vereinzelung nicht verliert, ermöglicht die Angstsituation, diese Widerständigkeit als etwas Geteiltes wahrzunehmen. Ahmed zeigt dies an der Furcht innerhalb patriarchaler Gesellschaften.¹¹³⁷ In der – echten wie auch propagandistisch eingefärbten – Gefahr in der Öffentlichkeit, welche für den weiblich gegenderten Körper besteht, ist die Vereinzelung und das Verbergen tief in die Handlungsmöglichkeit eingeschrieben. Die fliehende Vereinzelung der Furcht ermöglicht so Formen häuslicher Gewalt, welche in ihrer Vorhersehbarkeit eine perverse Vertrautheit aufweisen. Doch trotz der scheinbar inhärenten Verunmöglichung von Vergemeinschaftung, welcher eine Emotion wie der Angst und Furcht eingeschrieben ist, beziehen sich zahlreiche historische und zeitgenössische Protestbewegungen auf eine Bedrohungssituation, die sich in diesen Emotionen ankündigt. Es wird, unter den richtigen Voraussetzungen, in Teilhabe erfahrbar und mündet so nicht nur in das Politische, sondern ermöglicht starke Formen der Vergemeinschaftung von sozialen Akteur:innen, welche diesen Missstand bewältigen. Das Gemeinsame in der Furchterfahrung ist – ähnlich zur paradoxen Verkehrung des Hasses – eine Leerstelle, welche die Subjekte teilen. Die Bedrohung speist sich aus dem gemeinsamen Unwissen: „The more we don’t know what or who it is we fear the more the world becomes fearsome.“¹¹³⁸ Erst aus dieser Leerstelle erscheint die eigene Kondition und Position, das Verhalten oder der bewohnte Ort bedroht. Spannend ist hier, dass diese Subjektbindung aufgrund der Bedrohungssituation unveränderlich erscheint, im Fliehen und Verstecken ist die Leerstelle gesichert. Es wird nicht auf das bedrohliche Objekt zugegangen, sondern sich von ihm abgewandt. Aufgrund der Unveränderlichkeit und Teilhabe des Sinn-Zugangs ist diese „verallgemeinerte“ Bedrohungssituation unabhängig vom

¹¹³⁶ Ahmed 2014, S. 67.

¹¹³⁷ Ebd., S. 69 f.

¹¹³⁸ Ebd., S. 69.

Ausgang, welche sich im akuten Widerfahrnis ankündigt. Weil die Bedrohung in der Angst und Furcht vorbeiziehen kann, ist die Intimität kein Aufruf zur Überwindung, sondern zur Abwendung. Auch wenn die Widerständigkeit affektiv vom Bedrohlichen ausgeht, breitet sie sich im Vorbeiziehen-Können auf den ganzen Handlungsraum aus: „Wenn nicht dieser Mann übergriffig wird, dann mit Sicherheit der Nächste“. Und so auch bei rassistisch motivierter Furcht. In dieser Fluidität der Bedrohung ist nicht etwas „in der Welt“ das Gemeinsame des Fürchtens, sondern der antwortende Aspekt des Selbst, der sich dem Zuwenden zum Bedrohlichen entgegenstellt. Die vielen sozialisierten und konditionierten Furchtobjekte gehen auf eine „innere Widerständigkeit“ und die Abkehr zurück.

Hass und Furcht stellen sich in sehr unterschiedlichen Formen der Widerständigkeit dar, weisen auf andere Aspekte der Teilhabe hin und stellen in dem, was als unveränderlich gesetzt wird, eigene Formen der Intimität und der bedrohenden Zukünftigkeit und Nähe vor. Nichtsdestotrotz gibt es viele Gemeinschaften, in denen beide Emotionen den gleichen Sinninhalt betreffen und Zusammenhalt gewähren. Unsere Vereinfachung hin zur Fremdheit und Vertrautheit lässt dies erklären. Als ängstlicher Akteur in der gemeinsamen Erfahrung kann ich den Hass einer Akteurin miterleben und vice versa. Auch wenn sich an unseren Leibern andere Emotionen abbilden und diese in andere Ausdrucksweisen und Richtungen münden, haben wir vieles gemein. Wir teilen einen Handlungsraum in seiner erfahrenen Einschränkung. Nehmen wir einen thematischen Fokus der gemeinsamen Erfahrung an, wie auf einer Demonstration zur Migration oder der Klimakatastrophe, dann werden wir mit gleichen Emotionsobjekten vertraut, gleiches stellt sich uns als fremd und bedrohlich dar. Im fürchtenden Abwenden und hassenden Zuwenden zeigt sich ein koordiniertes Verhalten, welches die Aufmerksamkeitsachse teilt und das eigene emotionale Investment bestätigt und steigert. Im Hassend-angehen-Müssen anderer bestätigt sich die befürchtete Bedrohlichkeit von dem, von dem ich mich als Fürchtender abkehre. Und ich als fürchtend Schutzsuchender „erfülle“ die Passivität, welche als *worst case* die Angst des ausgetauscht-werden bestätigt, die die Hassende antreibt. Im Zurückweichen bestätigt sich das Darauf-Hin und umgekehrt, Hassende und Fürchtende teilen die Position und das Aufmerksamkeitsobjekt und somit auch eine Aufmerksamkeitsachse. Es ist nicht die gleiche Bewegung, aber die gleiche *Bewegtheit* im Miteinander, welche deshalb so effektiv ineinandergreifen, da nicht das „Gleiche“ gespürt wird. Das Fremde bestätigt in den unterschiedlichen Widerständen zwischen Hass und Furcht seinen bedrohlichen Sinn. Auch im Eigenen wird so affektiver Sinn gemeinsam, jedoch als Negativ und Schattenwurf oder als „Einprägung“, welcher die unterschiedlichen Widerstände an gleicher Stelle hinterlässt. Unsere Beobachtung zeigt sich hier verhältnismäßig kleinteilig am gemeinschaftlichen Zwischenraum und hat nicht die Spannweite von Ahmeds gesellschaftlicher Emotionsökonomie. Das heißt aber nicht, dass wir über das Widerfahrnis nicht hinauskommen. Die erfahrene Einschränkung des Handlungsraums im Hass wie in der Furcht wird zu einem grundlegenden Aspekt der Handlungsmöglichkeit, welche alle Handlungen betrifft. Es ist nicht nur die Situation in Konfrontation mit dem Gehassten oder dem Gefürchteten, in der

politische Emotionen wirksam werden. Denn die Zukünftigkeit der schmerzlichen Intimität ist bei diesen Emotionen wesentlich, bis hin zur Selbst-auslöschenden Identität. Diese Struktur einer drohenden Ankündigung von Nähe löst sich mit der Zeit aus der Situation heraus. Für die drohende Ankündigung bedarf es nichts Spezifisches mehr, wenn sich die Ausgesetztheit etabliert. Die erfahrene Widerständigkeit kündigt sich in jeder Interaktion an, unter anderem auch in der Erleichterung, welche die Situationen begleitet, in denen das Gehasste oder Gefürchtete explizit ausgeschlossen ist. So ist selbst die private und weiße Familienfeier von Rassist:innen von der Grenze geprägt, welche die Nachbarschaft und die Nation in ihrer bedrohenden Überfremdung trennt. Ebenso bei queeren Schutzräumen und Szeneveranstaltungen, welche genau deshalb in ihrer erleichternden Freiheit wahrgenommen werden, weil Diskriminierung den Erfahrungshorizont des Alltags prägt. Dem Gemeinsamen in der Orientierungsachse von Furcht und Hass stehen die Gemeinschaften gegenüber, welche die Objekte der Emotionen sind und sich in einem gesellschaftlichen Klima des Ausschlusses wiederfinden. Ahmed macht dies explizit: „In other words, the hate encounter aligns, not only the ‚I‘ with the ‚we‘ (the white body, the white nation), but the ‚you‘ with the ‚them‘ (the black body, black people).“¹¹³⁹ Wesentlich ist hier, dass Hass und Furcht als Konstitutionsmomente von Gemeinschaft dem gesellschaftlichen Gefälle folgen. Ausgenommen expliziter Bedrohungssituationen ziehen bessergestellte Minderheiten kein Gemeinschaftsgefühl daraus, dass sie von einer schlechter gestellten Mehrheit gehasst und gefürchtet werden. Nur in Disneyfilmen lastet die gesellschaftliche Segregation, Hass und Furcht auf dem Herzen von Prinzen und Prinzessinnen. Gemeinschaftlichkeit der Gehassten und Gefürchteten betrifft die, deren „Ich kann“ durch die Emotionen nicht stabilisiert, sondern eingeschränkt wird. Es betrifft die, die sich aufgrund der Konfrontation mit den Emotionen weniger in das Bezugsgewebe einbringen können, auf das sie angewiesen sind. Sie verkehren sich in Demütigung und Scham, aber auch in Frustration, Ärger und Wut. In Mitteleuropa und Nordamerika betrifft dies maßgeblich kulturelle und rassifizierte Minderheiten. In Ahmeds phänomenologischer Aufarbeitung einer Erfahrungsbeschreibung rassistischer Diskriminierung von Audre Lorde, einer schwarzen Feministin, lässt sich das Verhältnis zur Nähe nachzeichnen.¹¹⁴⁰ Im angeekelten Auf-Abstand-Halten einer weißen Frau in der U-Bahn, deren Pelzmantel nicht vom schwarzen Kind berührt werden soll, konstituiert sich der Handlungsraum des jungen Mädchens. Es wird im Miteinander zum phobischen Objekt anderer. Die eigene Nähe wird zu etwas, das andere anekelt. Diese vorerst vereinzelnden Diskriminierungserfahrungen folgen jedoch einer anderen Logik als eine Unterdrückungssituation gesellschaftlicher Mehrheiten, wie sie die europäische Kolonialgeschichte hundertfach geschrieben hat. Aufgrund der geografischen Trennung und der systematischen Verschleierung durch (ehemalige?) Kolonialmächte ist dies ein systematisch unterbelichteter Erfahrungsraum. Die Analysen Frantz Fanons, ein schwarzer Psychiater, politischer Philosoph und Marxist, der in den durch Frankreich kolonisierten Antillen

¹¹³⁹ Ahmed 2014, S. 53.

¹¹⁴⁰ Ebd., S. 53 ff.

zur Zeit des Zweiten Weltkrieges aufwuchs, bieten hierfür einzigartige Einblicke.¹¹⁴¹ Auch hier bezieht sich das Näheverhältnis nicht auf eine Handlungsraum-einschränkende Bedrohung, die im Fremden substituiert wird. Das Körperschema und der Zwischenraum selbst werden in der Furcht, welche Weiße den imaginierten Schwarzen gegenüber empfinden, umstrukturiert. Als einer der einflussreichsten Denker:innen der Dekolonisierung zeigt er Kompensationsbewegungen vor, wie mit der aufdringlichen Nähe diskriminierender Zuschreibungen umgegangen wird: „So rächte er sich für die *Imago*, die ihn seit jeher verfolgt hatte: die des furchterregenden, zitternden, gedemütigten Negers angesichts des weißen Herrn.“¹¹⁴² In der gesellschaftlichen Diskriminierung zeigt sich eine spürbare Nähe der Grenzen des Handelns und Auftretens selbst. Werden diese allzu nahen Grenzen des Handelns analog oder in Teilhabe erfahren, werden Akteur:innen mit gleichen Umständen fremd und vertraut und haben die Chance, gemeinsame Formen der Bewältigung zu etablieren. Nicht zuletzt in Form von sinn- und gemeinschaftsstiftender Gegengewalt zur Befreiung von kolonialer Unterdrückung,¹¹⁴³ die sich auch im Hass und der Furcht der Kolonisten ausdrückte.

Beginnen wir mit Ahmeds scharfsinniger Analyse der Diskriminierungserfahrung Audre Lorde. Lorde beschreibt, dass sie als junges Mädchen zuerst eine Kakerlake zwischen sich und der weißen Frau vermutete, auf die der Ekel und der Hass zurückzuführen ist.¹¹⁴⁴ Indem sie realisiert, dass sie es ist, die die Frau nicht berühren will, so Ahmed, übernimmt Lorde die Rolle des phobischen Objektes, das auf Abstand gehalten werden muss und die Kleidung nicht berühren darf.¹¹⁴⁵ Der Bezug zur Haut und Sichtbarkeit, das nicht-berühren-dürfen und die gemeinsame Ausrichtung auf das phobische Objekt, welches der rassifizierte Körper im Hass der Frau wird, richtet uns nach Ahmed auch in der Gesellschaft aus:

Or, to be more precise, the skin comes to be felt as a border through the violence of the impression of one surface upon another. In this way, hate creates the surfaces of bodies through the way in which bodies are aligned with and against other bodies. How we feel about others is what aligns us with a collective, which paradoxically „takes shape“ only as an effect of such alignments.

Ahmed 2014, S. 54

Die Widerständigkeit und die gemeinsame Ausrichtung resultierten aus dem Bruch mit der Selbstverständlichkeit der Nähe. In dem gesellschaftlich wiederholten abstoßenden Abstandhalten entsteht ein Riss in der vermeintlich gemeinsamen Welt des Kindes. Das Bezugsgewebe trennt sich auf und segregiert nach der möglichen Nähe, denen den Weißen gewährt wird, Schwarzen Menschen jedoch nicht. Ahmed fokussiert sich in ihren Ausführungen auf einen emotionalen Konstitutionsprozess des Handlungsraumes und des

¹¹⁴¹Fanon 2013.

¹¹⁴²Ebd., S. 53.

¹¹⁴³Fanon 2024, S. 76 ff.

¹¹⁴⁴Lorde 1984, S. 147.

¹¹⁴⁵Ahmed 2014, S. 53.

Selbstbildes. Audre Lorde selbst gibt einen weiteren Anhaltspunkt dafür, wie sich die Teilhabe „emotional“ denken lässt, indem dem Hass die Emotion der Wut entgegenstellt wird.

Nach der Beschreibung des U-Bahn Erlebnisses bringt sie weitere diskriminierende Vorfälle und Übergriffe zu Wort. Im Anschluss daran hebt sie die Rolle ihrer Mutter hervor, welche ihr das Überleben lehrte und immer unbezweifelbar ließ, dass es außerhalb des vertrauten Zuhauses nicht so sein sollte, wie es war.¹¹⁴⁶ Neben der überlebensnotwendigen Stille und Zurückhaltung in akuten Situationen der Diskriminierung geht laut Lorde auch die Kompetenz damit einher, mit Isolation, Wut, Misstrauen, Selbstablehnung und Traurigkeit umzugehen und die emotionale Response auf den Hass produktiv zu machen. Nicht nur die Haut, die Oberflächen und Wunden aufgrund des Gehasst-Werdens münden in Gemeinschaftlichkeit, sondern auch die Vermögen, welche dem abstoßenden Abstandhalten entgegnet werden:

We are Black women born into a society of entrenched loathing and contempt for whatever is Black and female. We are strong and enduring. We are also deeply scarred. As African women together, we once made the earth fertile with our fingers. We can make the earth bear as well as mount the first line of fire in defense of the King.

Lorde 1984, S. 151

Die Wut als antwortende Emotion wird zu einem Werkzeug, welche sie dem Hass vergleichend entgegenstellt. Hass zerstört nur, Wut kann jedoch nutzbar gemacht werden.¹¹⁴⁷ Im Anschluss weist sie jedoch auf die Unzulänglichkeiten hin, wenn sich die Bewältigung ausschließlich aus der Wut nährt. Sie führt fort, dass Wut die Vergangenheit zwar zerstören kann, jedoch keine Zukunft erschafft.

Auch hier zeigt sich eine geteilte Aufmerksamkeitsachse, welche Schwarze Menschen, die sich in der Diskriminierungserfahrung als phobisches Objekt eine Demütigung und Scham erfahren, mit denen teilen, die in der Wut und Frustration dem Rassismus begegnen. Und auch hier bestätigen und legitimieren sich die Emotionen gegenseitig.

In diesem Zuge spricht sich Ahmed dezidiert gegen eine Determination der Identität in der Diskriminierungserfahrung und der darin geschlagenen Wunde aus. Diese Form der Viktimisierung nimmt dem vermeintlichen Opfer jede Chance, sich zur Erfahrung zu verhalten. Ahmed plädiert demgegenüber für einen deskriptiven Zugang: Es sei wichtig, auf die Affekte und Effekte von Hass und Hassverbrechen zu schauen, um das Verhältnis zwischen Gewalt und Identität befragen und infrage stellen zu können.¹¹⁴⁸ Ahmed verlangt von uns, auf die Performativität des Widerfahrnis zu blicken, damit Gründe von Eingrenzung und Ausgrenzung in der expliziten Affektivität geklärt werden können. Es ist weder der „Inhalt“ der Identität ausschlaggebend, welche aus der Diskriminierungserfahrung resultiert, noch der Inhalt der Vorurteile und Abwertungen. Die Frage der Eindrücklichkeit von politischen

¹¹⁴⁶Lorde 1984, S. 149 f.

¹¹⁴⁷Ebd., S. 152.

¹¹⁴⁸Ahmed 2014, S. 59.

Emotionen lässt sich mittels folgender Fragen bergen: Was ist im Akt und der affektiven Reaktion das Wirksame? Was ist der Grund dafür, dass sie wiederholt werden und sich einschreiben? Ahmed geht hier explizit auf den Prozess der Sinngenese ein. Das freiwillige und unfreiwillige Antwort-Verhalten innerhalb des emotionalen Widerfahrnis formt den eigenen und fremden Körper in seinem verhalten-können. In der Wiederholung der Handlung werden Prozess affektiver Bewährung eingeleitet, in der Selbstübernahme der phobischen Objektivität oder der Wut als Antwort auf die Demütigung wird der Einfluss auf Identitätsbildung befragbar und kritisierbar. Mit der einprägenden Nähe gehen eine gemeinsame Ausrichtung und Raumschaffung einher, die Oberfläche ist ebenso responsiv und konstituiert nicht nur Identitäten, sondern auch Handlungsweisen.

Dieses Verhältnis wird in Frantz Fanons Beschreibung einer Entkolonisierung besonders deutlich. Im kolonialen Ausbeutungsverhältnis besteht eine Atmosphäre der Unterwerfung und Entsagung, welche neben der Androhung offener Gewalt durch die Kasernen und Polizeiposten auch mit dem durchgesetzt wird, was Fanon ästhetische Formen des Respekts nennt.¹¹⁴⁹ Weltliches und religiöses Unterrichtswesen, Ausbildung moralischer Reflexe, Ideale der Anständigkeit und der Arbeit bis zur Liebe zur Eintracht und bürgerlicher Bravheit zeugen davon, wie Handlungswiderstände für die Kolonisierten etabliert werden, die das Ausbeutungsverhältnis stabilisieren. Es werden gegen die Gefahr der Befreiung Handlungsräume geschaffen, welche von der Unmöglichkeit der Überwindung überformt sind.

Im Gegensatz zu Lorde stellt Fanon die Wut gegen das Kolonialregime in ein direktes und produktives Verhältnis zum Handlungsvermögen. In der Unterdrückung etabliert sich eine Spannung, welche auf Initiative und die Überwindung der Hindernisse abzielt.¹¹⁵⁰ Die nach Fanon einzige erfolversprechende Bewältigung spiegelt das Kernmoment der Unterdrückung: „Dieses Volk, dem man immer gesagt hat, daß es nur die Sprache der Gewalt verstehe, beschließt, sich durch Gewalt auszudrücken. Im Grunde hat der Kolonialherr ihm seit jeher den Weg gezeigt, den es wählen muß, wenn es sich befreien will.“¹¹⁵¹ Nicht in der bedächtigen Reform oder Angleichung, sondern nur mit der zerstörerischen Wut kann der gewaltsame Zustand der Demütigung, Scham und Unterdrückung überwunden werden. Fanon kündigt darin zudem schon an, was wir im koordinierten Engagement an späterer Stelle verallgemeinern werden.

Die gewalttätige Praxis wirkt integrierend, weil sich jeder zum gewalttätigen Glied der großen Kette, der großen gewalttätigen Organisation macht, die als Reaktion auf die primäre Gewalt des Kolonialisten aufgestanden ist. Die Gruppen erkennen sich gegenseitig, und die zukünftige Nation ist von Anfang an ein ungeteiltes Ganzes. Der bewaffnete Kampf mobilisiert das Volk, er wirft es in eine einzige Richtung ohne Gegenströmung. *Fanon 2024, S. 76*

¹¹⁴⁹Fanon 2024, S. 31.

¹¹⁵⁰Ebd., S. 45 f.

¹¹⁵¹Ebd., S. 71.

Er schließt das Kapitel damit ab, dass diese gewaltsame Praxis einen gierigen Hunger nach dem Konkreten auszeichnet.¹¹⁵² In der gemeinsamen Ausrichtung und dem Finden konkreter Ziele und Vorstellungen zeigt sich eine radikale Umstrukturierung des Handlungsraums, welcher durch kollektive Gewalt ermöglicht worden ist. Neben der Zerstörung der Vergangenheit, welche Lorde schon herausstellte, hat sich ein Selbstverständnis gemeinsamer Bewältigung etabliert. Trotz der nicht zu vergleichenden Unterdrückungssituation ist die Situation nicht ganz unähnlich zum Selbstverständnis im Zuge der Französischen Revolution. Es handelt sich um ein Selbstverständnis, auf das die unterdrückende Abhängigkeit des Neokolonialismus abzielt.

Neben dieser umfangreichen Umstrukturierung des Handlungsraums ganzer Nationen aus der Widerständigkeit heraus, lassen sich auch innergesellschaftliche Veränderungen des Handlungsraums auf emotional informierte Widerständigkeit zurückführen. Hier bietet sich das Beispiel der Furcht an, insbesondere auch deshalb, da Ahmed in zwei unterschiedlichen Situationen nachzeichnet, wie diese in entgegengesetzte Umgangsformen mündet. Zum einen ist die Furcht limitierend, zum anderen mündet sie in Identifikation. Die Form der Bewältigung ist in der einschränkenden Emotion nicht schon vorweggenommen. So zeichnet Ahmed eindrücklich nach, wie im Rahmen der patriarchalen Gesellschaft die Narrative der Angst eine klare Funktion einnehmen. Sie lassen den weiblichen Körper schrumpfen, sodass er weniger Raum einnimmt und Zuflucht in der Privatsphäre sucht.¹¹⁵³ Nicht nur der Handlungsraum schrumpft mit dieser oppressiven Widerständigkeit zusammen, sondern auch die Bereitschaft in die Öffentlichkeit einzutreten. Dies ist besonders vor unserem Diskurs der Pluralität mit Arendt fatal, da es genau dort möglich ist, die Situation in der Teilhabe der Widerständigkeit nachzuvollziehen und mitzuteilen. Ahmed zeigt aber einen weiteren Aspekt emotionaler Einprägung für die Öffentlichkeit auf, welcher die gemeinsame Ausrichtung informiert. Sie weist darauf hin, dass diese Form der Furcht immer auf die Ausdehnung und Ausbreitung der Körper anderer angewiesen ist.¹¹⁵⁴ Im Narrativ einer Gefährdung und Vulnerabilität durch den Aufenthalt in der Öffentlichkeit ist das Objekt verhältnismäßig unterbestimmt. Jeder Mann ist potenzieller Täter, auch ohne dass er seinen Handlungsraum „aktiv“ ausdehnen muss. Die Ausbreitung lässt sich schon am Körperschema unterscheiden, wie Iris Marion Young in *Throwing Like a Girl* deutlich nachzeichnet. Es reicht die soziale Habitualisierung und die Bedrohungssituation als *sticky emotion*, damit die männliche Ausdehnung und Raumnahme erfahrbar wird, wider aller guter Vorsätze.

Neben dieser trennenden und einschränkenden Wirkung kann Angst ebenso in eine Identifizierung mit dem kollektiven Körper münden. Ahmed führt dafür die Anschläge am 11. September in den USA an, in deren Folge die affektive Vulnerabilität der Gemeinschaft performativ bewältigt wurde.¹¹⁵⁵ Der Vereinzelung der Angst wird sich in proklamierenden

¹¹⁵²Fanon 2024, S. 78.

¹¹⁵³Ahmed 2014, S. 68 ff.

¹¹⁵⁴Ebd., S. 69.

¹¹⁵⁵Ebd., S. 72 ff.

Akten der Beflaggung entgegengestellt, als Form der liebenden Zuwendung und in Solidarität mit den Opfern. In der performativen Wirkungslosigkeit des Terrors auf den Alltag, als plakatives Leben im „Alles wie gehabt“ trotz der spürbaren Anschlagsgefahr, wird sich kollektiv der Einschränkung des Handlungsraums widersetzt. Ahmed zeigt deutlich, dass die kleinen und gewohnten Gesten und Verhaltensweisen wie Rasenmähen, Reisen und der gedankenlose Luxus im Konsum als explizite Weigerung in dem Moment spürbar wurden, in dem ihre alltägliche Selbstverständlichkeit infrage stand. Sie wurden erst aufgrund des affektiven Horizontes zu den Gesten, welche sich dem Terror widersetzen und die Zuschreibung als Opfer verneinen. So wird der eigene Alltag – der sich in seinem geregelten Verlauf nicht vom vor-terroristischen Alltag unterscheidet – als gelebte Konservierung des Bezugsgewebes erfahrbar. Es ist ein „aktives“ Zusammenhalten des Bezugsgewebes, welches durch den Terror aufzureißen scheint. Es ist ein „Trotz(en) der Angst“ als Verhaltensweise, aus der sich die Akteur:innen als Teil des Kollektivkörpers konstituieren. Doch die gemeinschaftskonstituierende Bewältigung lässt die Angst wie auch die Widerständigkeit aus der politischen Situation nicht verschwinden. Es ist das explizite Verhalten zur und gegen die Angst und der zugehörigen Widerständigkeit, welches als „Alles wie gehabt“ nur dann wirksam wird, wenn die Emotion der Angst am Horizont das Verhalten weiter informiert. Auch hier zieht die Bedrohung in der Furcht vorbei.

Damit lässt sich die Entstehung eines ähnlichen gesellschaftlichen Horizontes nachvollziehen, welcher in der patriarchalen Diskriminierung als fertig und statisch erscheint. Im Falle des 11. Septembers folgt nicht eine Einschränkung des Handlungsraumes, sondern eine Raumnahme durch einen beträchtlichen Teil der amerikanischen Bevölkerung. Der gewonnene Mehrwert, welcher aus der Sinn-Transformation von alltäglicher zur patriotischen Handlung resultiert, zeugt von einer Relevanz-Aufwertung. Es tritt mit mehr Impetus und mit demonstrativem Selbstverständnis auf, da es hier um Mehr als den Rasen geht.¹¹⁵⁶ Wir erinnern mit Ahmed, dass Einschränkung auf die Ausdehnung anderer angewiesen ist.¹¹⁵⁷ Dies zeigt sich hier in seiner Umkehr. In der offenen und expliziten Identifikation tritt die Konditionalität der Zusammengehörigkeit zutage. In der Weigerung, sein Verhalten auf die Bedrohungslage anzupassen, leidet der Handlungsraum derer, die als potenziell bedrohlich – in Beispiel des 11. Septembers als muslimisch-bedrohlich – gelesen werden. Ahmed verdeutlicht, dass die Identifikation des Islams mit Terror und die Diskriminierung muslimisch gelesener Menschen in der Folge nicht nur in Amerika, sondern in der gesamten westlichen Welt explodiert ist. Hier ist das Ergebnis des Widerfahrnis in seiner Emotionalität eine Eindrücklichkeit und Formung des Körpers derer, die gerade nicht zur Gemeinschaft gezählt werden. In dieser kollektiven Bewältigung verschwindet aber die Angst nicht, sie wird auch nicht veräußert und auf muslimisch gelesene Menschen übertragen. In der Intensität der gemeinsamen Ausrichtung, in der Omnipräsenz der Solidaritätsbekundung wie auch dem Grad der Abstraktion der Bedrohung reproduziert sich die Angst als erfahrene

¹¹⁵⁶ Ähnliches lässt sich in Deutschland am Schul- und Universitätsverbot der diskriminierungsfreien Sprache in Bayern nachvollziehen oder an der Phantomdiskussion um Winnetou und Karl May.

¹¹⁵⁷ Ahmed 2014, S. 69.

Widerständigkeit, sie zirkuliert und erfährt so eine Wertsteigerung. Im kooperativen und kollaborativen Antwortverhalten, im Trotzen einer Vulnerabilitätszuschreibung wird die Angst wachgehalten, gerade weil die Bedrohung vor der eigenen Tür vorbeizieht. Die Akteur:innen, die sich an der Solidaritätsbekundung nicht beteiligen und noch stärker die, welche als Bedrohung gelesen werden, werden im Zuge der Konservierung ausgeschlossen. Sie erfahren als Folge der trotzens Ausdehnung eine Einschränkung des Handlungsraums und einen Ausschluss aus der Gemeinschaft.¹¹⁵⁸

Die Demütigung, die Wut und die zwei Formen der Angst begegnen der Widerständigkeit in sehr unterschiedlicher Weise. Diese Gegenüberstellungen sollen jedoch nicht unterstellen, dass es sich bei der Konstitution des Handlungsraums aus dem „Begegnen“ heraus um eine Entscheidung handelt, *wie* mit den Affekten umgegangen wird oder welche Emotionen gewählt werden. Emotionen sind komplexe Zustände, deren kulturelle, historische, biografische und gesellschaftliche Konstitution in der Gesamtheit nicht durch responsive Phänomenologie erfasst werden kann, auch wenn wir hoffen, zum Verständnis der Erscheinungsweise dieser gemeinsamen Emotionen beitragen zu können. Demgegenüber soll gezeigt werden, wie diese emotional informierten Widerständigkeiten als etwas Politisches erfahrbar werden. Denn trotz der gleichen Ausgangssituation kann limitierende Angst oder Demut dazu führen, dass die Widerständigkeit für die Akteur:innen nicht als etwas Politisches erscheint.

Gerade am Beispiel der Unterdrückung weiblicher Körper wird klar, dass die Widerständigkeit für die sozialen Akteur:innen nicht immer als politische Widerständigkeit auftritt. Mit unserem wissenschaftlichen Blick „von Oben“ scheint die Teilhabe der Diskriminierung und die gemeinsame Bewältigung evident. Die geteilte Widerständigkeit als Fakt reicht jedoch nicht aus, damit sich etwas als politisches Etwas auch für die Akteur:innen konstituiert. Beim Rückzug in die Privatsphäre ist die Verunmöglichung politischer Erfahrungsweisen ja gerade ein wesentlicher Aspekt für die Wirksamkeit. Auch bei der Beflaggung innerhalb der identifizierenden Angst können die Bewältigung und Teilhabe als private Angelegenheit erscheinen. Damit die Antwort als gemeinsamer Umgang mit der Widerständigkeit erfahrbar werden kann, muss der Akt der Bewältigung selbst „veröffentlicht“ werden. Die politische Handlung muss den:die Andere mitdenken, Synchronizität und Mitanwesenheit, Koordination und Kooperation stellen einen Teil des Handlungshorizontes dar. Wie im nächsten Kapitel ausführlicher gezeigt werden wird, setzt das Bezugsgewebe, welches im Politischen zum Thema wird, ein Verhalten im Modus des verstanden-werden-können voraus.¹¹⁵⁹ Ein paradigmatisches Phänomen dafür hat Butler in der Versammlung vorgestellt, in der Körper unter Zwang oder im Namen des Zwangs zusammenkommen und

¹¹⁵⁸Eine alternative Form der Ausbreitung, welche jedoch keine Einschränkung nach sich zieht, hat Ahmed mit Verweis auf Freud in der Liebe festgestellt, genauer gesagt: In der Liebe zu etwas, welches sich in Formen der Identifikation zeigt. Anders als im Beispiel der Identifizierung aufgrund der Angst steht der Prozess der Annäherung hier im Vordergrund, vgl. Ahmed 2014, 126, Hervorh. im Original: „Identification involves *making likeness* rather than being alike; the subject becomes ‘like’ the object or other only in the future.“

¹¹⁵⁹Loidolt 2018, S. 198.

das Versammeln in der Persistenz und Resistenz die Bereitschaft zur Bewältigung ankündigt.¹¹⁶⁰ Hier lässt sich schon festhalten, dass sich in der affektiven „Veröffentlichung“ des Widerstandes das Umschlagen von einer fundamentalen Pluralität des Alltags hin zu einer politischen Pluralität nachzeichnen lässt. Erst im gemeinsamen Übertritt hin zum Reden, Handeln und Urteilen lässt sich Vergemeinschaftung als genuin politische Vergemeinschaftung verstehen. Das Verhalten patriotisch-veröffentlichter Alltäglichkeit im Zuge der Anschläge des 11. Septembers ist hierfür paradigmatisch. Hiermit setzen wir, anders als Thomas Bedorf, neben der Öffentlichkeit von politischen Emotionen nicht bei dem Responsorium einer kollektiven Identität an, sondern beim Pathos Teilhabender und gewaltsamer Widerständigkeit.¹¹⁶¹ Nun soll damit nicht gesagt werden, dass dessen Formulierung dem diastatischen Aufspannen des politischen Widerfahrnis grundsätzlich widerspricht. Eine Umgewichtung hin zum Pathos, welche die affektive Identifizierung in der gemeinsamen Welt noch vor der diskursiven Identitätsbildung verortet, scheint jedoch ein lohnender Versuch, um politischen Gefühlen neu und anders habhaft zu werden. Der Versuch lohnt besonders dann, wenn diesen eine Gemeinschaftlichkeit nicht schon vorausgeschickt werden soll.

Ahmeds Entwurf einer gesellschaftlichen Emotionsökonomie, von der wir einige Verhältnisse hier nachzeichnen konnten, gibt für Formen politischer Vergemeinschaftung weitere wichtige Anhaltspunkte. Sie macht deutlich, dass es für teilhabendes Verhalten keine Planung und kein Urteil der Beteiligten braucht. Affekte und Emotionen sind selbst so strukturiert, dass die Mitbewesenheit, der Austausch und Teilhabe wesentlich für deren Verteilung und Wirkungsweise sind. Indem sie Verhalten im Zwischenraum menschlichen Handelns informieren und sich als Teil dieses Zwischenraumes vollziehen, können sie sich nicht anders als in Teilhabe darstellen. Selbst die einsame Angst oder das Gefühl des Ausschlusses haben den Mangel und Wunsch nach Teilhabe als ihren affektiven Horizont. Daran lässt sich mit unserer Grundlegung performativer Vergemeinschaftung ansetzen. Fremdheit und Vertrautheit können als affektive Grundbewegungen emotionaler Ausgesetzttheit verstanden werden. Ihnen ist die Intersubjektivität ebenso eingeschrieben.¹¹⁶² Die Emotionsökonomie Ahmeds weitet diese Einsicht auf die Gesellschaft aus und fasst komplexere Emotionen und deren gegenseitige Verhältnisse mit ein. Dass sich trotz unserer unterschiedlichen philosophischen Motive eine vergleichbare Struktur abzeichnet, stärkt die Evidenz beider Zugänge. Für eine philosophietheoretisch-stichhaltige Herleitung des Verhältnisses zwischen intersubjektiven Affekten und der gesellschaftlichen Ökonomie von Emotionen müssen wir uns auf einen späteren Zeitpunkt vertrösten. Die Zirkulation der Emotionen bleibt jedoch ebenso auf die Öffentlichkeit angewiesen wie die Mitbewesenheit performativ-politischer Vergemeinschaftung.

¹¹⁶⁰Butler 2018, S. 23.

¹¹⁶¹Vgl. Bedorf 2015, S. 263: „Im Feld des Politischen wirksam werden jene Emotionen, die aus der Vielzahl kollektiver Affekte durch Artikulation und semantische Aufladung hervorgehoben werden. Affekte müssen – so der versuchsweise formulierte Gedanke –, um politisch wirksam sein zu können, nicht nur öffentlich sein, sondern sich einer kollektiven Identität bedienen.“

¹¹⁶²Vgl. *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit*.

Besonders bei gemeinsamen Erfahrungen, in denen Mitmenschen eine wesentliche Rolle einnehmen, geht vom Verhalten anderer ein beträchtlicher Einfluss aus. Dafür müssen soziale Akteur:innen jedoch Teil meines Erfahrungsfeldes sein, reine Mitwesenheit reicht hierfür nicht. Mit Geräusch-unterdrückenden Kopfhörern im Kaffeehaus auf den zu schreibenden Artikel konzentriert oder in der Bahn im Buch versunken, ist die Anwesenheit meiner Mitmenschen zwar präreflexiv zugänglich, jedoch bieten die Mitmenschen keine Erfahrungsoberfläche, welche eigene Erfahrungen informieren können. Dies tritt auch dann ein, wenn Mitanwesende selbst im Artikel oder Buch versunken sind oder aus anderen Gründen sich nicht in den gleichen Erfahrungsraum hinein verhalten, auch wenn sie physisch anwesend sind. Damit eine Emotionsökonomie im Sinne Ahmeds möglich ist, müssen wir von anderen affiziert werden können. Erst wenn unsere Handlungen aufeinandertreffen können, werden wir Ko-Konstituierende der Lebenswelt, ohne schon in die „volle“ politische Einstellung der Sichtbarkeit und Freiheit einzutreten. Arendt wählt hierfür die Formulierung des *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten*¹¹⁶³. Es ist zwischen dem „akuten“ *Zwischenraum gemeinsamen Handelns*¹¹⁶⁴ und der relativ allgemeinen Lebenswelt als Sinnhorizont jeder Erfahrung wirksam. Es handelt sich um den verbindenden Zwischenbereich gesellschaftlicher Sinn-Partikularität und Sinn-Globalität, welche das Fundament für ein gemeinsames Narrativ, für eine Identität legt. Für die Teilhabe der Widerständigkeit bezeugt das Bezugsgewebe vorerst den Raum, in dem die jeweiligen Interessen sozialer Akteur:innen voneinander abhängen: „Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden.“¹¹⁶⁵ Was von Interesse ist, ist maßgeblich von der Widerständigkeit und ihrer pathisch-affektiven Nähe abhängig, die sich im Hass, in der Furcht wie auch in der Liebe realisiert. Es sind so nicht Dinge im materiellen Sinne, welche die Teilhabe der Widerständigkeit bezeugen, sondern die Aufmerksamkeit und Gerichtetheit, in der sich die Widerständigkeit abzeichnet.

Es konstituiert sich ein gemeinsamer Raum im „einbrechenden“ Einflussbereich des Gehassten wie des Gefürchteten, des Hasses und der Furcht und auch in der Teilhabe der Widerständigkeit, welche sich an der Oberfläche der Mitanwesenden abzeichnet. Soziale Akteur:innen werden zu Mitmenschen, wenn sich der Einfluss der Emotionen auch an ihrem Leib, in ihrem Verhalten und durch ihren Ausdruck abbildet. Ahmed spricht hier davon, dass das affektive Schieben und Bewegen, welche den politischen Emotionen inhärent sind, soziale und körperliche Räume ausrichten.¹¹⁶⁶ Dabei macht sie deutlich, dass der Affekt sich nicht einmal „entladen“ muss wie in einem Fluchtverhalten, in Gewalt oder dem offenen Ausdruck von Ekel. In der Anziehung oder der Abstoßung intensiviert sich die Einprägung durch das Objekt auch und gerade dann, wenn wir uns von der affektiven Wirkung losreißen müssen und ihr zu widerstehen versuchen. Gute Miene trotz rassistischer

¹¹⁶³ Arendt 2011, S. 171–180.

¹¹⁶⁴ Vgl. *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit*.

¹¹⁶⁵ Arendt 2011, S. 173.

¹¹⁶⁶ Ahmed 2014, S. 84.

Vorurteile bringt die Rassist:innen ebenso zusammen wie grollende Wut der rassifizierten Schwarzen Menschen. Der geteilte Erfahrungshorizont informiert auch das Nichtverhalten. So wird auch im mehr oder weniger stillen Ignorieren oder Ertragen-Müssen der leibliche und soziale Raum ausgerichtet. Auch hier werden wir, eine bekannte Formulierung aufgreifend, in Ko-Habitation mit Gleichem fremd und vertraut.

Ebenso haben auch das Ausleben und Stattgeben von emotionalen Affekten einen ausrichtenden Effekt. Dabei müssen diese nicht notwendig auf das Andere oder fremde Akteur:innen bezogen sein, wie Ahmed an dem Narrativ der *Aryian Nation* deutlich machte. Auch Emotionen, die sich am gemeinsamen Ideal orientieren, zeugen von einem Umgang mit Widerständigkeit in Teilhabe. Die von Ahmed behandelten Emotionen sind hier der Stolz, insbesondere der Nationalstolz der Amerikaner:innen nach dem Anschlag am 11. September, oder der gemeinsame Ausdruck von Scham von Australier:innen bezüglich der Unterdrückung der indigenen Bevölkerung. Besonders spannend an den beiden Fällen für die Vergemeinschaftung ist, wie sich der Ausdruck der Scham und des Stolzes in der gemeinsamen Ausrichtung nachzeichnet. Als Emotionen, welche von einem geteilten Ideal ausgehen, wird das Ich an diesem Wir-Ideal im Ausdruck ausgerichtet.¹¹⁶⁷ Der Referenzpunkt geht nicht aus der akuten Beobachtung hervor, sondern ist als Ideal maßgeblich von den Selbstverständlichkeiten des Alltags informiert. Im emotionalen Ausdruck ist die Brüchigkeit des Ideals auf das Subjekt übertragen und somit das Ideal wieder hergestellt und verfestigt. Die Gefährdung und Angreifbarkeit durch den Terror wird im Stolz nicht überwunden, aber handhabbar und bewältigbar. Ich übernehme die Terrorisierbarkeit im Stolz, damit Amerika dem Terror nicht erliegen kann. Indem mit Stolz dem täglichen Leben nachgegangen wird, ohne sich der Einschränkung des Handlungsraumes in der Angst vor dem Anschlag zu ergeben, zeugt die Oberfläche von einer Re-Aktualisierung des vermeintlich verlorenen Alltags vor dem Horizont, dass dies nicht selbstverständlich ist. Auch im offenen Ausdruck der Scham darüber, dass menschenunwürdige Behandlung der indigenen Bevölkerung Australiens stattgefunden hat und immer noch stattfindet, wird die sich ankündigende problematische Erfahrung handhabbar. Das schambehaftete stellvertretende Wir erlaubt gleichermaßen einen emotionalen Abstand in seiner Kollektivität wie auch eine performative Überwindung, welche dem Problem „hinter“ der problematischen Erfahrung zu entsprechend scheint. Es handelt sich um ein Kompensationsverhalten, welches zur Sicherung des Wir-Ideals in der Expression ein „schambehaftetes Wir“ abspaltet, welches sich zum problematischen Aspekt verhält. Dies kann, wie im Falle vieler Deutscher und der Shoa, Teil des Ideals werden oder als Buß-Geste zeitlich oder räumlich begrenzt sein. In der subjektiven Übernahme, Aufnahme und Inanspruchnahme von emotionaler Widerständigkeit und einem koordinierten Verhalten zu dieser Widerständigkeit, richten sich Körper miteinander aus und Ideale werden gesichert.

Die Grenzen und Möglichkeiten der erotischen und romantischen Liebe zwischen Schwarzen und Weißen spielen bei Frantz Fanon *Schwarze Haut, weiße Masken* eine wesentliche Rolle.

¹¹⁶⁷ Ahmed 2014, S. 109.

Diese sind kollektiv sozialisiert durch Prozesse der Verinnerlichung sowie Epidemisierung der Minderwertigkeit in kolonialer Herrschaft¹¹⁶⁸ und richten in der Teilhabe ebenso Körper miteinander und aneinander aus. In der strukturellen Benachteiligung und der Gewalt durch die Institutionen, in dem ungenierten und lässigen Umgang der Weißen wie in der verniedlichten Ansprache¹¹⁶⁹ und nicht zuletzt in der Erziehung unter weiß-französischer Idealität des Sprechens, der Narrative und der darin transportierten Werte bildet sich eine verknüpfter Autoritäts- und Abhängigkeitskomplex zwischen Kolonisierten und Kolonialherren aus.¹¹⁷⁰ Die Diskriminierungsverhältnisse dringen bis ins Privateste ein, als erotischer Exotismus wird Schwarzen Menschen aus der eigenen sexuellen Unsicherheit animalische Triebhaftigkeit, sexuelle Kraft und Fruchtbarkeit zugesprochen. Es handelt sich um rassistische Motive, die sich in Deutschland während der sogenannten Flüchtlingskrise offen und unverhohlen Wiederholten. Doch auch das erotische und romantische Verhältnis des:der Schwarzen zur:zum Weißen spiegelt diese rassistischen Komplexe. Zum einen in der Nicht-Valorisierung, in der der:die Schwarze nicht als liebenswertes Objekt erscheinen kann.¹¹⁷¹ Zum anderen im überkompensierenden Verhalten, was sich erst in der Liebeserklärung des:der Weißen erfüllt, als Eintritt in die weiße Welt.¹¹⁷² In der Gegenüberstellung dieser beiden paradigmatischen Verhältnisse zeigt sich deutlich, wie diskriminierende Emotionsökonomie bis in die privatesten gemeinsamen Erfahrungen und Verhältnisse vordringt und sich nicht auf die Öffentlichkeit beschränkt.

Diese Mit-anwesenheit und Aufmerksamkeit anderer verändern Emotion selbst, und dies in ganz grundlegender Weise. Für manche Emotionen, wie bei der Scham oder der Erotik, ist die *gefühlte* Anwesenheit anderer sogar konstitutiv. Leid kann mit anderen erträglicher werden, Demütigung wiegt im Blick anderer schwerer. Dabei bleibt es nicht bei der „einfachen“ Mit-anwesenheit, auch das Verhältnis des:der Anderen zur Welt und zu uns spielt dafür eine Rolle, wie Sartre an unzähligen Analysen existenzieller Ausgesetztheit vorzeichnete. Eine kleine Exkursion in diese Abhängigkeit von Emotionen und der Mit-anwesenheit soll dieses Kapitel gemeinsamer Widerständigkeit abschließen.

Sartre, als philosophischer Kronzeuge des fremden Blicks, liefert hierfür ein eindrückliches Geständnis.¹¹⁷³ Der Blick durchs Schlüsselloch, vor Eifersucht von den Vorgängen hinter der Tür ganz gebannt, hat das Selbst als „durchs-Schlüsselloch-blickend“ nicht zum Thema. Nun hört der vermeintlich Gehörnte Schritte im Flur und wird sich der eigenen Situation bewusst. Aufgrund der sich ankündigenden Mit-anwesenheit wird das Selbst zum Thema der eigenen Erfahrung: „Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.“¹¹⁷⁴ In der Scham wird diese Verweisung besonders deutlich. Sartre führt weiter aus, dass ich mich nur vor meiner eigenen Freiheit her schämen kann. Scham ist an das Verhalten gebunden,

¹¹⁶⁸Fanon 2013, S. 11.

¹¹⁶⁹Ebd., S. 29.

¹¹⁷⁰Ebd., S. 85.

¹¹⁷¹Ebd., S. 65 ff.

¹¹⁷²Ebd., S. 50 f.

¹¹⁷³Sartre 1993, S. 317 ff.

¹¹⁷⁴Ebd., S. 318.

insbesondere an das Vermögen der Spontanität als das sich-auch-anders-verhalten-Können. In der Scham erscheint sich das Selbst nicht mehr in der Möglichkeit, unterschiedlich mit der Eifersucht umzugehen. Es ist gerade nicht mehr der Moment des kritischen Abwägens zwischen Vertrauensbruch und Sicherheit, welcher dem Blick durch das Schlüsselloch vorausging. Im Angeblickt-Werden werde ich zum So-und-nicht-anders-mit-der-Situation-Umgehenden: „Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten.“¹¹⁷⁵ Es handelt sich gerade nicht um eine Entfremdung, weil ich als Teil der Welt und im Verhältnis zu deren Zusammenhängen erscheine. Ich werde mir schamhaft fremd, da ich in einer Weise erscheine, welche ein ohnmächtiges Selbstverhältnis offenbart. Ich schäme mich für mich im Blicke des:der Anderen.

Der politische Ekel offenbart eine weitere Differenzierung. Denn Zeugenschaft und Mit-anwesenheit von Ekel werden durch die Wiederholung des Aktes vertrauter. Damit der Ekel seine politische Dimension entfalten kann, bedarf es der performativen Äußerung, es bedarf der Sichtbarkeit und Miterfahrung, welche Zeugenschaft wie Wiederholbarkeit erst begründen.¹¹⁷⁶ Doch was ursprünglich, also im Widerfahrnis, wiederholt wird, ist die Sichtbarkeit selbst; ganz ähnlich zur Erfahrung von Gewalt, welche durch die Sichtbarkeit verstärkt werden kann. In der Ko-Präsenz, als Teil des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten, zeichnet sich die Beteiligung und Mit-anwesenheit in die Oberfläche mit ein. Ich bin „für alle ersichtlich“ ekelig und abgewertet. Auch der Akt der Solidarität, der Liebesbekundung, der Trennung oder der Kriegserklärung erfüllen diese Situation. In der Öffentlichkeit wiederholen sich nicht unbedingt die Adressat:innen oder die Ausdrucksformen, jedoch die Sichtbarkeit durch diese, von der die Eindrücklichkeit abhängig ist. Judith Butler hat dies in der besonderen Kraft der Indexikalität der Körper innerhalb von Versammlungen als Modus deren Einflussnahme in umgekehrter Wirkung herausgestellt. Es sind *diese* Körper, welche in der Zusammenkunft Anspruch auf Sichtbarkeit erheben, welche unter einer geteilten Widerständigkeit leiden und dieses zu bewältigen versuchen.¹¹⁷⁷ So kann die „performative“ Sichtbarkeit als Aufzeigen der gewaltsamen Einprägung und der Formung einer gemeinsamen Oberfläche klar als politisches Verhalten verstanden werden. Die sogenannten Klimakleber:innen der letzten Generation machen diesen Zusammenhang explizit, indem sie sich des Unmuts der Verkehrsteilnehmer:innen aussetzen. Als Form der Rückbestimmung kann in der Teilhabe und der Öffentlichkeit etwas erst zu etwas Gemeinsamen werden. Es bildet sich eine Einheit aus dem Konflikt, der *uns* betrifft. Auch eskalierende Demonstrationen und die Gegengewalt der Polizei schüren diesen Zusammenhalt in gegenseitiger Abgrenzung. Gemeinsam werden die Fremdheit und Vertrautheit in koordinierter wie konfligierender Bewältigung und Bewährung. Die Mit-anwesenheit und Wiederholung im Blick der anderen ermöglicht, dass der emotionale Ausdruck zirkulieren kann und auch die gewaltsame Widerständigkeit, im Guten wie im

¹¹⁷⁵ Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 321.

¹¹⁷⁶ Ahmed 2014, S. 95.

¹¹⁷⁷ Butler 2018, S. 10.

Schlechten, mit-erfahrbar wird. In der Zirkulation verstärkt sich das Einprägen und formt so Körper und Oberflächen auf allen Seiten.

Dieser Konflikt verweist uns auf unseren Übergang zur Gewalt als Gründungsmoment politischer Vergemeinschaftung. Denn nur weil wir eine Welt teilen, heißt dies noch lange nicht, dass wir uns als Gemeinsame in der Welt verstehen. Die Teilhabe kann selbst bei demonstrativer Thematisierung genauso gut verweigert und zurückgewiesen werden. Mit unseren Worten ist die gemeinsame Bewährung erst dann im Gange, wenn sie sich an, im oder durch den:die Andere:n und seinem Verhalten wiederholt. In Ahmeds Terminologie muss die Emotion erst in Umlauf geraten, damit sich deren politischer Wert steigern kann. Beide Vorschläge machen deutlich, dass Teilhabe grundsätzlich unabgeschlossen bleiben muss und immer von der Selbstentfremdung bedroht bleibt. Der Ausdruck von Emotionen als politisches Verhalten ist unvollendet und davon abhängig, wie dieser von Anderen aufgenommen wird.¹¹⁷⁸ Ahmed verdeutlicht dies an der Zurückhaltung von Eingeständnissen der Schuld, welche als Grundlage dafür dienen könnten, dass diese beglichen werden muss. So können vergangene Gräueltaten bedauert werden, ohne dass die eigene Freiheit und das eigene Ideal damit in ein Verhältnis zu den Gräueltaten gestellt werden. Die Widerständigkeit wird hier zwar bestätigt, jedoch als etwas, das in keinem Verhältnis mit der eigenen Situation steht. Die Einstellung des:der Anderen verändert nicht, ob und wie ich diese bedaure. Es wird eine geteilte Welt demonstriert, jedoch keine gemeinsame Widerständigkeit. In der Scham ist der Selbstbezug jedoch unumgänglich. Im Verhältnis zur eigenen Freiheit schäme ich mich, im Verhalten zu dieser oder jenem geworden zu sein. Dies zeigt sich sowohl bei der Scham einer Untätigkeit, wie im Fall unterlassener Hilfeleistung, als auch bei der Scham vor intendierter Verletzung. Scham ist, wie wir mit Sartre schon angeschnitten hatten, ein Sein des Selbst, welches das Selbsterscheinen aus der Verweisung auf andere offenbart. Erst in einer beteiligten Teilhabe ist die Möglichkeit gegeben, dass sich eine gemeinsame Ausrichtung etabliert; erst hier können Prozesse der gemeinsamen Bewältigung und Bewährung an- und einsetzen.

4.1.4 Gewalt als Gründungsmoment des Politischen

Bisher haben wir die Grenzen des Politischen thematisiert, ohne die spezifische Genese des Politischen nachzuvollziehen. Mit der Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik, mit dem Verhältnis der alltäglichen und vollzogenen Pluralität und mit der politischen Emotionsökonomie konnten die Grenzen vom inneren sowie äußeren her bestimmt werden. Im folgenden Kapitel wird sich dem Grenzgang gewidmet. In der Frage nach dem Gründungsmoment des Politischen zeigt sich die Schwelle, die die alltägliche Lebenswelt vom Politischen trennt. Das Befragen dieser Schwelle ist weder der politischen Philosophie noch den Spielarten theoretischer Politikwissenschaften fremd. Jüngst werden auch phänomenologisch-informierte Vorschläge zur Begründung herangezogen, nicht zuletzt dank der *critical phenomenology*, welche im letzten Kapitel die Formen

¹¹⁷⁸ Ahmed 2014, S. 120.

erfahrener Widerständigkeit abbildete und das Fundament unseres Vorschlags zur Sinn-genese des Politischen abseits des Vernunftvermögens liefert. Aber auch „traditionellere“ phänomenologisch-hermeneutische Gesprächspartner:innen bieten sich für eine performative Genese an. So schlägt Thomas Bedorf eine Begründungsfigur vor, welche Politik als Sinn und Institution schon voraussetzen scheint, bevor politische Gefühle das Politische auftreten lassen. Diesen Vorschlag wollen wir aufnehmen, um darauf aufbauend einige unbefragte Voraussetzungen auszuweisen und, in gewohnter Nähe zu Schütz, die alltägliche Einstellung als Ausgangspunkt politischer Sinn-genese nachzuzeichnen.

Was Autorinnen und Autoren wie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Jacques Rancière und Alain Badiou, Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek – um nur einige zu nennen – bei aller Differenz eint, ist die Überzeugung, dass die (instituierte) Politik, über deren Krisen wir sprechen, Voraussetzungen „macht“, die sich nicht von selbst verstehen. Der Moment, in dem diese Voraussetzungen selbst thematisch und damit fraglich werden, ist ein politischer Stiftungsmoment: Er ist *das Politische*. *Hervorh. im Original, Bedorf 2015, S. 251 f.*

Verstehen wir Politik als gemeinsame Voraussetzung des Zusammenlebens, scheint die These für das Vorhaben durchaus anschlussfähig. Zudem lässt sich im „fraglich werden“ der Voraussetzung für das Zusammenleben eine Situation nachzeichnen, an der wir mit Alfred Schütz' Konzept der problematischen Erfahrung anschließen können. Dem Problematischen einer Erfahrung liegt eine Fremdheit zugrunde, welche Auslegungsprozesse anregt oder einen Wechsel in die Sinnprovinz des Politischen motiviert. Die jüngeren politischen Bewegungen der Querdenker und der Klimaaktivist:innen scheinen das Verfehlen der Politik zu einem zentralen Thema zu machen, und sich darin in ihrem Anspruch durchaus zu begründen. Mit Bedorf treffen wir hier den Nagel auf den Kopf. Schwieriger scheint diese Annahme jedoch dann, wenn das politische Aufbrechen von Unabhängigkeitsbewegungen betrachtet wird, welche von dem Prozess politischer Meinungsbildung grundsätzlich ausgeschlossen sind. Diese können unter Umständen kaum eine Vorstellung davon entwickeln, was „die Politik“ eigentlich ist, was sie zu machen in der Lage ist und welche Voraussetzungen des Zusammenlebens sich aus ihr heraus begründen. Besonders religiöse, kulturelle, anthropologische oder biologistische Argumentationen für politische Diskriminierung können Betroffenen wie auch den Diskriminierenden als etwas erscheinen, was grundsätzlich unabhängig von der Staatsführung ist. Denn in diesen Formen ideologisch begründeter Diskriminierung erscheinen die Unterschiede gerade nicht als etwas, das „gemacht“ ist.

Nun geht mit dem Aufbrechen des Politischen einher, dass die unbefragten Voraussetzungen des Zusammenlebens selbst thematisch werden. Doch dass die Diskriminierungsverhältnisse „gemacht“ sind, erscheint *post hoc* und ist Ergebnis des Politischen, nicht dessen Ausgangspunkt. Zumindest dann, wenn wir innerhalb der phänomenologischen Methode verbleiben und nicht manchen Widerständen grundsätzlich „politisches Sein“ unterschieben wollen oder den Sinn der Politik als Inhalt des menschlichen Bewusstseins generell voraussetzen.

Viele Momente der Menschheitsgeschichte, welche Diskriminierung bewältigten und das menschliche Selbstverständnis radikal veränderten, gingen von Situationen aus, in denen der Übergang zum Politischen aus Leid, Verzweiflung, Gefahr und Trauer motiviert waren, die erst im Zusammenkommen als Produkt der Politik erscheinen konnten. Sicherlich bringen einige wenige, meist politisch oder philosophisch gebildet, eine Interpretation zur Rolle der Politik in die Versammlung hinein, welche sich als rückschauende und reflexive Bestimmung der Situation etabliert. Doch das gemeinsame fraglich-werden *der Voraussetzungen* des Zusammenlebens setzt voraus, dass das Zusammenleben in seinen Voraussetzungen erscheinen kann. Es setzt voraus, dass wir uns bereits in der Sinnprovinz des Politischen befinden und kann so nicht dessen Stiftungsmoment darstellen.

Das Politische bedarf aus Perspektive unserer Sozialphänomenologie, welche die Sinngenese ausgehend von der Lebenswelt her denkt, keine fragliche Politik am Horizont. Doch stellt sich uns die Frage, warum die politische Regulierungsinstanz selbst als Fixstern viele Theorien politischer Emotionalität begleitet. So formulieren auch Szanto und Landweer jüngst folgende Feststellung, in der sogar die politische Gemeinschaft selbst den thematischen Hintergrund stellt: „(W)e suggest that for the emotion to have political import, it must also have a background focus, namely a concern for the actual, putative or imaginary political community.“¹¹⁷⁹ Grund dafür sehen wir in der akademischen Arbeitsteilung. So stellt sich die Frage nach politischen Gefühlen selten aus einer grundsätzlich kategorisierenden Affektforschung heraus. Ausgangspunkt sind Theorien der Politik, welche versuchen, dem Faktor politischer Gefühle habhaft zu werden. Politische Philosophie sowie die theoretische Politikwissenschaft fragen nach politischen Gefühlen immer dann, wenn sie als Sand im Getriebe einer rationalen, ethischen, anthropologischen oder diskursiven Begründungsfigur der Politik erscheinen. Oder es werden etablierte Theorien abseits der Phänomenologie übernommen, ohne ihre Genese und Voraussetzungen befragt zu haben. Beides sind legitime Ausgangspunkte akademischen Arbeitens. Die Folge ist jedoch, dass die Frage nach politischer Affektivität immer erst dann auftaucht, wenn die Frage nach gesellschaftlicher Regulierung als eigene Instanz schon gestellt wurde. Als Sozialphänomenolog:innen können wir dieses Abhängigkeitsverhältnis unter Berücksichtigung der Sinngenese für den:die soziale:n Akteur:in umkehren. Die politische Vorgeschichte und der Einfluss der Politik zeigen sich im Alltag nur so weit ausgelegt, wie es die alltägliche Einstellung zur Problembewältigung bedarf. Dies entspricht dem Wissen der Akteur:innen, die beispielsweise nur eine vage Ahnung von europäischen Verordnungen zu Agrarprodukten haben, jedoch regelmäßig die danach normierten und geförderten Produkte in der Obst- und Gemüseabteilung in der Hand halten. Dies beschränkt sich beispielsweise auf das Wissen, dass es Sicherheitsstandards gibt und dass diese besser als in Amerika sind. Vielleicht kommen noch 2-3 obskure und überholte/nie-dagewesene Vorschriften zur Krümmung von Obst und Gemüse hinzu. Doch dieses Wissen ist nicht zur Hand in dem Moment, in dem etwas als politisches Etwas gestiftet wird, sondern es wird zur Unterstützung

¹¹⁷⁹Szanto und Slaby 2020, S. 483.

für einen politischen Appell herangezogen. Ihm geht ein Irritationsmoment voraus, das nachträglich mit dem politischen Wissen, egal ob berechtigter- oder unberechtigterweise, rechtfertigt wird. Die Einflüsse des politischen Wissens nicht verleugnend, erscheint die Politik als Regulierungsinstanz am Ende einer Reihe von Abstraktionsleistungen, welchen ihren Ursprung in einer Widerständigkeit in alltäglicher Einstellung hat. Etwas stört mich an der Gemüseabteilung in einer besonderen Weise, die eine politische Bewältigung nahelegt.

Neben der Grundlegung in der Lebenswelt mit Alfred Schütz, kann besonders an Arendts Konzeption der Pluralität angeschlossen werden, um den Quellmoment politischer Gemeinschaftlichkeit ausfindig zu machen. Im vorherigen Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* unterschieden wir die naive Pluralität der alltäglichen Lebenswelt,¹¹⁸⁰ welche erst in der Verwirklichung und Konkretisierung von Pluralität thematisch wird, als *Vollzug der Pluralität in der Sinnprovinz des Politischen*. Für unsere Frage nach dem Quellpunkt des Politischen schließen wir an das bloße Faktum der Pluralität in der lebensweltlichen Einstellung an. Denn wenn auch die Politik nicht Teil des Erfahrungshorizontes ist, stellt sowohl in Arendts als auch in Schütz' Darstellung die Mitbewohnerschaft anderer Akteur:innen ein grundlegendes Faktum des Alltags dar.¹¹⁸¹ Im unbefragten Miteinander überschneiden sich Handlungsentwürfe und Motive, welche in gegenseitiger Er- und Verun-Möglichkeit das *Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*¹¹⁸² knüpfen. Hier werden die Verhältnisse zueinander gestiftet und hier kann sich Widerständigkeit als gemeinsame Widerständigkeit überhaupt erst konstituieren. Im Begriff des Bezugsgewebes sind die besonderen zwischenmenschlichen Aspekte der Lebenswelt herausgehoben, in denen Interessen, Motive und Relevanzen in gegenseitiger Abhängigkeit stehen und sich bedingen. Diese Aspekte hinterlassen deutlich ihren Abdruck in der Welt, der *Ort des Gewebes* ist jedoch ein Nicht-Materieller. Dessen „Sein“, gerade in Kontrast zu einem totalitären Raster, vollzieht sich aus der Möglichkeit, sich frei zueinander Verhalten zu können. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten befindet sich Arendt zufolge ausschließlich zwischen den Menschen.¹¹⁸³ Wir können, Szanto und Landweer rehabilitierend, das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten anstelle der politischen Gemeinschaft als *background focus* annehmen, vor dem sich ja die politische Gemeinschaft abzeichnet.

An Arendts Charakterisierung des Bezugsgewebes lässt sich eine besondere Form der Widerständigkeit ausfindig machen, welche sich innerhalb der menschlichen Angelegenheiten

¹¹⁸⁰ Vgl. Loidolt 2018, S. 99.

¹¹⁸¹ Arendt 2011, S. 14; Schütz und Luckmann 2017, S. 30.

¹¹⁸² Arendt 2011, S. 171–180.

¹¹⁸³ Vgl. ebd.: „Im Unterschied zu den Verbrauchsgütern wie den Gebrauchsgegenständen kennen wir schließlich noch die Erzeugnisse des Handelns und Sprechens, die zusammen das Gewebe menschlicher Bezüge und Angelegenheiten konstituieren. An sich selbst kommt ihnen nicht nur nicht handgreifliche Dinghaftigkeit zu, sie besitzen nicht einmal die flüchtig vergängliche Festigkeit von Konsumgütern. Ihre Wirklichkeit hängt ausschließlich von der Pluralität der Menschen ab, deren ständiger Gegenwart sie bedürfen, da nur das Gesehenwerden, das Gehört-Werden und schließlich das Erinnert-Werden ihnen überhaupt die schiere Existenz bezeugen können.“

etabliert und damit die Selbstverständlichkeit des Alltags infrage stellt. Hier schließen wir ein weiteres Mal an Sophie Loidolt an, welche das Einbringen ins Bezugsgewebe im Modus des Verstanden-werden-Könnens charakterisiert.¹¹⁸⁴ Erfahrene Widerstände, welche diesem Einbringen selbst im Wege stehen, lassen sich nur vor der *Möglichkeit des Einbringens* verstehen. Auch hier lässt sich die pragmatische Einstellung des Alltags anführen. Es gibt keine zuhandene Konstante und kein antizipiertes Maximum, vor dem wir unsere Einflussphäre auf den Alltag einschätzen. Der einzige Ausgangspunkt ist der Grad des „ich kann“, welcher historisch-kulturell-biografisch mitgegeben ist, der sich ebenso in unserem Habitus reproduziert und der sich nicht zuletzt aus unseren Wünschen, Motiven und Vorstellungen in ihrer Realisation herleiten lässt. Das Fremde an dem Widerfahrnis lässt sich, so können wir mit Waldenfels sagen, nur vor dem Selbstverständlichen denken:

Die Erfahrung des Fremden impliziert ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung, da diese im Zusammenstoß mit dem Fremden ihre Selbstverständlichkeit einbüßt.(...) Das Gewährwerden eigener Lebens- und Vorstellungsgrenzen setzt dann, wenn es nicht durch Rationalisierungen überdeckt wird, einen „Möglichkeitssinn“ frei, den keine Verwirklichung befriedigen kann.

Waldenfels 2008, S. 42

Wir benötigen demnach eine Form der Widerständigkeit, die den *Möglichkeitssinn* als generalisiertes „ich kann“ thematisch macht.¹¹⁸⁵ Zudem bleibt die Widerständigkeit auf die Mitmenschen verwiesen, da sich nur zwischen uns und anderen das Bezugsgewebe vollziehen lässt. Als Widerständigkeit, welche das Bezugsgewebe selbst betrifft, ist sie in der Form des *–Ich kann* gegeben, die nicht nur mich betrifft. Das politische Gründungs-Widerfahrnis, so wird unten dargelegt, ist durch eine besondere Charakteristik der Gewaltsamkeit ausgezeichnet. Es ist eine Gewalt, die nicht in der einzelnen Akteurin ihren Ursprung oder ihr Ziel hat, sondern welche sich nur von der selbstverständlichen Gemeinschaft des Alltags und unserer Möglichkeit her verstehen lässt, uns verstehbar in diese einzubringen. Diese *Risse im Bezugsgewebe* sind, so die vorläufige These, das Stiftungsphänomen des Politischen. Die Einflussnahme der Politik kann sicherlich Grund eines solchen Risses sein, jedoch nicht ausschließlicher Grund. Wir nehmen demnach Bedorfs vorgeschlagene Situation auf, dass „gemachten“ Voraussetzungen des Zusammenlebens fraglich werden, indem wir die Fraglichkeit auf eine besondere Form der Gewalterfahrung als problematische Erfahrung zurückführen. Es handelt sich um ein gewaltsames Aufreißen des Bezugsgewebes, welches dessen Fragilität bezeugt. Erst vor dieser Fragilität werden die Bewältigungs- und Bewährungsmechanismen in der Sinnprovinz des Politischen nachvollziehbar.

Wenn wir auch Arendts Überlegungen zur Pluralität zum Ausgangspunkt haben, nehmen wir explizit Abstand von ihrer Charakterisierung von Gewalt. So erläutert sie in *On violence* die Rolle von Gewalt in gesellschaftlicher und politischer Einflussnahme. Es handelt sich

¹¹⁸⁴Loidolt 2018, S. 198.

¹¹⁸⁵Die Rolle des Möglichkeitssinns wird im politischen Pathos noch ausführlich dargestellt.

um einen *instrumentellen Gewaltbegriff*¹¹⁸⁶, welcher selbst schon Teil des Politischen wie auch der Politik ist. Innerhalb der *Vita activa* findet sich eine ähnliche Zuordnung im Gewaltmonopol des Staates. Doch unter Rückgriff auf die antike griechische Philosophie stellt sie mit dem privaten Haushaltsbereich eine Sphäre vor, in der Gewalt gerechtfertigt ist: „Die Notwendigkeit, deren Zwang alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich die Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt.“¹¹⁸⁷ Die Befreiung von diesen Notwendigkeiten stellt für Arendt die Voraussetzung dafür dar, in das Politische frei einzutreten. Auch wenn der Kontext die Sklaverei betrifft, lässt sich von einem Übergangsmoment zum Politischen sprechen, in dem Gewalt wesentlich für die Konstitution ist. Jedoch wäre auch hier eine Begründung des Politischen in der Gewalt sehr konstruiert und wenig überzeugend. Wir argumentieren demgegenüber für einen pathisch-affektiven Gewaltbegriff. In seiner Rolle in Hinblick auf den Widerfahrnischarakter stellt sich das Politische als koordinierte Bewältigung der gemeinsamen gewaltsamen Einschränkung dar. Es geht um eine Gewalt, welche im gemeinsamen Alltag ihren Ursprung hat und vor dessen Horizont gedacht werden muss. Die Teilhabe scheint eine Gewalt in unserer Formulierung einer *widerfahrenen Fragilität der Bezugsgewebe* schon eingeschrieben. Jedoch lässt sich die Teilhabe von Gewalt nicht auf das Phänomen von Zeugenschaft beschränken.¹¹⁸⁸ Pascal Delhom macht überzeugend deutlich, dass Gewalt sich von einer Verletzung aufgrund eines normativen Anspruchs unterscheidet.¹¹⁸⁹ Dies schließt ihm zufolge die Verletzung sozialer und gesellschaftlicher Normen mit ein, in denen sich das Bezugsgewebe nicht ausschließlich, jedoch ausdrücklich verkörpert. In der Überschneidung der Angelegenheiten ist der Gewaltbegriff auf das Bezugsgewebe angewiesen, doch nicht jede Gewalt ist innerhalb des Bezugsgewebes selbst verortet. Nun stellt sich uns berechtigterweise die Frage, wie sich dieser Gewaltbegriff in Abgrenzung von einer Verletzung phänomenologisch ausweisen lässt.

Eine Möglichkeit besteht darin, im Gefühl der Ungerechtigkeit einen normativen Überschuss über die persönliche Verletzung nachzuzeichnen. Selbst ein ungerechtes Schicksal stellt eine – meist transzendente – Akteurin als Grund der Ungerechtigkeit auf, zurück bis zur Kreation der Erde. Dies macht es zudem möglich, auch die Gewalt zum Anlass des Politischen zu machen, die andere erfahren haben. In der Teilhabe und Anteilnahme an einer Ungerechtigkeit teilen wir nicht nur das Bezugsgewebe, sondern ebenso den normativen Anspruch, der sich aus der Teilhabe ergibt. Unser Vorschlag schließt so strukturelle Gewalt, wie rassistische oder sexistische Diskriminierung im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt, mit ein, ist jedoch nicht auf derartige *gesellschaftliche* Strukturierung begrenzt. So ist die drohende Unbewohnbarkeit unseres Planeten ebenso mitaufgenommen. Die Veränderung des Klimas allein kann als Widerstand empfunden werden, mündet aber

¹¹⁸⁶ Arendt 1969, S. 46.

¹¹⁸⁷ Arendt 2011, S. 33.

¹¹⁸⁸ Zur Rolle der Zeugenschaft in der Teilhabe von affektiver Fremdheit und Vertrautheit siehe *Ko-Pathos und Ko-Response im Lichte der Zeugenschaft*.

¹¹⁸⁹ Delhom 2019, S. 40.

alleinstehend nicht in eine Gewalterfahrung am Bezugsgewebe. Die Kontextualisierungen des gesellschaftlichen Umgangs mit der klimatischen Bedrohung weisen uns den Weg, indem sie neben der Verletzung die fehlende Vorsorge menschlichen Handelns hervorheben. So lassen Formulierungen der Ausbeutung, der unterlassenen Hilfeleistung bis hin zum Verschlingen von Ressourcen unseren Planeten selbst als soziale Akteurin auftreten, mit der wir in einem Bezugsverhältnis stehen. Weniger anthropomorphistisch daherkommend ist die Gewalt gegenüber zukünftigen Generationen, welche sich schon in den Namen der Bewegungen wie *Fridays for Future*, die *Letzte Generation* oder *Extinction Rebellion* wiederfindet.

Auch politische Gemeinschaften um antisemitische oder antimigrantische Verschwörungserzählungen lassen sich um einen Gewaltbegriff formieren, welcher in der vermeintlichen Ungerechtigkeit das Bezugsgewebe selbst zum Ursprung nimmt. Aus philosophisch-ethischer Perspektive spielt die Gewalttätigkeit antisemitischer und antimigrantischer Verschwörungserzähler:innen selbstverständliche eine größere Rolle. Mit der Frage nach der Gemeinschaftsbildung ist vermeintlich erfahrene Gewalt dieser Rassist:innen und Antisemit:innen als wesentlicher Aspekt ihrer Narrative jedoch maßgeblich. So konnten wir schon mit Sara Ahmed zeigen, dass im Überfremdungs-Narrativ der *aryan nation* die Liebe zu den Nächsten geweckt werden, die Gefühle der äußeren Bedrohung jedoch maßgeblich sind.¹¹⁹⁰ Eine analoge Emotions-Ökonomie lässt sich bei den Verschwörungsmysmen finden, welche eine Bedrohung durch vermeintliche jüdische Eliten imaginieren. Auch wenn hier rassifizierte Körper und semitische Minderheiten als Substitut des Ursprungs einer Gewaltsituation herhalten, ist die Erfahrungsweise nichtsdestotrotz als Gewalterfahrung klassifizierbar.

Hier ist mit Bedacht ein Begriff der Gewalt gewählt worden, welcher sich nicht auf physische Gewalt reduzieren lässt, auch imaginierte Gewalt zulässt und keine gesellschaftliche Regulierung impliziert, ohne diese als Ursprung jedoch auszuschließen. Zudem nimmt Gewalt als Verunmöglichung des „Ich kann“ und dem normativen Anspruch keinen Bezug auf die Legitimität, welche gewaltsame Erfahrungen, Handlungen und Zuständen zugeschrieben werden können. Gewalt ist, so können wir mit Michael Staudigl sagen, die leiblich auferlegte Erfahrung der „Ausschließung alternativer Sinnzuschreibungen, in der Erfahrung also eines sich entziehenden oder ‚enteigneten Sinnes‘.“¹¹⁹¹ Wenn Gewalt demnach nicht auf physische Verletzungen reduziert werden kann, lässt sie sich dennoch an der körperleiblichen Oberfläche und dem Körperschema ausweisen. Leiblich auferlegt ist Gewalt genau deshalb, weil der Moment des Widerfahrens sich nur an der leiblich eingebundenen Handlungsrealisierung zeigt. Mit Delhom lässt sich diese Verunmöglichung des Könnens an der (Un-)Möglichkeit der Response nachzeichnen:

Eine Gewalttat wird von jemandem erlitten, an den sie adressiert ist aber dem sie die Möglichkeit einer Antwort abspricht. Dies erfolgt auf zwei Ebenen: Die Gewalttat wird als Verletzung erlitten, die erstens die leibliche Möglichkeit des

¹¹⁹⁰ Ahmed 2014, S. 42–61.

¹¹⁹¹ Staudigl 2015, S. 163.

Antwortens beeinträchtigt, die zweitens und noch grundsätzlicher das Vermögen zu antworten unterbindet, indem sie sich als Appell negiert(.)

Delhom 2007, S. 136

Nehmen wir als Beispiel Formen des sozialen Ausschlusses und der Diskriminierung, welche sich als eine Minimalform des bloßen Auffallens der betroffenen Person zeigen, sei es durch den rassifizierten oder gegenderten Körper, durch Körperbehinderung oder subkulturelle Expression. Dies scheint auf den ersten Blick verhältnismäßig gewaltfrei. Doch die Erfahrung des „nicht unbeobachtet handeln können“, die Unmöglichkeit, *nur* als Teil einer homogenen – der Typisierung entsprechenden – Gruppe in der Gruppengestalt unterzugehen, zeigt sich in subtiler Verunsicherung eines leiblich situierten Selbstverständnisses. Es sind Momente, in denen der Blick an jeder Handbewegung klebt, in denen Akteur:innen mit und durch den Blick aus der zufälligen Gruppierung gezogen und herausgestellt werden oder sich unanblickbar und damit nicht selten unansehnlich erfahren. Es sind leiblich fundierte Erfahrungsweisen des *¬Ich kann*, denen das selbstverständliche Passen anderer Mitakteur:innen konkret eingeschrieben ist. In ihrer Teilhabe und Differenzierung drückt sich das Bezugsgewebe oder beult sich aus. Es sind Handlungswiderstände, welche aus dem „Zwischen“ der Menschen hervorgehen und welche ebenso restriktiv sind wie explizite Zugangsverbote oder die Bedrohung der physischen Unversehrtheit.

Mit dem Verweis auf das Körperschema und das leibliche Vermögen stellt sich uns die Frage der Vergleichbar- und Verhältnismäßigkeit. So hält Iris Marion Young fest, dass in den meisten Fällen Mädchen und Frauen nicht die Möglichkeit gegeben wird, ihre körperlichen Fähigkeiten in freier und offener Beziehung zur Welt zu nutzen.¹¹⁹² Zudem werden sie weniger als Jungen ermutigt, bestimmte körperliche Fähigkeiten zu entwickeln und auszubilden. Nichtsdestotrotz erscheint das eigene Körperschema als Resultat der gegenderten Sozialisation den meisten Menschen im Alltag als selbstverständlich und natürlich. Sollte das Körperschema der heteronormativen Lesart nicht entsprechen, fällt es demgegenüber – meist negativ – auf. Dieses sozialisierte Selbst- und Fremdverhältnis ist ein gutes Beispiel für Referenzpunkt einer selbstverständlichen Widerständigkeit, welche die Erfahrungsweise gewaltsamer Widerständigkeit informiert. Mit Staudigl und Waldenfels lässt sich von ein „selbstbezüglichen Integrität“ sprechen, welche keinen natürlichen Ursprung hat, sondern symbolisch gestiftet wird.¹¹⁹³ Diese symbolische Stiftung zeigt sich ebenso beim moralisch oder rechtlich gesicherten Handlungsvermögen wie bei der Unbestechlichkeit und der darauf zurückgehenden Verletzung dieser Integrität. „Die Integrität als moralischer oder rechtlicher Anspruch geht der Möglichkeit der Verletzung voraus.“¹¹⁹⁴ Dieser *pathische* Anspruch ist zwar intersubjektiv und symbolisch gestiftet, zeigt sich jedoch in seiner selbstbezüglichen Erfahrbarkeit. Doch bleibt die Erfahrbarkeit in der Selbstbezüglichkeit nicht egologisch, als Integrität wird sie nur in der Verletzung thematisch und die Verletzung

¹¹⁹²Young 2005, S. 43.

¹¹⁹³Staudigl 2015, S. 162; Waldenfels 1998, S. 115.

¹¹⁹⁴Delhom 2007, S. 132.

geht auf den Umgang miteinander zurück, nicht auf einen vermeintlichen Ich-Kern. Die Integrität zeigt sich im Ausbreiten und Verlängern in die Welt und die Dinge,¹¹⁹⁵ und so nicht als Selbst-Oberfläche, sondern als auch gemeinsam möglicher Möglichkeitssinn. Dies lässt sich immer, einmal erkannt, als Norm oder Gesetz umformulieren, die innewohnende Normativität ist hingegen performativ-symbolisch und wesentlich für die Konstitution des Bezugsgewebes. Die Genese des „Sinns“ eines gewaltsamen Sinnentzugs bleibt „in den abgründigen, vielfach prä-reflexiv gelebten und prä-diskursiv verfassten Bedingungen unseres leibhaftigen Existierens aufzusuchen (...)“.¹¹⁹⁶ Diese „verfassten Bedingungen“ bleiben an die Integrität zurückgebunden, konstituieren sich im Zwischenraum menschlichen Handelns und bestimmen die spezifische Form des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten. Das Geschehen im „Zwischen“ hat zur Folge, dass es in der Gewalt, insbesondere in der politischen Gewalt, nie um nur eine vereinzelte Person geht. Vom rassistisch motivierten Mord durch Polizist:innen über die vermeintliche Vergiftung durch Chemtrails bis zum Klimatod des Planeten offenbart sich eine gewaltsame Einschränkung des Handlungsraums, eine schmerzende Widerständigkeit, welche einen gemeinsamen Handlungsraum strukturiert. Die Kehrseite dieses „äußeren“ Raums hat Ahmed eindrücklich als Einschreiben in die gemeinsame Oberfläche beschrieben.¹¹⁹⁷ Die Momente dieses gemeinsame Einschreiben sind wesentlich für die Entstehung politischer Gemeinschaften. In der Teilhabe von etwas, das es *uns* unmöglich macht, sich von der gemeinsamen Welt einen „Sinn zu machen“, wird diese gerissene Kontur zum Imperativ. Sie umschreiben einen politischen Körper, welcher in seiner kollektiven Leiblichkeit die Verunmöglichung des „Ich kann“ des:der Einzelnen zu überwinden sucht. In der gemeinsamen Einschränkung des „Ich kann“, in sich gleichen unserer Unfreiheit, werden wir zu falschen Gleichen. Gegen diese Form der falschen Gleichheit setzt Hannah Arendt ihren Begriff der Pluralität, von dem unsere Suche nach dem Gründungsmoment politischer Gemeinschaftlichkeit ausgeht. In der Frage nach dem Entstehungsprozess suchen wir nach einem Ausgangspunkt, welcher keine etablierte politische Gemeinschaft voraussetzt. Im Anspruch an einen phänomenologisch-deskriptiven Nachvollzug benötigen wir zudem paradigmatische Orte und Erfahrungsräume, welche als philosophisches Arbeitsmaterial dienen können. Wir suchen nach den Orten gemeinsamer performativer Politisierung innerhalb von politischen Versammlungen und Zusammenkünfte. Für die Frage nach dem Gründungsmoment ist es hingegen wichtig, dass wir den Protestierenden nicht vorher schon etwas zuschreiben, was sich in der gemeinsamen Erfahrung erst zeigen soll. Dies schließt ein bestimmtes Verständnis der Politik mit ein, wie es im einführenden Zitat Bedorfs anklang. Zudem glänzt in unserer Untersuchung ein Begriff durch Abwesenheit, welcher als Kernbegriff der Gewalt-, Friedens- und Diskriminierungsforschung gelten darf. Denn wenn *Vulnerabilität* den einschneidenden Charakter von Gewalt sehr gut trifft, wollen wir uns auf den schon eingeführten Begriff

¹¹⁹⁵Waldenfels 1998, S. 115.

¹¹⁹⁶Staudigl 2014, S. 245.

¹¹⁹⁷Zur Rolle der Haut siehe insb. Ahmed 2014, S. 24.

gewaltsamer Einschränkung als erfahrene *Widerständigkeit* konzentrieren.¹¹⁹⁸ Dies hat zwei Gründe. In dessen pathischen Qualität setzt dieser außerhalb von uns und unserem Handlungsraum an. So liegt die Begründungslast der Vergemeinschaftung nicht auf dem besonderen Wesen oder Vermögen sozialer Akteur:innen, sondern auf dem, was sich ihrem „Ich kann“ äußerlich entgegenstellt. Wenn es auch unglaublich mutig ist, was beispielsweise Frauen ohne Kopftuch im Iran wagen, so darf Mut, ebenso wenig wie Frust oder Durchsetzungswille, zum *Ausgangspunkt* politischer Gemeinschaftlichkeit „per se“ gemacht werden. Hieran schließt der zweite Grund an. Wenn wir Gemeinschaftlichkeit auf gemeinsamer Vulnerabilität aufbauen lassen, setzen wir mit dieser gemeinsamen Verletzlichkeit etwas voraus, was sich im Prozess der politischen Vergemeinschaftung erst zeigt. Denn die gemeinsame Verletzlichkeit als bestimmbares Merkmal ist das Ergebnis politischer Sinnsetzung und nicht deren Ausgangspunkt. Im Rückblick, bei erfolgreicher Vergemeinschaftung, leuchtete diese Einschätzung ein und ist ein wichtiger Aspekt philosophischer Analysen. Doch im Nachvollzug von Entstehungssituationen, welche als Grenzphänomene immer auch nicht in Gemeinschaftlichkeit münden können, ist mit der Vulnerabilität als Voraussetzung ein Versagen impliziert. Es würde sich um eine Integrität handeln, welche in der Verletzung nie thematisch geworden ist, und somit nicht nur im prä-reflexiven, sondern unkonstituiert prä-performativ ist. Hiergegen scheint die gemeinsame Widerständigkeit des „Ich kann“ eine vielversprechende Alternative. Aus dem normativen Anspruch der singulären Erfahrung zeigt sich die Widerständigkeit als Entzug dessen, was unser Bezugsgewebe sein könnte und sein sollte.¹¹⁹⁹ So bleiben wir kompatibel mit Gesellschaftsanalysen, welche Machtkampf¹²⁰⁰, Herrschaft, Konflikt und Zwangsverhältnisse als wesentliche Strukturierungen anbieten. Wir verhindern jedoch gleichzeitig, uns von den einschneidenden Erfahrungen zu lösen und in die Weite der politischen Philosophie bloßer Subjekte zu verlieren.

Die Widerständigkeit als Erfahrungsfacette bestätigt sich auch in den Forderungen politischer Gemeinschaften, welche immer die Grenzen und Möglichkeiten des Handelns thematisieren. Doch nicht jede teilhabende Widerständigkeit mündet in teilhabende Gewalterfahrung. Und nicht jede Gewalterfahrung aufgrund von Widerständigkeit wird geteilt. In unserer Verpflichtung gegenüber der phänomenologischen Methode tritt Gewalt nicht als rein objektiver Begriff einer Situationsbeschreibung auf, sondern beschreibt die besondere Erfahrungsweise beteiligter Akteur:innen. Gewalt ist so selbst Sinn in der Welt, als widerständige Begrenzung und Einschränkung meines Handlungsraumes, welcher in seiner Weite und seinen Grenzen das „Ich kann“ konstituiert.¹²⁰¹ Die erfahrene Einschränkung ist nicht nur akute Handlungs-Verunmöglichung, sondern weist den Handlungsraum als fragil und als verletzlich aus. So haben wir gezeigt, dass auch symbolische oder sprachliche Gewalt wie Mobbing oder rassistischer Diskriminierung leiblich erfahrbar ist, da sie einen

¹¹⁹⁸ Damit sind wir näher an Arendts eigenem Begriff der *force*. Diesen unterscheidet sie von *power*, *violence*, *authority* und *strength* in Arendt 1969, S. 44 ff.

¹¹⁹⁹ Delhom 2019, S. 40.

¹²⁰⁰ Vgl. §16 Weber 1922b, S. 28: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“

¹²⁰¹ Staudigl 2015, S. 157.

schmerzhaften Riss des persönlichen Handlungsraumes darstellt. Dieser Sinn als *leibhaftige Existenz der Verletzlichkeit* wird in der Konstitution einer politischen Gemeinschaft als gemeinsamer Sinn bestimmbar.¹²⁰² Dies lässt sich schnell veranschaulichen. So ist beispielsweise die lange Geschichte der patriarchalen Unterdrückung unbestreitbar im Abstand historischer Beschreibung eine geteilte Gewaltgeschichte weiblich gelesener Personen. Zur subjektiv-geteilten Gewaltgeschichte eines Feminismus wurde sie jedoch immer nur dann, wenn sich die Gewalt aus der Individualbiografie löste und in der intrinsischen Teilhabe „Sinn machte“. Dies muss nicht in elaborierten Manifesten oder philosophischen Schriften festgehalten werden. *Affektive Ungerechtigkeit*¹²⁰³ sowie die Response in partizipierender Wut und Verzweiflung sind ebenso Sinnträger.¹²⁰⁴ Sie informieren unser Handeln und bezeugen, dass im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten ein gemeinsames „Ich kann“ enteignet und entzogen ist. Sie stellen den Grenzstein des Sinnhaften, hinter dem wir die alltägliche Einstellung und persönliche Planverfolgung verlassen haben.

Gemeinsamer Protest ist einer der Orte, an dem sich ein breites Spektrum von Sinnträgern gewaltsamer Widerständigkeit finden lässt, was nicht zuletzt die Effektivität dieses Erfahrungsraums zur Vergemeinschaftung fördert. Am 14. Juli 1789 in Paris lässt sich mit dem Sturm auf die Bastille der philosophisch prominenteste Moment politischer Vergemeinschaftung finden.¹²⁰⁵ Genauso anschaulich machen dies zwei jüngere politische Bewegungen, welche sich aus dem gemeinsamen Protest verstehen lassen. Zum einen blicken wir auf die Klimabewegung, vertreten durch *Fridays for Future*, die *letzte Generation* und *Extinction Rebellion*. Zum anderen dienen die (Anti-)Corona-Proteste der sogenannten *Querdenker* als Beispiel, um ein weitestmögliches Spektrum politischer Vergemeinschaftung abzubilden. In beiden Protestbewegungen kommt es den Demonstrant:innen besonders auf die Perspektive an, vor der unterschiedlichste Dinge erscheinen. Es geht ihnen darum, wie ein alltäglicher Sachverhalt in seiner politischen Perspektive erfahren wird. Bei beiden steht die inhaltliche Ausrichtung im Vordergrund, während einheitliche oder konkrete Bewältigungsstrategien in den Hintergrund treten. Zudem sind die Gruppen verhältnismäßig heterogen. Was in anderen Kontexten zu einer klaren Abgrenzung untereinander führt, scheint hier die Legitimität und Dringlichkeit der Zusammenkunft noch zu unterstützen. Das gemeinsame Auftreten in der Heterogenität entwickelt eine eigene Qualität politischen Ausdrucks. Es stehen hier nicht gefestigte politische Gemeinschaften vor uns, in denen sich ein einheitlicher Ausdruck und ein einheitliches Auftreten etabliert hat und die in

¹²⁰² Staudigl 2015, S. 170.

¹²⁰³ Im Kapitel *Das politische Pathos* haben wir die Chance, mithilfe von Levinas diese affektive Ungerechtigkeit zu begründen, welche näher an dem Ethischen als an dem Politischen angesiedelt scheint.

¹²⁰⁴ Wir nehmen hier explizit von Formulierungen Abstand, welche den Leidensdruck als Zünglein an der Waage politischer Gemeinschaftlichkeit ansetzen. Neben dem Rückfall auf ein Vermögen und der Unvergleichbarkeit des Leidens liegt dies besonders an möglichen Rechtfertigungen von Unterdrückung und Diskriminierung. Wenn fehlendes politisches Engagement darauf zurückgeführt wird, dass die Akteur:innen nicht wirklich gelitten haben und deswegen nicht aufbegehren, müssen wir hellhörig werden. Denn hier wird aus einer Position „genuiner Möglichkeiten“ gesprochen, eine Position, die auch unter Philosoph:innen nicht selten ist und in der nur selten die Menschen aufwachsen, welche mit recht einen politischen Anspruch auf Leidensüberwindung einfordern.

¹²⁰⁵ Besonders eindrücklich beschrieben in Sartre 1978, S. 415–438.

routinierten Intervallen auftreten, mit Warnweste und Trillerpfeife. Es sind Gruppen mit zerfransten und weichen Konturen, Gemeinschaften im Entstehungsprozess.

Diese Entstehung aus dem Quellmoment der Gewalt lässt sich besonders eindrücklich in der Gegenüberstellung der Pluralitäten nachweisen, welche wir mit Loidolt herausgestellt haben. Hierzu bietet sich eine kleine Auffrischung an, die wir am Alltag als Bezugspunkt des Protestes veranschaulichen können. Arendt unterscheidet zwei grundlegende Formen der Pluralität, welche den Bezug zwischen Alltag und dem Politischen nachzeichnen lassen. Das bloße Leben im Bezugsgewebe des Alltags konstituiert die fundamentalste Form der Pluralität als ihr bloßes Faktum.¹²⁰⁶ Das öffentliche Sprechen, Handeln und Urteilen charakterisiert demgegenüber ein eigenes Reich des Auftretens und des Miteinander als *space of appearance*, welcher die vollzogene Pluralität des Politischen ermöglicht.¹²⁰⁷ Dabei stehen beide in einem Abhängigkeitsverhältnis, welches für politische Vergemeinschaftung wesentlich ist.

Für unseren Anschluss mit Alfred Schütz, welcher im nächsten Kapitel vertieft wird, ist hier besonders interessant, dass das verstehbare Verhalten im *gegenseitigen* Bezug die Grundlage dieser fundamentalen Pluralität ist, und gerade nicht das bloße Verstehen der Welt. Wir teilen hier nicht mit dem:der Anderen die Dinge der Welt als gemeinsamen Index und so als „Feld“ gemeinsamer Aktivitäten,¹²⁰⁸ sondern konstituieren die gemeinsame Welt in unserem Verhalten zueinander. Die gemeinsame Welt sichert nicht die gegenseitige Verstehbarkeit, sondern das auf gegenseitiges Verstehen ausgerichtete Verhalten sichert die gemeinsame Welt. Dies stellt einen wesentlichen Unterschied zu Husserls Ansatz dar, besonders dann, wenn wir Kulturgüter, soziale Konventionen, die Verteilung von Wissen und gemeinsame Erfahrungsräume wie das Politische verstehen wollen. Als *Einfügen und Einbringen ins Bezugsgewebe* adaptieren wir eine Formulierung Arendts, welche diesen Kontext in seiner gesellschaftlichen Reichweite und Vorgegebenheit veranschaulichen soll. Erst wenn wir an den gegenseitigen Beziehungen teilnehmen und uns in der Weise zueinander verhalten, dass wir verstanden werden können, können sich Sinnhorizonte bilden, vor denen sich etwas als gemeinsames Etwas konstituiert.

Im Alltag lässt sich dieses In-Beziehung-Treten schnell verdeutlichen: Wenn ich hektisch zur Straßenbahn renne und die Hand zur noch weit entfernten und sich schließenden Tür ausstrecke, woraufhin eine Person diese offen hält, ist der Bezug bereits geschehen. Und dieser ist nur inklusive der Straßenbahnfahrerin, der Mitfahrerinnen und der immer pünktlichen Passantin zu denken, welche meine Hektik auf den letzten Drücker mimisch kommentiert. Schon das selbstverständliche Ausweichen auf dem Gehweg oder die gegenseitige Rücksichtnahme im Blick stellt eine derartige Einmischung dar. Diesen „hintergründige Wir“ ist noch nicht erfahrbar. Es ist Teil der selbstverständlichen Hintergrundüberzeugungen, welche unsere alltägliche Planverfolgung begleiten und ermöglichen. Dieser Sachverhalt hatten wir schon an einigen Stellen als fraglos gegebene Existenz anderer Menschen in der natürlichen

¹²⁰⁶ Arendt 2011, S. 14.

¹²⁰⁷ Arendt 2011, S. 173 ff.; insb. Loidolt 2018, S. 98 f.

¹²⁰⁸ Hua VI, S. 175.

Einstellung des Alltags charakterisiert.¹²⁰⁹ Erst in seinem Versagen tritt es hervor. Im rücksichtslosen Anrempeln oder dem aufdringlichen Blick anderer steht die gegenseitige Verständlichkeit infrage. Ähnlich verhält es sich in den Interaktionsformen, in denen wir uns als auffällig und missverstanden erfahren. Erst hier zeigt sich die selbstverständliche Integrität, auf die das Bezugsgewebe aufbaut. Noch einschneidender ist dieser Zusammenbruch in rassistischen Diskriminierungserfahrungen, wie wir sie beispielsweise bei Fanon und Ahmed beschrieben finden,¹²¹⁰ oder im Ausbrechen kriegischer Konflikte. Neben den Graden gefährdeter körperlicher Unversehrtheit steht das leibliche „Ich kann“ hier fundamental infrage; das Bezugsgewebe als Orientierungs- und Handlungsraum bröckelt, bis hin zum sich ankündigenden Bruch.

In den meisten Fällen bleiben derartige Störungen des Bezugsgewebes jedoch situativ. Wir sind kurz genervt, fühlen uns bedrängt, missverstanden oder verletzt, wenden uns dann aber wieder den Plänen unseres Alltags zu. Die Auslegung der Situation wird abgebrochen, da die alltäglichen Pläne dringlicher und relevanter erscheinen.¹²¹¹ Der Faden zieht sich aus dem Stoff, doch das Bezugsgewebe hält, im Guten wie im Schlechten. Unter besonderen Voraussetzungen ist es jedoch möglich, dass wir unsere alltägliche Planverfolgung unterbrechen und in die politische Einstellung wechseln. Unter anderem geschieht dies bei Erfahrungen und Interaktionen, welche sich als Inhalt des Politischen bereits etabliert haben. Doch hier lässt sich kaum von einem Stiftungsmoment sprechen. Das Stiftungsmoment wird, wie wir zu zeigen versuchen, als gemeinsam und gewalttätig erfahrene Einschränkung erlebt, als Widerständigkeit des Bezugsgewebes, welches die alltägliche Planverfolgung in einem anderen Licht erscheinen lässt. Dieses Licht scheint aus einem Sinnraum des Politischen, in dem neue Formen des Umgangs entworfen und etabliert werden können.

Auch wenn sich Prozesse der parlamentarischen Politik als sich aufdrängendes Beispiel kaum verhindern lassen, dient auch die gemeinschaftliche Erfahrung der Klima- wie der Corona-Aktivist:innen schon als Erprobungsraum einer solchen alternativen Anteilnahme. In deren Öffentlichkeit sind Protestformen immer auch performative Bezugnahmen, welche das Bezugsgewebe in seiner Fragilität aufzeigt, angefangen von der bloßen Sichtbarkeit,¹²¹² bis zur Verweigerung von Schutzmaßnahmen oder dem limitierenden Einfluss auf die Verkehrspolitik.

Schauen wir mit Alfred Schütz, wie sich neuer politischer Sinn konstituiert und was es am Horizont bedarf, damit die Demonstrant:innen von der hintergründig-alltäglichen Pluralität in die politische Pluralität wechseln, hinein in die *Sinnprovinz des Politischen*. Damit wir überhaupt neuen Sinn auslegen und wir uns von unseren Plänen des Alltags abwenden, muss eine Erfahrung im schütz'schen Sinne *problematisch* werden.¹²¹³ Erst wenn die Straßenbahn nicht fährt, suchen wir nach neuen und alternativen Wegen. Wir bewältigen die

¹²⁰⁹Schütz und Luckmann 2017, S. 31.

¹²¹⁰Fanon 1986; Ahmed 2014.

¹²¹¹Vgl. hierzu die endgültige und vorläufige Unterbrechung des Wissenserwerbs in Schütz und Luckmann 2017, S. 181–192.

¹²¹²Butler 2018.

¹²¹³Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

problematische Erfahrung beispielsweise, indem wir zu Fuß gehen. Doch die Auslegung vieler problematischer Erfahrungen, wie beim Anremple und dem aufdringlichen Blick, wird abgebrochen. Weil wir sowieso schon spät dran sind, erscheint der Arbeitsweg in diesem Moment relevanter. Die Aufmerksamkeit ist schnell wieder auf unser Ziel gerichtet oder auf eine passende Ausrede für das wiederholte Zuspätkommen. Nicht der Konflikt oder das Bezugsgewebe wird durch das Anremple thematisch, sondern das Wiedereinfügen in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten. Wir bleiben sprichwörtlich im Trott des Alltags gefangen.

Der Grund, warum unter manchen Umständen das Anremple nicht weiterverfolgt wird, liegt im Erfolg des alltäglichen Erkenntnisstils. Im Sinne des *first things first* sind der:die Akteur:in Wirkzentrum der Veränderungen in der Welt und an der Relevanzhierarchie des Alltags orientiert.¹²¹⁴ Es ist die Kehrseite der Medaille einer Orientierung an reibungsloser Planerfüllung, in der sich immer nur so viel Sinn neu konstituieren muss, wie für das Verfolgen der Ziele nötig ist.

Manche problematischen Erfahrungen sind so unausweichlich, dass sie sich in der alltäglichen Einstellung aufdrängen, auch wenn sie sich nicht in der alltäglichen Einstellung bewältigen lassen. Ein Wechsel in eine nichtalltägliche Sinnprovinz drängt sich auf. So kann das Anremple vor dem Energie-Erhaltungsgesetz erscheinen oder als Gelegenheit, Böses nicht zu vermehren und die andere Wange hinzuhalten. Oder es erscheint als politisch motiviert, als Bedrohung des Bezugsgewebes oder eine Gewalt, die sich in dieses eingenistet hat. Wenn das Anremple so erscheint, dass nicht ich als einzigartige Person das Ziel bin, sondern das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten den Ursprung oder das Ziel der gewaltsamen Einschränkung darstellt, dann wechseln wir in die politische Einstellung. Es sind problematische Erfahrungen, deren gewaltsame Einschränkung des „Ich kann“ unabhängig von der subjektiven Einzigartigkeit des:der Einzelnen erscheint. Im rassistisch motivierten Anremple erfährt sich der:die Akteur:in nicht als individuelles Subjekt, sondern ist auf seine:ihre ethnische Lesbarkeit reduziert. In dem Moment, in dem die eigene Haut als Oberfläche eines Kollektiv-Körpers erscheint, auf dem sich der Hass anderer einschreibt,¹²¹⁵ im Sinne einer widerständig-affektiven Grenze des Handlungsvermögens, ist die Möglichkeit abgerissen, sich verstehbar in das Bezugsgewebe einzubringen. Analog verhält es sich im aufdringlichen Blick, welcher sein Paradigma in der sexistischen Übergriffigkeit findet und ein auf gegenseitiges Verstehen ausgerichtetes Verhalten unmöglich macht.

Für eine Charakterisierung als gewalttätig müssen Akteur:innen die Einschränkung nicht direkt erfahren. Auch die Akteur:innen, die das einschränkende Bezugsgewebe etablieren oder der Einschränkung beiwohnen, haben abhängig von dem jeweiligen Sinnkontext die Gelegenheit, in die politische Einstellung zu wechseln. Hier drückt sich der normative Anspruch aus, welchen wir mit Delhom schon umrissen haben. Diesem Wechsel stehen die jeweiligen Einstellungen und das dazugehörige Wissen im Wege, wie beispielsweise in vielen

¹²¹⁴Vgl. Kapitel *Der Erkenntnisstil des Alltags*, ebenso Schütz und Luckmann 2017, S. 83 f.

¹²¹⁵Ahmed 2014, S. 42–60.

Berufseinstellungen, deren „innere Logik“ auf Regelkonformität, Produktivitätsüberwachung oder Befehlserfüllung aufgebaut ist. Umso höher die Gefahr des Wechsels aufgrund von Norm- und Sittenbruch, umso stärker bilden sich derartige restriktive Mechanismen aus, wie sich an der Berufseinstellung von Soldat:innen gut zeigen lässt. Was an blindem Gehorsam auf dem Exerzierplatz eingebläut wird, trägt seine mörderischen Früchte auf dem Schlachtfeld und im Straßenkampf. Demgegenüber können andere Einstellungen den Wechsel begünstigen, wie mit Jacques Rancières paradoxer Verknüpfung von Ästhetik und Politik nachvollzogen werden kann.¹²¹⁶

Es bedarf für das Gründungsmoment politischer Gemeinschaftlichkeit, so scheint es, einer gemeinsamen problematischen Erfahrung, welche sich im gemeinsamen Alltag abspielt. Dies ist bei den unterschiedlichen Motiven innerhalb der uns zum Beispiel dienenden Demonstrationen jedoch wenig überzeugend. Auf den Corona-Demonstrationen finden wir Esoteriker:innen und Faschist:innen, auf der Klima-Demonstration sowohl Schüler:innen als auch Professor:innen. Die Beteiligten sind sich dabei im Klaren darüber, dass hier Menschen mit unterschiedlichen Motiven und Hintergründen zusammenkommen, dass unterschiedliche Biografien vertreten sind und andere Widerstände erfahren und miterlebt wurden. Es ist, anders als es Berichterstattung nahelegt, nur selten taktische Kohabitation. Es etablieren sich auf Demonstrationen Erfahrungsräume, welche das eigene Schicksal als gemeinsames Schicksal affektiv und emotional nachvollziehen lässt. Im Ergebnis erfolgreicher Vergemeinschaftung sind die gemeinsamen Schicksale reflexiv und diskursiver zugänglich, gestiftet werden sie in kollektiv erfahrener gewaltsamer Widerständigkeit, deren normativer Anspruch sich in der erfahrenen Ungerechtigkeit, in der Wut, im Hass und in der Furcht ausweist. Dem Begreifen der Teilhabe, als wesentlicher Prozess in Diskurstheorien, ist eine affektive Stiftung vorgeschoben, die als kollektive Erfahrung intrinsisch in Teilhabe geschieht:

Honneth macht plausibel – und das ist hier entscheidend –, dass es dabei nicht um individuelle Erfahrungen von Erniedrigung, Gewalt und Erleiden, sondern um kollektive geht. Nur wenn diese Erfahrungen nicht als individuelles Schicksal, sondern als kollektives Unrecht begriffen werden, können sie als Motiv und Antrieb für politisch-rechtliche Inklusionsansprüche fungieren.

Bedorf 2015, S. 259 f.

Erst wenn wir nebeneinander und miteinander, jeder in seiner freien und eigenen Perspektive, einen gemeinsamen und gewaltsamen Riss im Bezugsgewebe ausweisen, wird der Zwischenraum als eigentlicher und gemeinsamer Ort der Gewalt erfahrbar. Die breite Erfahrbarkeit des Risses zeigt das Ausmaß und die Reichweite und unterstreicht die Dringlichkeit. Gemeinsam ist nicht die einzelne gewaltsam-problematische Erfahrung. Nicht einmal der Lösungsvorschlag ist gemeinsam. Gemeinsam ist der *Ort im Bezugsgewebe*, welcher das Einfügen und Einbringen ins Bezugsgewebe gewaltsam verunmöglicht. Es ist

¹²¹⁶Rancière 2015.

nicht die gemeinsame Integrität, sondern die Teilhabe an deren intersubjektiven Konstitution und der Teilhabe an den Verletzungsmomenten, die die politische Gemeinschaft im Modus der koordinierten Bewältigung konstituiert. Durch diesen Riss, der sich im Alltag ankündigt und doch in diesem nicht bewältigt werden kann, finden wir den Zugang zur Sinnprovinz des Politischen.

Doch mit der Gemeinsamkeit des Risses ist es nicht getan, wenn wir Vergemeinschaftung über den vereinzelt Moment hinaus nachvollziehen wollen. Der gemeinsame Wechsel in die Sinnprovinz des Politischen muss eine Bewältigung leisten, damit sich eine institutionalisierte Sinnprovinz wie Rassismus, Antisemitismus, Antifaschismus, der Feminismus usw. dauerhaft bewähren und etablieren kann. Hier kommen wir auf unsere Definition der funktional-kompensatorischen Sinnprovinz zurück. Damit sich eine Sinnprovinz in der Gesellschaft etablieren kann, muss sie problematische Erfahrungen für eine Gruppe im Alltag bewältigbar machen. Hierfür bezogen wir uns auf die Formulierung Ilja Srubars, der Sinnprovinzen als *Schlussinstanz*¹²¹⁷ veranschlagt. Dies meint aber nicht, dass damit irgendwelche Probleme gelöst werden, sondern dass sich ein Umgang mit problematisch-gewalttätigen Erfahrungen etabliert. Es bilden sich Einstellungen, Handlungsweisen und Urteile aus, welche in den Alltag zurückwirken und die Widerstände „nur“ handhabbar machen. So ist der Alltag nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Endpunkt der Konstitution spezifischer Sinnprovinzen, da die Bewältigungs-Funktion auf den Alltag zurückweist. Auch menschenfeindliche Ideologien, performative Selbstbezüge des Geschlechts und der Sexualität, konservative Nostalgie oder revolutionärer Freiheitskampf machen in letzter Konsequenz alltäglich-problematische Erfahrungen mit unterschiedlichsten Mitteln umgänglich. Verlieren diese entweder den Ausgangspunkt oder den Endpunkt und etablieren sie keinen neuen Brückenschlag zum Alltag, dann verlieren sie die Möglichkeit gesellschaftlicher Rekonstitution. Diese funktional-kompensatorische Funktion der Sinnprovinzen macht es uns möglich, das politische Gründungsmoment in der Gewalt mit unserem philosophischen Fundament auf Grundlage Arendts zusammen zu denken – auch wenn wir ihren Gewaltbegriff nicht teilen.

Wir hatten festgehalten, dass es die Funktion der politischen Pluralität ist, das Faktum der Pluralität des Alltags zu ermöglichen und zu sichern. Dafür wird zumeist das Bezugsgewebe in seinen expliziten Verbindungen thematisch. Wir erfahren im Politischen wie andere einzigartige Subjekte ebenso mit diesem und damit auch mit uns in Verbindung stehen. So können problematische Erfahrungen direkt in der politischen Einstellung angegangen werden. Gesetze werden adaptiert, Kaiser geköpft oder es werden innere und äußere Konflikte verhandelt, was in den Alltag so zurückzuwirken verspricht, dass es das Bezugsgewebe sichert. Oder es etablieren sich alternative Überzeugungen, Handlungsweisen und Affekte im Politischen, sodass es dem:der einzelnen Akteur:in möglich ist, bei dem Wiederauftauchen der problematischen Erfahrung diese anzuwenden und in der alltäglichen Einstellung zu verbleiben. Hier fallen alltägliche Solidarität aber auch Vorurteile darunter.

¹²¹⁷Srubar 1988, S. 247.

Die problematische Erfahrung ist damit in ihrer „Problematik“, also dem Auffallen und der nötigen Sinnauslegung sowie Sinngenese, bewältigt und handhabbar. An dieser Darstellung als Bewältigung wird besonders gut deutlich, dass das Bezugsgewebe nicht notwendig an der Materialität der Dinge in der Welt gebunden ist, auch wenn materielle Umstände nahezu immer eine Rolle spielen. Es ist der Zwischenraum selbst, welcher im gegenseitigen Bezug aufreißt und neue „hand(be)greifliche“ Bezugsgewebe ermöglicht.

Auch diskriminierende Ideologien sichern durch Ausschluss des vermeintlich Problematischen das Faktum der Pluralität, dass also Menschen im Nebeneinander die Welt bevölkern,¹²¹⁸ wobei das Nebeneinander nicht konditionslos ist. Doch genaugenommen ist unter der Sicherung der Pluralität das Nebeneinander nie konditionslos. So wird beim Ausschluss von migrantisierten Körpern ebenso mit Gewaltfreiheit argumentiert wie beim Freiheitsentzug von Mörder:innen. Mithilfe von deutungsoffenen Signifikanten wie „der Friede“ oder „das Recht“, so Thorsten Bonacker, wird der konditionierende Akt der Sicherung als vermeintlich gewaltfreier Zustand des *negativen Friedens* dargestellt, als Abwesenheit von empirischer Gewalt.¹²¹⁹ Das Faktum der Pluralität bedarf in der Sicherung des Nebeneinanders des negativen Frieden. Er schlägt daran anschließend vor, dass diese *deutungsoffenen Signifikanten* eine Verbindung zur Vergemeinschaftung öffnen. Dieser Brückenschlag mittels einer symbolischen Deutung wie in *politischen Narrativen*¹²²⁰ lässt sich sozialphänomenologisch unterfüttern. Bonacker meint mit deutungsoffenen Signifikanten – stark vereinfacht – nichts anderes, als das uns Sinneinheiten (symbolische Deutungen) zur Hand sind, die „*unterschiedslos gegenüber Unterschiedlichem*“ sind.¹²²¹ Paradigmatisch sind hier die Menschenrechte, welche als Normen die Unterschiedslosigkeit sicherstellen. Doch es handelt sich immer um eine graduelle Deutungsoffenheit; so werden im Fall der Menschenrechte beispielsweise nichtmenschliche Tiere ausgeschlossen. Die Entstehung dieser Grenze der Deutungsoffenheit lässt sich aus dem Prozess gesellschaftlicher Sinngenese herleiten, was Schütz unter dem Typus zusammenfasst. Auch Typen sind deutungsoffen in Bezug zu all jenen Aspekten, welche in der Typik nicht mitaufgenommen sind und trotz der Unterschiede der Mitmenschen diese unterschiedslos unter einem Typus vereinen. Drei Aspekte der Typisierung sind für unseren Fokus auf politische Vergemeinschaftungsprozesse besonders relevant.

Damit neuer Sinn ausgelegt wird und so neue Typen gebildet werden, bedarf es einer problematischen Erfahrung. Im Fall der von Bonacker und Brodocz herausgestellten Menschenrechte war dies die bürokratisierte Mordmaschine der Shoa. Hier wird dem Grad der Gewalt die Reichweite des Sinns der Menschenrechte gerecht. Doch kann sich die problematische Erfahrung auch kleinteiliger darstellen und nimmt damit den Typus nicht voraus.

¹²¹⁸ Arendt 2011, S. 14 f.

¹²¹⁹ Bonacker 2003, S. 139.

¹²²⁰ Für eine skizzierte Anwendung Bonackers Konzept deutungsoffener Signifikanten auf politische Narrative, siehe *Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung*.

¹²²¹ Bonacker und Brodocz 2001, S. 201.

Sozialer Abstieg kann ebenso mittels fremdenfeindlicher Typisierung begegnet werden wie auch mit wirtschaftsliberalen oder antikapitalistischen Typisierungen und Umgangsformen. Der bestehende Wissensvorrat bleibt Horizont der sinn-auslegenden Bewältigung:

Mit anderen Worten, ein Typ entsteht in einer situationsadäquaten Lösung einer problematischen Situation durch die Neubestimmung einer Erfahrung, die mithilfe des schon vorhandenen Wissensvorrats, das heißt also hier mithilfe einer „alten“ Bestimmungsrelation, nicht bewältigt werden konnte.

Schütz und Luckmann 2017, S. 315

Wesentlich bleibt, dass die problematische Erfahrung sich als Aspekt der Lebenswelt darstellen muss, die diesen Horizont und die Faktizität der Pluralität bereitstellt.

Damit eine problematische Erfahrung auftritt und sich neues Wissen oder ein neuer Typus ausbildet, bedarf es eines von einem Motiv oder einer Relevanz geleiteten Verhaltens innerhalb der Erwerbssituation.¹²²² Jeder neue Sinn lässt sich auf ein Motiv des:der Akteur:in zurückführen. Nehmen wir die beim Spaziergang festgestellte steigende Waschbärenpopulation, die aufgrund deren Niedlichkeit, der gefährdeten Biodiversität oder des zu vermeidenden Schadens an der Häuserdämmung des Eigenheims auffällt. Erst vor einer Relevanz wie „mehr Niedlichkeit auf dem Spaziergang“ usw. wird sich der Welt zugewandt und neuer Sinn ausgelegt. Mit Bonacker lässt sich vorschlagen, dass der negative Frieden als Motiv oder Relevanz politischer Sinngenese fungiert. Dann müssen wir mit Schütz davon ausgehen, dass in der Erwerbssituation politischer Typisierungen und politischen Wissens der negative Frieden relevant ist. Für die Abwesenheit empirischer Gewalt ist all das relevant, *was eine Anwesenheit von Gewalt ankündigt*. Bei symbolischen Deutungen politischer Normen wie den Menschenrechten ist dies augenscheinlich. Doch die Vielzahl an Emotionen, welche wir mit Ahmed und Fanon im vorherigen Kapitel nachvollziehen konnten, zeichnen sich ebenso dadurch aus, dass sich in ihnen Gewalt als Widerständigkeit eines *¬Ich kann* ankündigen. So sind rassistische wie auch antirassistische, sexistische wie auch feministische Typisierungen dann Teil einer politischen Erwerbssituation, wenn sie die – auch „nur“ in Emotionen sich ankündigende – „relevante“ empirische Gewalt absehbar überwinden oder verbergen.

Die auslegende Bewältigung einer problematischen Situation muss sich wiederholen und somit *bewähren*, damit sie sich etabliert und vertraut wird. Die erfolgreiche Bewährung ist das einzige Maß für die alltägliche Typisierung. So etabliert sich der Typus „zivile Fahrkartenkontrolleur:in“ ausschließlich im Erfolg des Erkennens und rechtzeitigen Aussteigens. Die Situation ist bewältigbar, das Verhalten bewährt sich, die Erfahrung verliert ihren problematischen Charakter und es ist keine weitere Auslegung nötig:

Ein Typ auf einer gegebenen Anonymitätsstufe ist zur Bewältigung von Situationen, in denen Gegenstände, Personen, Vorgänge auf *gleicher* Anonymitätsstufe bestimmt werden müssen, ausreichend vertraut. (...) Vertrautheit ist also da-

¹²²²Schütz und Luckmann 2017, S. 314.

durch gekennzeichnet, daß neue Erfahrungen mithilfe eines in Vorerfahrungen konstituierten Typs bestimmt werden können und sich diese Bestimmung in der Bewältigung der Situation bewährt. *Schütz und Luckmann 2017, S. 205 f.*

Diese Rückbindung an die Bewährung ist für das folgende Kapitel wesentlich. Denn im negativen Frieden, welchen wir mit Bonacker vorschlugen und der sich passgenau in das Politische zur Sicherung und dem Erhalt der alltäglichen und faktischen Pluralität einpasst, muss sich ja gerade nichts bewähren. Wenn Gewalt das Gründungsmoment des Politischen darstellt und wir den negativen Frieden als Motiv annehmen, stellt sich uns die Frage, was sich eigentlich in all den unterschiedlichen politischen Verhaltensweisen, in gemeinsamen politischen Typen und im politischen Wissen bewährt, das uns miteinander und mit der Welt vertrauter macht. Mit dem Gründungsmoment der Sinnprovinz des Politischen und deren Ziel klar umrissen, stellt sich uns im Folgenden die Frage nach dem Sinn der Sinnprovinz des Politischen, der sich vom gewaltsamen Alltag auf den negativen Frieden hin bewährt. Denn auch wenn wir als kontinental erzogene Philosoph:innen den revolutionären Akt und den lauten Widerstand gegen Ungerechtigkeit im Fokus haben, weist uns Judith Butler zum Abschluss ihres Buchs einer performativen Versammlungstheorie berechtigterweise darauf hin, dass auch subtileres Verhalten wesentlich ist:

Yet in my view, the concerted action that characterizes resistance is sometimes found in the verbal speech act or the heroic fight, but it is also found in those bodily gestures of refusal, silence, movement, and refusal to move that characterize those movements that enact democratic principles of equality and economic principles of interdependency in the very action by which they call for a new way of life that is more radically democratic and more substantially interdependent. *Butler 2018, S. 218*

Ein klarstellender Hinweis ist hier nötig. Im Gründungsmoment politischer Gemeinschaftlichkeit und der Funktion des Politischen ist eine gesellschaftliche Selbsttransformation angelegt. Denn der spezifische Sinn, welcher die unterschiedlichen Gemeinschaften zusammenhält, findet sich nicht schon vor der Demonstration, sondern ist deren Ergebnis. In der Gemeinschaftlichkeit geht es nicht darum, mit welchen fertigen Überzeugungen die Akteur:innen auf die Straße gehen. Wichtig ist, welcher Sinn sich in der Kohabitation während des gemeinsamen Demonstrierens konstituiert. Dabei gibt es nicht ganz unwesentliche Nebeneffekte. Charakteristische Eigenschaften der Beteiligten, interne Hierarchien und Identität produzieren und reproduzieren sich in der Typisierung aufgrund der Wiederholbarkeit.¹²²³ Dies gilt für die Inklusion und Selbst-Typisierungen wie auch für die Exklusion der fremdtypisierten Opposition, wie bei der Polizei, den Gegendemonstrant:innen oder der vermeintlich untätigen Gesellschaft. Glatze, Bomberjacke und Reichsflagge können so während der Querdenker-Demo in der gemeinsamen Bewältigung ihre Bedrohlichkeit verlieren. Oder junge Menschen werden auf den Klimademonstrationen in ihrer politischen

¹²²³Siehe Kapitel *Typik* in Schütz und Luckmann 2017, S. 313–328.

Mündigkeit erfahrbar. Diese normalisierten Eigenschaften informieren in einigen Fällen auch den Prozess der Bewältigung, wie wir mit der Dringlichkeit aufgrund der Heterogenität der Versammelten schon ansprachen. Doch die meisten Merkmale, welche sich in diesen Prozessen sedimentieren, bleiben von den Akteur:innen unreflektiert. Nur im gemeinsamen Abstecken des Bezugsgewebes etabliert sich eine gemeinsame Welt, in der neues Wissen voneinander Platz findet. Wie sich dieses gemeinsame Abstecken verstehen lässt, wie Widerständigkeit und Bewältigung verallgemeinert in Beziehung stehen und was den gemeinsamen Erkenntnisstil auszeichnet, in dem das Abstecken als „Vollzug der Pluralität“ verstanden werden kann, wird in den folgenden Kapiteln geklärt.

4.2 Der Sinn einer Sinnprovinz des Politischen

Bevor wir die vergemeinschaftenden Aspekte politischen Verhaltens aus der Funktion der Sinnprovinz herausarbeiten, wollen wir kurz unsere philosophische Vorarbeit Revue passieren lassen. Rufen wir uns dafür kurz in Erinnerung, wie wir unser Kapitel zur Pluralität abgeschlossen haben. Wir haben das vorthematische Miteinander vor den Unterschieden der einzelnen Akteur:innen mit Hannah Arendt herausgearbeitet. Der Übergang von dieser ontologischen Pluralität des Alltags zum Politischen bestand darin, dass durch die Sichtbarkeit und die Möglichkeit des Redens, Handelns und Urteilens sich die Pluralität in Interaktion vollziehen kann. Hierin hat sich die Einzigartigkeit politischer Akteur:innen angekündigt, welche in ihrem politischen Verhalten eine spezifische Konstellation der Pluralität anstreben. Das Gemeinsame des politischen Verhaltens ist derart gestaltet, dass es die Einzigartigkeit der Akteur:innen nicht nivelliert, sondern zur Geltung bringt. Die Unterschiede der beteiligten sozialen Akteur:innen müssen Einfluss auf die Organisation, die Durchführung und das Ziel politischen Handelns nehmen, da sie Teil des Handlungshorizontes sind. Wir nehmen so im politischen Handeln auch den Standpunkt anderer ein,¹²²⁴ wenn auch in einer besonderen Form, und mitnichten den Standpunkt jedes:jeder Anderen. Dominanz und Gewalt wird im Politischen nicht verhindert, sondern in deren Verteilung verhandelt.

Die *spezifische Form der Interaktion* politischen Verhalten ist das Resultat der Sinnprovinz des Politischen. Selbstverständlich ist diese auch durch ihren Inhalt gekennzeichnet, sie konstituiert einen abgeschlossenen Bereich an Sinnzusammenhängen, sie zeichnet ein kontingenter Habitus aus, das Denken in ihr folgt einer eigenen Logik. All diese Aspekte, welche sich einer kulturhistorischen Betrachtung öffnen, sind „nur“ Folgen der jeweiligen Interaktionsform, in der sich die Pluralität vollzieht. Miteinander an unserer Freiheit teilhaben, in geteilter Sichtbarkeit auftreten, auf die jeweiligen Unterschiede beteiligter Rücksicht nehmen und sich auf etwas Gemeinsames hin verhalten ist die Gemeinsamkeit allen politischen Verhaltens. Doch hierin ist das Politische nicht allein.

Unter die gleiche Beschreibung fällt auch das gemeinsame Grillen, der Teamsport, das

¹²²⁴Barber 2005, S. 194.

gemeinsame Musizieren oder der Lesekreis zur politischen Theorie. Dass unsere Beispiele die Form der Freizeitgestaltung annehmen, ist dabei kein Zufall. Wie der Gegenbegriff der Freizeit schon ankündigt, vermissen ähnliche Interaktionsformen im Alltag die Freiheit der Einzelnen, welche für das Ausdrücken der Einzigartigkeit so zentral ist. Sobald wir uns im Alltag selbst überraschen,¹²²⁵ verlassen wir die natürliche Einstellung als pragmatisches Wirkzentrum der Welt. Um die Funktion der politischen Sinnprovinz weiter einzugrenzen, müssen wir ein Kriterium finden, welches die politische, die alltägliche und die freizeitbezogene Interaktion unterscheiden kann.

Hierin sind uns Ahmed und Fanon zur Hilfe gekommen. Denn der Unterschied innerhalb des politischen Engagements ist in der besonderen Form der Widerständigkeit auszumachen, welche im politischen Verhalten überwunden wird. Emotionen allein, welche uns mit Ahmed für die Widerständigkeit zum Anhalt dienten, können sich in ähnlicher Weise im Teamsport ausdrücken. In der pathischen Nähe, in dem Auf-uns-zu-kommen und An-uns-vorbei-ziehen des Bedrohlichen, im Hass und der Angst, im gemeinsamen Einschreiben und responsiven Abwenden der Scham, in der gemeinsamen Ausrichtung durch den Stolz und der Raumnahme des „Jetzt-erst-Recht“ steht spielend etwas anderes auf dem Spiel. Im Teamsport ist die Sichtbarkeit und die Freiheit des Handelns an den Spielfeldgrenzen und im Reglement sichergestellt. Ebenso verhält es sich im gemeinsamen Musizieren, auf dem Grillabend oder im Lesekreis, wobei *Konventionen des Umgangs* diese Rolle erfüllen. Es ist sich auf eine Widerständigkeit des Zwischenraums geeinigt worden, welche den musizierenden, grillenden etc. Umgang ermöglicht. Politisches Verhalt bezieht sich jedoch auf die Grenzen und das Reglement des öffentlichen Lebens selbst, es hat die Widerstände innerhalb der Pluralität zum Thema, welche diese bedrohen. Politische Interaktion vollzieht sich vor der Teilhabe einer Handlungswiderständigkeit, welche aus der Struktur des Zwischenraums selbst hervorgeht. Es steht die Möglichkeit auf dem Spiel, dass sich unsere Wege kreuzen, sich Interessen überschneiden und Motive aneinander ausrichten können. Vor der Widerständigkeit des *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten*¹²²⁶ erhält die politische Interaktionsform ihr normatives Gewicht.

Greifen wir das politische Selbstverständnis von Hooligans als Beispiel auf, um an einem schweren Beispiel die Stärke unseres Argumentes aufzuzeigen. In den spezifischen Interaktionsformen im Stadion scheinen diese einer qualitativ anderen Widerständigkeit zu begegnen, als es das „unterstützte“ Team tut. Für diese Einstellung muss uns das Wissen, die Einstellung und der Sinn hinter deren Verhalten nicht zugänglich oder nachvollziehbar sein. Aufgrund der gleichen typischen Verhaltensweisen als Referenz ist es möglich, die Ausdrucksgesten und das koordinierte Handeln der Hooligans über das „bloße“ anfeuern des Sportteams nachzuvollziehen. Es handelt sich nicht einfach um ein Ventil für Frustration. Es ist eine bewährte Bewältigung, welche es den Arbeiter:innen erlaubt, die lokale Konkurrenz der Betriebe und die Bedrohung der eigenen Existenzgrundlage, welche diese Situation mit sich bringt, in der Interaktion handhabbar zu werden. Aus der

¹²²⁵Honig 1992, S. 219.

¹²²⁶Arendt 2011, S. 171–180.

„Innenperspektive“ politischer Akteur:innen stellen diese Verhaltensweisen eine legitime Handhabe dar, um mit dem verfeindeten Nachbarort umzugehen. Doch unser phänomenologischer Fokus aufs Verhalten zeigt noch mehr. In der Bewältigung wird nicht nur nicht notwendig etwas überwunden, sie verhindert auch neue problematische Erfahrungen und somit Auslegungsprozesse, die die Einstellung adaptieren könnten. Es handelt sich um eine performative Rekonstitution der spezifischen Sinnprovinz des Politischen.

Hier liegt die hohe Resilienz von politischen Überzeugungen begründet, welche im Selbsterhalt zahlreiche Mechanismen ausbilden, einer solchen Perspektivverschiebung zu begegnen und den Ort des Risses stabilisieren. Dies schließt die institutionalisierten Regulierungssysteme unterschiedlicher Überzeugungen in der Politik mit ein. Eines der erfolgreichsten Mittel findet sich in der Gewaltkonservierung, welche den Erfolg von agonistischen Regierungssysteme wie der direkten oder repräsentativen Demokratie zu erklären vermag. Im demokratische *modus operandi* hin auf einen Kompromiss geht es bei politischen Überzeugungen in Ihrem Ergebnis nicht um alles oder nichts, entweder Gewaltbewältigung oder Selbstauflösung, sondern um ein ausgehandeltes mehr oder weniger an Widerständigkeit. In dieser Grad-Unterscheidung werden neue Ausgangssituationen geschaffen, die neuer Bewältigung bedürfen, die jeweilige Opposition oder Regierung reagiert darauf und stabilisiert sich. Die Erfahrungsweise behält zumindest die affektive Bedrohlichkeit eines Alles oder Nichts, die Opposition/Regierung bleibt Quell unzähliger Bedrohungen des „Ich kann“, da deren Vorschläge aus fehlender Rücksicht oder Böswilligkeit Widerstände erhöht. Hierin scheint ein wesentlicher Aspekt für den Erfolg agonistischer Demokratien begründet zu sein. Ähnliche Resilienzmechanismen finden sich in autokratischen, technokratischen, oligarchischen, kommunistischen wie auch anarchistischen Regulierungsinstanzen. Und sie sind von Hannah Arendt innerhalb totalitärer Regime ausdrücklich beschrieben, welche neue gewaltsame Momente aus dem vermeintlich Inneren herausschälen, um den totalitären Ausnahmezustand umgreifender Politisierung zu rechtfertigen.¹²²⁷ Diese unterschiedlichen Resilienzen sind jedoch vonnöten, damit die Sinnprovinz des Politischen ihre Funktion für den Alltag erfüllen kann.

Am Horizont der Widerständigkeit kündigt sich in doppelter Weise die Rolle an, welche das Politische für den Alltag einnimmt. Wir wollen uns daher unseren Definitionsvorschlag der funktional-kompensatorischen Sinnprovinz aus dem methodischen Teilen der Arbeit in Erinnerung rufen:

¹²²⁷Vgl. hierzu Arendt 2015, S. 1054. Unter der Bewältigung partieller Teilhabe eines politischen Appells wird im nächsten Kapitel noch genauer eingegangen.

Wiederholung: funktional-kompensatorische Sinnprovinz

Methodische Eingrenzung, nach der sich die Konstitution einer Sinnprovinz aus ihrer Funktion herleitet, einer paradigmatischen Erfahrung innerhalb der Lebenswelt zu begegnen, welche in der natürlichen Einstellung des Alltags nicht bewältigt werden kann. Paradigmatisch sind Erfahrungen dann, wenn ihre Allgemeinheit und Wiederholbarkeit auf *dem Menschen grundsätzlich betreffende* Probleme zurückgeführt werden können.

Der Riss im Bezugsgewebe als gewaltsame Widerständigkeit scheint noch sehr abstrakt, um eine paradigmatische Erfahrung so zu beschreiben, dass wir konkrete Situationen an ihr messen können. Angefangen von Arendts Widerstand gegenüber der Reduktion ihrer Person auf das Frau- oder Jüdin-sein, über die zahlreichen politischen Widerfahrnisse, Diskriminierungen und Übergriffe in Ahmeds Werk bis hin zu den Aktivist:innen der Letzten Generation oder den Querdenkenern wollen wir die paradigmatische Erfahrung des Politischen über das Gewaltsame weiter eingrenzen und konturieren. Die vielen unterschiedlichen Formen der Sedimentierung, der politischen Interaktion sowie der Habitualisierung geben Anhaltspunkte für einen gemeinsamen Aspekt deren Stiftung. An welcher Stelle wandelt sich die naive Pluralität als *reines Faktum*¹²²⁸ des Alltags zur konkret vollzogenen Pluralität als politisches Verhalten? Was „an uns“, „vor uns“ und „um uns“ stellt sich uns im Alltag in den Weg, damit es zur problematischen Erfahrung wird und dem Wechsel in die politische Sinnprovinz bedarf? Wie lässt sich der *entziehende und enteignete Sinn*, so wie Michael Staudigl die Gewalterfahrung pointiert auf den Punkt gebracht hat¹²²⁹, in seiner Leiblichkeit auch an den einzelnen Phänomenen beschreibend einholen?

4.2.1 Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung

Es stellt sich uns die Frage nach der Unterscheidung zwischen dem *privaten* Gewaltsamen und dem *politischen* Gewaltsamen in der Erfahrung. Als gewaltsam Problematisches erscheinen beide in ihrer Rolle für die Sinnstiftung als etwas, welches einer Bewältigung bedarf. Es ist in seinem Auffallen, Einbrechen und Entziehen eine Form der *Fremdheit*, welche das gewohnte Leben und Handeln ins Stocken geraten lässt. In der Fremdheit und der Notwendigkeit der Bewältigung lässt sich in eine besondere Form des Antwortverhaltens aufzeigen. Politische Bewältigung lässt sich nur in der Form der okkasionellen Anzeige denken, welches wir im Zuge unserer Untersuchung zur Pluralität im Werk von Husserl schon verdeutlicht haben.¹²³⁰ Es handelt sich um ein verbindendes Verhältnis von etwas Fremden zu mir, welches mit Husserl im Personalpronomen *Ich* gefasst ist: „Ich leide unter

¹²²⁸ Arendt 2011, S. 14.

¹²²⁹ Staudigl 2015, S. 163.

¹²³⁰ Hua XIX.2, S. 82 ff.

Diesem“, „Ich brauche Jenes“, „Ich werde im Folgendem bevorzugt/benachteiligt“.

Die drei Beispiele scheinen gute Kandidaten für eine politische Aussage zu sein. In ihnen wird eine Form der Widerständigkeit thematisch, welche einen Bezug zum Selbst hat. Zudem lässt sich eine Form der Verminderung des „ich kann“ zuweisen, was ein wesentlicher Aspekt verletzender Erfahrungen darstellt. *Wichtig bei unserem Umweg über die okkasionelle Anzeige ist jedoch, dass auch eine geringere Widerständigkeit einen Kontrast aufzeigt, welcher die erhöhte Widerständigkeit anderer offenbart.* In der privilegierten Behandlung erscheinen andere als diskriminiert, solange dem Privileg keine Begründung zur Seite steht. Dies schließt zukünftige und zurückliegende Generationen mit ein. Nun lässt das Personalpronomen Ich, welches Husserl zur Verdeutlichung der okkasionellen Anzeige anführt, noch keinen Aspekt der Teilhabe durchscheinen. Was in der okkasionellen Anzeige hier als Angezeigtes thematisch wird, bleibt ausschließlich auf das persönliche Selbst des:der Anzeigenden gerichtet. Der Grund des Leidens, der Bedarf an Bewältigung oder die mögliche Legitimität der Bevorzugung und Benachteiligung bleibt auf die persönliche Disposition bezogen und macht ausschließlich den persönlichen Handlungsraum zum Thema. In der okkasionellen Anzeige gewaltsamer Widerständigkeit wird ein singuläres Einbringen ins Bezugsgewebe thematisch. Der *vereinzelten* Person erscheint hier etwas Politisches, ohne dass es einen Sinnprovinzwechsel motiviert. Innerhalb der Erfahrung konstituiert sich kein „dauerhafter“ Riss.

Das Kippmoment, an dem die drei beispielhaften Aussagen des Leids, des Bedarfs und der Bevor- und Benachteiligung in das Politische überzuschwappen drohen, ist im gleichzeitigen *Ausdruck der Teilhabe* gefunden. Jedoch können wir hier nicht einfach das plurale „wir“ zur Umformulierung nutzen. Dies wäre bei der Frage nach politischer Vergemeinschaftung überdeterminiert, da sich in ihm ebenso die erfolgreiche Vergemeinschaftung ausdrückt.¹²³¹ Alternativ kann der Aspekt der Teilhabe auch mittels einer näheren Bestimmung des Pronomens Ich auftauchen. Dabei stellen soziale Akteur:innen sich in ihrer Typik vor. Als Aussagen lässt sich dies in einer Umformulierung mithilfe von *als* oder *aufgrund* ausdrücken: „Ich *als* Jene leide unter Diesem“, „Ich *als* Diese brauche Jenes“, „Ich werde im Folgenden *aufgrund* Diesem und Jenem bevorzugt/benachteiligt“. Diese Form der ausgedrückten Selbst-Typik stellt die singuläre Aussage von dem dar, was auf Demonstrationen und politischen Veranstaltungen als erfolgreiche performativ-politische Vergemeinschaftung im „Wir“ umformuliert wird, wir Antifaschist:innen, wir 99%, wir Volk (sic!).

Doch auch hier lassen sich noch Varianten der Aussage denken, welche als etwas Unpolitisches erscheinen. Nehmen wir die politische Aussage der Klimaaktivist:innen, welche eindeutig als politisch identifizierbar ist, und kontrastieren sie mit einer anderen weltumgreifenden Bedrohung. „Ich *als* ‚Mensch auf der Erde‘ leide unter ‚der zukünftigen Unbewohnbarkeit des Planeten‘ aufgrund von ...“ hat nicht notwendig einen politischen

¹²³¹Wir können eine ähnliche Situation in der phänomenologischen Analyse politischer Emotionen und Affekte nachzeichnen. Siehe Slaby und Bens 2019 und Szanto und Slaby 2020. Hier ist die politische Gemeinschaft Teil des Horizontes als *background focus*, den wir in der Konstitution ja nachzuvollziehen versuchen.

Charakter, wenn der Grund für das Leiden ein auf die Erde rasender Meteorit ist. Dies steht im Kontrast zur menschengemachten Klimakrise, innerhalb der sie eindeutig als politische Aussage verstanden wird. Eine erste Vermutung für den Unterschied liegt in der Quelle der Bedrohung. Denn der Meteorit hat zwar etwas Verletzendes, doch er geht nicht aus dem Bezugsgewebe hervor, ist nicht Produkt des „Zwischenraums menschlichen Handelns“.

Doch auch hier ist Vorsicht geboten. Selbst Meteoriten können vor dem Horizont des Politischen erscheinen. Der Unterschied zwischen der Situation im Film *Melancholia* (2011), in dem auf unterschiedliche persönliche Weise mit einem Himmelskörper auf Konfrontationskurs mit der Erde umgegangen wird, und dem Klassiker *Armageddon* (1998), in dem Bruce Willis, Billy Bob Thornton und Ben Affleck diesen mit einem nuklearen Sprengkörper im Anschluss einer Meteoriten-Bohraktion begegnen, macht dies augenscheinlich. Erstere begegnen ihm persönlich, zweitere politisch. Was in unserer Formulierung der Teilhabe häufig implizit ist und hier explizit wird, ist die besondere Form der Bewältigung, welche aus der Teilhabe hervorgeht. Nicht nur die Quelle der Widerständigkeit, sondern auch *der Anspruch an die Bewältigung der Widerständigkeit muss aus dem Bezugsgewebe hervorgehen, damit diese in die politische Sinnprovinz mündet*. Mit Judith Shklar lässt sich diese Bewältigbarkeit pointiert auf den Punkt bringen.

Sie stellt unterschiedliche Situationen zwischen Unglück und Unrecht gegenüber und analysiert beteiligte Affekte wie Scham und Schuld, aber auch soziale Mechanismen wie *scapegoating* oder Formen der Ideologisierung. Neben Umweltkatastrophen weist sie an der feministischen Bewegung den Kipppunkt zum politischen deutlich nach. Shklar macht deutlich, dass die Verpflichtung zur Reproduktions- und *Care*-Arbeit historisch als gesellschaftliches Unglück von Frauen erschien. Die Rollenverteilung in der Gesellschaft wurde auf den „unveränderbaren Fakt“ der Reproduktionsfunktion zurückgeführt, wobei das Verhalten des Gebärens und Erziehens an diese Funktion geknüpft ist. Mit der technischen Erleichterung der Geburt aufgrund von Schmerzmitteln und Operationen wie dem Kaiserschnitt und dem wachsenden Selbstverständnis für die Aufteilung der Erziehung ändert sich der affektive Horizont, vor dem die Situation erscheint: „Once an expectation of change for the better has been created by a possible way out of a natural misfortune, it becomes unjust to disappoint the hopes of the victims. Their sense of injustice will be aroused and rightly so.“¹²³² Der Unterschied zwischen Unglück und Unrecht erscheint vor dem, was *als veränderbar* erwartet werden kann. Dies zeigt sich deutlich an der Perspektivverschiebung. Noch sind wir technisch nicht in der Lage, die komplette Geburt von gebärfähigen Menschen zu entkoppeln, was dazu führt, dass Gebären-Können einseitig als Glück oder Unglück erscheint. Die Frage der ungleich-verteilten Erziehungsarbeit hingegen begegnet uns deutlich als Unrecht aufgrund unserer Erwartung, dass es zum Besseren verändert werden kann. Die Grenzen sind, so ließe sich mit Waldenfels sagen, nicht in der Abgrenzung dieses von jenem gezogen. Viel mehr vollzieht sich das Denken und Handeln in Grenzen,

¹²³²Shklar 1990, S. 66.

bevor der Gegenstand thematisch werden kann.¹²³³ Hier lässt sich auch die Unterscheidung der Katastrophenfilme aufnehmen. In *Melancholia* wird etwas als unveränderbares Unglück angesehen, was in *Armageddon* als *durch den Menschen veränderbar* erscheint.

Wir kommen nicht umhin, die besondere Rolle unseres Arbeitsmaterials hervorzuheben, der Versammlungen im öffentlichen Raum. Denn in dem expressiven Akt des Zusammenkommens ist die Bewältigung im „Hier stehen Wir“ schon gefasst, selbst dann, wenn die Teilhabe der Widerständigkeit sich vielleicht kaum erst unter den Mitakteur:innen konstituiert hat.¹²³⁴ Der direkten Bedrohung, oder subtileren Formen teilhabender Widerständigkeit, muss eine Aufforderung gemeinsamer Bewältigung innewohnen, damit sie als veränderbar und so als Objekt politischer Bewältigung erscheint. Das, worum es in der Bewältigung geht, muss zu etwas Gemeinsamen im Umgang werden, damit das Widerfahrnis sich als politisches Verhalten entfalten kann. In Einsamkeit, jeder auf seiner Weise mit dem Untergang der Welt umgehend, kann sicherlich religiös-existenziellen Charakter der Gemeinschaftlichkeit innehaben. Doch politische Gemeinschaftlichkeit macht einen Anspruch auf Veränderung hörbar. Dabei kommt es nicht auf einen konkreten Plan dafür an, auch die Crew in *Armageddon* hat sich nicht mit einer schon fertigen Lösung an die Bewältigung gemacht, und die wenigsten Protestbewegungen einigen sich vorher auf die Bewältigung von dem, was als etwas Politisches erscheint. Es ist der Appell gemeinsamer Bewältigung, welcher dem politischen Widerfahrnis innewohnt und der die paradigmatische politische Erfahrung auszeichnet. Darin gründet die Bereitschaft der Kollaboration, welche sich in der Veränderbarkeit der Widerständigkeit bereits ankündigt. Der Unterschied zwischen Unglück und Unrecht ist darin gefasst, ob sich der verletzende Widerstand in dem „natürlichen“ Wesen der Dinge verortet oder im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, das sich zwischen den Menschen abspielt.

Nun drängt sich hier ein nicht ganz unproblematisches politisches Phänomen auf, welches sich unserer Bestimmung zu widersetzen scheint. Denn gerade im Kontext von Amokläufen und Attentaten wird häufig von sogenannten Einzeltäter:innen gesprochen. Wenn es sich um persönliche Rache handelt, wie es zum Beispiel manche Berichterstattungen zu *school shootings* nahelegen, handelt es sich bei dem Phänomen selbst zwar um ein politisches Problem, die Einstellung des:der Attentäter:in ist aber kaum als politische Einstellung einzuschätzen.^a In vielen Fällen handelt es sich hingegen unter Berücksichtigung der Orte der Radikalisierung, der Bekenner:innen-Schreiben und der Wahl des Ziels eindeutig um politisches Verhalten. Was unserem Vorschlag zu widersprechen scheint, ist, dass sich schwer von einer gemeinsamen Bewältigung oder eines koordinierten Engagements sprechen lässt. Dieses Thema allein ist eine Arbeit dieses Ausmaßes wert, von daher soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, es umgreifen zu wollen. Besonders die Voraussetzungen

¹²³³Waldenfels 2008, S. 267 f.

¹²³⁴Butler 2018, S. 25.

innerhalb der Biografie und die psychologische Disposition, welche eine derartige Gewalttat voraussetzen scheint, entzieht sich unseres methodischen Zugriffs. Unter Vorbehalt selektiver Thematisierung können wir hier bei den Fällen, zu denen wir etwas zu sagen haben, von einer sehr spezifischen Form von *einseitiger Vergemeinschaftung* sprechen. Sollte „im Namen“ oder „im Sinne“ einer Gruppe gehandelt werden, können wir uns zumindest an einer Annäherung an die hier vorgestellte Charakterisierung des politischen Verhaltens als gemeinsame Bewältigung versuchen, jedoch ohne philosophische Gewähr. So versteht sich der Rechtsterrorist und Mörder Anders Behring Breivik^b nicht als Einzeltäter, sondern als Einzelkämpfer innerhalb der Armee der *Knight Templar*. Er ist zur Einzeltat gedrängt, da seine „norwegischen Kameraden“ gerade damit beschäftigt sind zu heiraten.^c Als Vollzug der Pluralität lässt sich so auch Breiviks Verhalten als politisches Verhalten einschätzen, da „die Unterschiede der beteiligten sozialen Akteur:innen als Kriterium für die Durchführung“ erscheinen. Zu denken wäre an ausgezeichnetes Vermögen, als besonders mutig oder mit starkem Durchsetzungswillen, oder aus umgekehrter Herkunft vor einer geringen Selbsteinschätzung, welche mögliche Folgen wie die Selbstgefährdung, den Selbstmord oder den folgenden Ausschluss aus der Gesellschaft in einem Gefängnis als unerheblich ausweist. Beide Varianten lassen die Tat als Form der Kollaboration auf etwas Gemeinsames hin erscheinen, in der der:die Attentäter:in das Unvermögen der Teilhabenden mithilfe der Radikalität des eigenen Verhaltens kompensiert. Im vereinzelt Umgang des Terroranschlages oder des Attentates erscheint der Widerstand als Riss im Bezugsgewebe, der aus dem Bezugsgewebe heraus bewältigt wird. Auch wenn der Appell nur vom vereinzelt Terroristen aufgenommen wird, wird er als „Appell an uns“ in seiner Räumlichkeit erfahren.

^aHier handelt es sich, eines Handbuches des FBI zu Folge, jedoch um eine falsche Annahme innerhalb der Berichterstattung. Die Emotionen, welcher einer Bedrohung zugrunde liegen, sind vielfältig und verweisen ebenso auf gesellschaftliche Ursprünge und Ziele, wobei zumindest einigen der hier dargestellten eine unpolitische Einstellung zugeschrieben werden kann. Im Bericht explizit genannt sind Liebe, Hass, Angst, Wut oder der Wunsch nach Aufmerksamkeit, Rache, Aufgeregtheit oder Anerkennung. Vgl. O'Toole 2000, S. 4, 6.

^bHier einen besonderen Dank an Lukas Fischer und seinem Vortrag in Wien Anfang 2024, welcher mich auf die Auseinandersetzung Theweleits mit Breivik aufmerksam gemacht hat.

^cSiehe *Theorie 1. Oslo 2012. Tempelritter & Hochverrat* in Theweleit 2015.

Diese *Transformation teilhabender Gewalt in den Appell gemeinsamer Bewältigung* ist das Kernelement dafür, dass wir das Kapitel mit dem koordinierten Engagement überschrieben haben. Dies reicht von der Benennung eines Widerstandes oder der Widerständigkeit selbst, bis hin zu proaktiven Formen der Bewältigung. Eine Übersicht über alle möglichen Variationen, wie sich der Appell im sozialen Raum ausbreitet und wer in diesem mit angesprochen wird, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. An zwei Varianten wollen wir jedoch zeigen, wie das Gemeinsame vor dem Horizont der Teilhabe erscheint und welchen weiteren Aspekt wir der paradigmatischen politischen Erfahrung zur Seite stellen müssen, um Vergemeinschaftungsprozesse im Konkreten vollumfänglich nachzuvoll-

ziehen. Zum einen stehen hier Momente *partieller Teilhabe* hin auf das Gemeinsame zur Diskussion – etwa dann, wenn nicht alle Betroffenen den Appell zu teilen scheinen. Zum anderen geraten Tendenzen der *Universalisierung und Übertragung der Teilhabe* in den Blick, die den Appell koordinierten Engagements ausweitet. Erstere kündigen an, wie die paradigmatische Erfahrung in weitere politische Verhaltensweisen münden kann, wobei die Universalisierung ein wichtiges Entstehungsmoment neuen politischen Sinns markiert.

Beginnen wir mit der *partiellen Teilhabe* in spürbarer Nähe zu Ahmeds Thematisierung der *aryan nation* und der Migrations-Rhetorik Großbritanniens mit rassistisch, nationalistisch und ideologisch unterlegter politischer Widerständigkeit. Die Teilhabe findet sich bei Ahmed in der Zugehörigkeit zur britischen Nation,¹²³⁵ im anderen Fall in der Zugehörigkeit zur vermeintlichen „weißen Rasse“(sic!).¹²³⁶ Aufgrund dieser weitreichenden Teilhabe, welche der Widerständigkeit zugrunde zu liegen scheint, verschwindet die problematische Erfahrung nicht, wenn sich die „richtigen Umgangsformen“ der Bewältigung nur bei einem Teil der „Betroffenen“ wiederfindet. Wenn etwas als Bedrohung für alle Weißen oder alle Briten erscheint, aber nur von einem Teil dieser ernst genommen wird, bleibt die Teilhabe partiell. Erfolgreiche Vergemeinschaftung für die, die das Gemeinsame teilen, ist zwar in den jeweiligen Protesten und innerhalb der Organisationen evident, doch ist damit der Appell nicht erfüllt, der das „Problem“ als etwas Politisches offenbart. Doch hier müssen wir mit unserem Motiv politischer Vergemeinschaftung vorsichtig sein. Denn das Ziel politischen Engagements ist nicht der gemeinsame Appell „an sich“, es ist nicht die Vergemeinschaftung unabhängig von dem, was sich im Widerfahrnis zeigt. Vielmehr wird die partielle Teilhabe zu einem eigenen, nachgelagerten gewaltsamen Widerstand, der einen eigenen Ort im Bezugsgewebe markiert. Die Gutmenschen und Schlafschafe, aber auch die Sozialchauvinist:innen und Trotzlist:innen markieren einen eigenen Riss im Bezugsgewebe, was sich aus dem Appell gemeinsamer Bewältigung verstehen lässt.

Hier zeigt sich die Gefahr, welche aus einer neutralen Position ebenso hervorgeht wie aus einer eingeschränkten Sichtbarkeit. In beiden Fällen handelt es sich um komplexe Phänomene in demokratischen Gesellschaften, welche Butlers Auseinandersetzung mit den performativen Elementen in Versammlungen und Zusammenkünften motivierte.¹²³⁷

Denn indem ich in der Teilhabe der Widerständigkeit inkludiert bin und so die Nähe im gemeinsamen Handlungsraum impliziert ist, wird mir als Mitmenschen selbstverständlich auch die Teilhabe der Bewältigung zugeschrieben, solange mein Verhalten für die Bewältigung selbst nicht problematisch wird.¹²³⁸ Solange nicht vom Gegenteil überzeugt, steckt in jedem:jeder Britin ein:e stille:r Kritiker:in der Migration, in jedem:jeder Weißen ein:e

¹²³⁵ Ahmed 2014, S. 1–12, 75–80, 134 ff.

¹²³⁶ Ebd., S. 42–61.

¹²³⁷ Butler 2018.

¹²³⁸ Siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 354: „Aber auch typische Auslegungsmodelle für das Problematische werden übernommen. So sind neben den typischen Bestimmungen des Problematischen auch die typischen Lösungen für Probleme und typische Bedingungen, unter denen ein Problem als gelöst betrachtet werden kann, sozial abgeleitet. (...) In sozialen Beziehungen werden solche Ähnlichkeiten (des Relevanzsystems) vorausgesetzt, sozusagen bis auf Widerruf, und bilden die Grundlage für intersubjektive Verständigung, für adäquate Auslegungen des Verhaltens von Mitmenschen usw.“

stille:r Rassist:in. Sollte die Koordination jedoch abgewiesen oder gar Gegenmaßnahmen ergriffen werden, steht die *Teilhabe der Widerständigkeit* selbst infrage. Zwei wichtige Varianten der Kompensation partieller Teilhabe können wir beobachten, welche in einem derartigen politischen Widerfahrnis auftauchen. Sie sind hier unter der paradigmatischen Erfahrung erfasst, da diese über Nationalist:innen und Rassist:innen hinausgehen und ausgezeichnete Situationen anzeigt, in denen politische Vergemeinschaftung auf dem Spiel steht.

Eine mögliche Antwort auf partielle Teilhabe von Gewalterfahrungen zeigt sich in der *Ausgrenzung*. Die Mitmenschen, welche der Teilhabe entsprechen, aber nicht das appellativ Gemeinsame teilen, können hier zum Teil der Bedrohung stilisiert werden. Im Falle der Migration ist in Deutschland das Wort „Gutmensch“ wieder einmal zum abgrenzenden Schimpfwort avanciert, welches die Mitmenschen ausgeschlossen hat, die sich bei dem unsagbaren Leid im Verlauf des syrischen Bürgerkrieges gegen eine restriktive Migrationspolitik aussprachen. In ihrer Fürsprache für den Schutz Flüchtender verstärken sie die Widerständigkeit aus Sicht der Nationalist:innen, welche mit restriktiven Maßnahmen auf die Flüchtlingsbewegung antworten wollen. Als verklarte Träumer:in, welche die Bedrohung einladen und begrüßen, werden die „Gutmenschen“ zum Teil der gewaltsamen Bedrohung. Die privat organisierte Begrüßung und Erstversorgung hat hierbei besonderen Frust unter fremdenfeindlichen Nationalist:innen ausgelöst, da die Fremdfeindlichkeit und Grenzziehung im Erstkontakt durch die „Gutmenschen“ unterwandert wurde. Erst im Ausschluss aus der Gemeinschaft derer, welche im „Wir sind das Volk“ zu sprechen kommen, ist die Transformation hin zu etwas Gemeinsamen „erfolgreich“. Der politische Umgang als „Gemeinsam-Angesprochenen“ ist abgesichert, es bedarf mit dem restriktiven Volksbegriff im Alltag keines politischen Verhaltens, welches die Mitmenschen zu überzeugen versucht, sondern nur den „alltäglichen“ Habitus der Fremdenfeindlichkeit. Auch wenn damit in Widerfahrnis das fremdenfeindliche Verhalten zur Anwendung kommt, in denen „Gutmenschen“ beteiligt sind, wird die „innere Logik“ nicht mehr angewandt. In expliziter Ausgrenzung ist die partielle Teilhabe bewältigt. Die Sinnprovinz des Politischen kann als Schlussinstanz die paradigmatische Erfahrung vermeintlicher Migrationsbedrohung und die fehlende Teilhabe unter den vermeintlich Bedrohten bewältigen, ohne dass die natürliche Einstellung des Alltags verlassen werden muss.

Die Teilhabe kann aber ebenso immer weiter spezifiziert oder ausgeweitet werden, um den Bedarf an politischem Verhalten wach zu halten. Zu denken ist hier an die elaborierten Mechanismen innerhalb totalitärer Regime bei Arendt, welche immer neue Feinde im Inneren als *objektive Gegner* ausmachen mussten, um das politisierte Leben als Leben im Ausnahmezustand zu rechtfertigen.¹²³⁹ Aber auch der Schutz der Mitbürger:innen im Ausland als Grund für militärische Intervention fällt hierunter, oder die – meist auffällig selektive – Ausweitung der Menschen, die es verdient haben, in Freiheit, Sicherheit und im Regierungssystem der Demokratie zu leben und denen so mit Militär beigestanden werden

¹²³⁹ Arendt 2015, S. 1054.

muss. Ebenso die Versuche zahlloser Hilfsorganisationen fallen hierunter, welche das Leid unsichtbarer Menschen ins Licht rücken und uns nahelegen, diese als Teil der Gemeinschaft zu verstehen. Hier wird die partielle Teilhabe provoziert, damit politisches Verhalten und die politische Einstellung gegenüber einer Situation ermöglicht und gerechtfertigt werden kann. Der demokratische Prozess stellt eine Spezifizierung dar, innerhalb dessen gemeinsame Bedrohungslagen im Grade, dem Anspruch und der Weise der Bewältigung differenziert werden. So ermöglicht demokratische Meinungsfindung den Erhalt politischer Gemeinschaften innerhalb des Prozesses der Meinungsfindung, mit der nicht unwesentlichen Gefahr, in der Selbstreferenzialität den Ausgangspunkt alltäglichen Lebens aus dem Auge zu verlieren.

In der *Universalisierung und Übertragung der Teilhabe* verkehrt sich das Verhältnis. Ein gewaltsamer Widerstand, welcher vorher als persönlich oder begrenzt angesehen wurde, erscheint vor seiner potenziellen Teilhabe, da er nicht mehr auf mich als Person oder uns als Kleingruppe abzielt, sondern auf einen Aspekt, den ich mit anderen Akteur:innen generell teile. Hier ist der politische Eigenwert gefasst, welchen Butler der Versammlung zuspricht. Im Akt, als Gruppe seine Existenz performativ einzuholen, Platz einzufordern und leibliche Ausgesetztheit zu riskieren, steckt selbst eine politische Forderung, deren effektives Ergebnis eine Universalisierung und Übertragung der Teilhabe dieser Ausgesetztheit darstellt.¹²⁴⁰ In der Erfahrungsweise des Selbst als „unter-einen-Typus-fallend“ und der Widerständigkeit als „auf-den-Typus-abzielend“ öffnet sich die politische Sinnprovinz im Aufreißen des Bezugsgewebes selbst. Ich trete, an Arendt anschließend, perspektivisch in die Öffentlichkeit, in der die Pluralität zur Debatte stehen muss, welche in der natürlichen Einstellung begrenzt oder bedroht ist.

Die Menge an Beispielen ist so groß, wie es Momente der gesellschaftlich-politischen Veränderungen gibt. Politisierung und Radikalisierung innerhalb von Subkulturen speist sich aus dieser Erfahrung der Übertragung. Die Lesenden sind hier gerne selbst aufgefordert, das politische Selbstverständnis auf eine derartige Form der Übertragung an teilhabender Widerständigkeit abzuklopfen. Die Erfahrung ist so grundsätzlich, dass sie als paradigmatische Erfahrung schon im Kindesalter gezeigt werden kann. Gemeint ist das Widerfahrnis des Kindes, welches seine Rolle als Kind innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie gegenüber den Eltern realisiert. Auch wenn das Beispiel auf den ersten Blick als eine Variation des bockigen Kindes erscheint, werden hier früh Grundlagen in der Erziehung gelegt, wie Menschen das Politische und die gesellschaftliche Aufteilung verstehen lernen.

Nehmen wir den Frust des Kindes, welches sich der restriktiven Bettzeit entgegenstellt. Im „Warum muss ich denn schon ins Bett?!“ drückt sich eine ausschließlich persönliche Widerständigkeit aus, inklusive eines ersten Versuchs der Bewältigung im Diskurs. Sollte sich das Gespräch in eine Weise entfalten, in der die Beziehung zwischen Eltern und Kindern zum Thema wird, kann sich die Aussage wesentlich verändern. Wir beschreiben hier ein ähnliches Kippmoment, welches mit der okkasionellen Anzeige und der Formulierung

¹²⁴⁰Butler 2018, S. 18.

mithilfe eines „als“ oder „aufgrund“ schon gefasst wurde, nur das hier in der Frage die Bewältigung schon explizit wird. Denn sagt das Kind „Warum müssen Kinder ins Bett, wenn Eltern das sagen?!“, dann wird die Teilhabe der Widerständigkeit auf alle Kinder mit Eltern übertragen. Auch wenn die Frage naiv erscheint, fällt es schwer, sie nicht als Problematisierung des Zwischenraumes menschlichen Handelns zu verstehen. Im „Warum dürft ihr, was wir nicht dürfen?“ steht die Pluralität auf dem Prüfstand.¹²⁴¹ Der Kontrast kommt hier als Widerständigkeit selbst zum Vorschein, welcher zwischen den Typus Kind gegenüber dem Typus Eltern aufklafft. Grund für diese Realisation ist der entzogene Sinn des „wach-bleiben-Könnens“, welches sich dem Kind als etwas Gewaltsames offenbart. Dem Kind erscheint die Situation in einer spezifischen Teilhabe, welche denn Appell der Bewältigung hin zu einem alternativen Bezugsgewebe herausfordert. Indem das Kind die vorgeschriebene Bettzeit in seiner Teilhabe mit anderen Kindern universalisiert und so den Ort im Bezugsgewebe markiert, macht es den Zwischenraum menschlichen Handelns und die mangelnde Selbstentfaltung in der bestehenden Pluralität zum Thema.

Das Beispiel macht einen weiteren wesentlichen Punkt deutlich. Wie schon beim Religiösen bedarf es auch beim Politischen keiner „fertigen“ Gesellschaft und ein Verständnis von dieser. Neben dem Faktum der Pluralität, dass also Menschen nebeneinander die Welt bevölkern,¹²⁴² müssen nur drei Vermögen vorausgesetzt werden, welche unabhängig vom spezifischen Sein der Welt in politische Erfahrungen münden. Die Welt muss als widerständig in Erscheinung treten können, ich muss mich zu anderen innerhalb eines gemeinsamen Handlungsraumes verhalten können und ich muss basale Abstraktionsfähigkeiten zur Wissensgenese besitzen, damit die „Typisierung“ der Mitmenschen wie auch meine eigene Typisierung möglich wird. *Das Politische* bedarf minimal dieser drei Vermögen im Moment des Zusammenkommens. Trotz der methodischen Komplexität der Phänomenologie, welche uns zu dieser Einsicht geführt hat, sollten die meisten Philosoph:innen in der Lage sein, sich diese Vermögen des Menschen abzurufen, auch wenn die genaue Form, Grundlage und der Ursprung der jeweiligen Vermögen sicherlich heiß diskutiert bleibt.

Doch auch die Rahmenbedingungen der paradigmatischen Erfahrungen dürfen hier nicht unterschlagen werden. Als grundlegende Merkmale des politischen Verhaltens im Sinne Arendts steht die eigene *Freiheit* sowie die der Mitakteur:innen, welche in gegenseitiger *Sichtbarkeit* zugänglich wird. Im politischen Handlungsentwurf wird auf die *Unterschiede* der Mitakteur:innen Rücksicht genommen, welche sich aus deren *Einzigartigkeit* ergibt. In dieser Rücksichtnahme ist das Ziel des Verhaltens etwas *Gemeinsames*. Hier setzt Butlers Kritik an Arendt an, da dieser Begegnungsraum selbst politisch erkämpft werden muss.¹²⁴³ Mit Bezug auf Schütz und Ahmed haben wir für die paradigmatische Erfahrung, welche dieses Verhalten begründet, eine initiale Widerständigkeit ausmachen können, die als

¹²⁴¹ Auch die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Aktualität, welche in der kollektiven Scham bei Ahmed ihren Ausdruck fand, zeugt von einem derartigen *Kontrast* hin zur politischen Bewältigung. Vgl. Ahmed 2014, S. 101–121.

¹²⁴² Arendt 2011, S. 14 f.

¹²⁴³ Butler 2018, S. 72–80.

Riss im Bezugsgewebe einen spezifischen Typus betrifft. Das gewaltsame Moment der Widerständigkeit folgt aus deren Veränderbarkeit. Im Widerfahrnis muss der Anspruch an gemeinsame Bewältigung ein Teil der Erfahrung sein, es handelt sich um eine Form der Anrufung, um einen Appell. Die paradigmatische Erfahrung zielt in ihrer Selbstüberwindung auf das Bezugsgewebe selbst. Die Subjekte der Bewältigung sind demnach nicht vereinzelte, nebeneinander handelnde soziale Akteur:innen. Wir erfahren intrinsisch in der Anrufung die Mitmenschen und Zeitgenoss:innen als mit-angesprochen, in der Teilhabe am Bezugsgewebe diese als auf das Gleiche abzielend. Vor dem Horizont unseres Wissensbestandes zeigt sich das Politische wie ein brennendes Haus oder eine Explosion, ihm ist ein gemeinsamer „Aufforderungscharakter“ eingeschrieben, welcher kein nicht-verhalten möglich macht. Der:die soziale Akteur:in erfährt sich als „nur“ mit-angesprochen, das Erfahrungssubjekt breitet sich auf all die Akteur:innen aus, welche von dem normativen Anspruch als mitbetroffen erscheinen, die einer Gewalterfahrung implizit ist.¹²⁴⁴ Sicherlich kann eine politische Analyse kapitalistischer Ausbeutung oder die Auseinandersetzung mit den Folgen des menschengemachten Klimawandels helfen, die Flammen hinter dem Fenster zu erkennen, politisch wird die Erfahrung jedoch erst dann, wenn wir uns zum Löschen oder Anfachen aufgefordert fühlen.

Auf Grundlage des appellativen Charakters und der Rahmenbedingungen kann ein erster Vorschlag zur Funktion der Sinnprovinz des Politischen skizziert werden. In der alltäglichen Einstellung sind wir Fluchtpunkt und Urheber des Handelns, Sprechens und Urteilens, wir sind der Nullpunkt der Orientierung und verhalten uns informiert durch die Planhierarchie des *first things first*.¹²⁴⁵ Nun können sich in dieser Einstellung Widerfahrnisse entfalten, welche nicht nur auf mich als vereinzelte Person gerichtet sind, sondern auf mich am Ort des Bezugsgewebes, welchen ich mit anderen sozialen Akteur:innen teile. Die Teilhabe kann in Typisierung münden und mit den wiederholbaren Aspekten der Betroffenen besetzt werden. Dem wird die alltägliche Einstellung nur bedingt gerecht, nichtsdestotrotz können sich persönliche Umgangsformen zur Bewältigung anbieten. Selbst invasive Zustände der Gewalt wie die Unfreiheit oder der Kriegszustand werden hinten angestellt, solange Akteur:innen keine Aussicht auf Bewältigung haben oder persönlicher Schutz und Verpflegung dringlicher erscheinen. Hier erscheint die Widerständigkeit unveränderlich. Die Auslegung und Bewältigung wird dann abgebrochen oder aufgeschoben, was den Horizont des Rechts und der Ordnung auszusetzen vermag und als „inneres Außen“ in einen dauerhaften Ausnahmezustand münden kann.¹²⁴⁶ Die konkreten Grenzen und Bedingungen, wann der Aufforderungscharakter gemeinsamer Bewältigung in die politische Sinnprovinz mündet,

¹²⁴⁴Delhom 2019.

¹²⁴⁵Schütz 1945, S. 540.

¹²⁴⁶Die Gegenüberstellung von alltäglicher Ordnung und herausgehobenem Ausnahmezustand geht auf Giorgio Agamben zurück. Siehe hierzu u. a. Agamben 2002, S. 27, 48. Als Zersetzen und Aussetzen des Bezugsgewebes wird die eigene existenzielle Verortung erfahrungsbestimmend, was den Wechsel in den religiösen Erkenntnisstil eher nahelegt als das koordinierte Engagement des Politischen. Die Kritik Butlers an Arendt, dass das Erkämpfen des politischen Zustandes selbst politisch ist, trifft auch Agambens Konzeption, siehe Butler 2018, S. 79 f.

variieren von Situation zu Situation und Person zu Person. Doch der Appell bleibt der gleiche: Die Wiederherstellung des gemeinsamen „Ich kann“ als Rekonstitution des Bezugsgewebes, welches aufgrund des *Faktums der Pluralität* unumgänglich ist.¹²⁴⁷ Damit rücken wir näher an das, was Sophie Loidolt mit einem fundamentalen Sinnraum festhielt.¹²⁴⁸ Die Fundamentalität speist sich jedoch nicht direkt aus dem Vermögen des Sprechens, Handelns und Urteilens, sondern fußt auf der fundamentalen Realität der alltäglichen Lebenswelt, und genauer noch dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, welches der Lebenswelt eingeschrieben oder eher aufgepfropft ist. Paradigmatische Erfahrungen einer appellativen Rekonstitution aufgrund gewaltsamer Einschränkung erscheinen innerhalb der Lebenswelt, ihnen kann in alltäglicher Einstellung nicht begegnet werden und sie sind in ihrer Allgemeinheit und Wiederholbarkeit an ein *den Menschen betreffendes Problem* gebunden.

Die paradigmatische Erfahrung des Politischen ausgemacht, können die Wirkzusammenhänge der Sinnprovinz des Politischen zurück zum Alltag herausgestellt werden. Für diese besondere Form alltäglichen Handelns, welche sich nur aus deren Habitualisierung in der politischen Sinnprovinz verstehen lässt, ist in dieser Untersuchung der Begriff des *koordinierten Engagements* reserviert, welcher das Kapitel überschreibt.

Mit Sartre lässt sich zeigen, dass wir in alltäglicher Einstellung wie selbstverständlich engagiert leben. Denn zur abfahrenden Straßenbahn rennend, beim Einkauf nach der Arbeit oder in anderen Routinen des Alltags verwickelt, „lebe (ich) meine Selbstheit in ihrem konkreten Entwurf auf diesen oder jenen Zweck hin: ich existiere nur als *engagiert*, und ich gewinne nur als solcher Bewußtsein (davon), zu sein.“¹²⁴⁹ Hier finden wir einen ähnlichen Zusammenhang, wie wir in der Selbsterfahrung des alltäglichen Erkenntnisstils festhielten, wobei ich Ausgangspunkt der Veränderung in der Welt bin. Der Umweg über Sartre ist deshalb lohnenswert, da er besonders auf das Selbstverständnis und Selbstverhältnis seine Aufmerksamkeit legt. Er führt weiter aus, dass wir auch den:die Andere:n nur als engagiert erfahren – in einem konkreten und engagierten Überschreiten seiner Unhintergebarkeit beziehungsweise seiner inerten Fremdheit. Sartre wählt für diesen Entzug die Formulierung der Transzendenz des:der Anderen. Wir erfahren uns und die anderen als dieser oder jener gegenüber engagiert, verwurzelt im Zwischenraum menschlichen Handelns.

Mit diesem Blickwechsel auf das Selbstverständnis ermöglicht das Engagement die eigenen Motive in einer fortwährenden Permanenz zu beschreiben. Unser eigenes Engagement reflektiert, dass wir Pläne erfüllen und durchführen können, ohne uns erneut in die Situation des Pläne-Schmiedens hineinversetzen zu müssen. Sartres Formulierung lässt sich hier einfach mit unserem sozialphänomenologischen Überbau unterlegen: Das Handeln und Abwegen – vor der jeweiligen Relevanzhierarchie – ist ein Leben „umgeben von Antrieben“, vor deren Horizont wir – nach dem Modus des *first things first* – uns entscheiden, dieses oder

¹²⁴⁷Arendt 2011, S. 14 ff.

¹²⁴⁸Loidolt 2018, S. 126–133.

¹²⁴⁹Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 352.

jenes beschlossene Engagement weiterzuführen.¹²⁵⁰ Im Begriff des *Engagements* wird ein Sinnzusammenhang als affektives oder rationales Handlungsmotiv beschreibbar, welches wir in Form einer Dringlichkeit unserem und ebenso auch dem Handeln anderer unterlegen. Er führt weiter aus, dass wir uns zu unserem eigenen Engagement verhalten können, es thematisch machen und als Erklärung in Form von Motiven formulieren. Er geht, ganz auf die eigene Existenz abzielend, sogar noch weiter und stellt zugeschriebene Charakterzüge auf die Füße eines Selbstentwurfes, welcher sich nur als Engagement verstehen lässt.¹²⁵¹ Unter der Gutmütigkeit, der Rachsucht und der Verbissenheit liegt nach Sartre ein Engagement in der Einstellung, welche sich als Engagement im Handeln vollziehen muss. Dies ist eine Einsicht, die auch typisierte Zuschreibungen wie die eines heteronormativen Geschlechtsverständnisses trifft, auch die vermeintliche „Rationalität“ des Manns und die „liebende Sorge“ der Frau entspringen einem Engagement und sind performativ überformt und formbar.¹²⁵² Bei aller materieller Differenz ist das Engagement immer auch sozialisiert und bestimmend dafür, was im Zuge der Typisierung aufgrund des Verhaltens wie auch der Möglichkeit des Auffallens zusammen erscheint.

Das Engagement in der Analogie zu den Charakterzügen stellt in gewisser Weise die „willentliche“ Permanenz unseres Umgangs mit der Welt dar, es ist, zumindest aus existenzieller Sicht, aktiv und voluntativ. Damit bildet es nur die Hälfte von dem ab, was Ahmed mit dem Einprägen von Emotionen und der Konstitution des Leibkörpers beschrieben hat. Doch auch die „passiven“ und affektiven Aspekte der Einprägung lassen sich mit Sartre als Form der *affektiven* Bewährung verstehen. Wir hatten schon im Kapitel *Gefühlte Widerständigkeit* das „emotionale“ Versprechen des Hasses aus existenzieller Sicht nachgezeichnet: „Der Haß ist für eine Unendlichkeit wütender und angewiderter Bewusstseine ein *Vertrauen* in die Vergangenheit und in die Zukunft.“¹²⁵³ Dieses Vertrauen ist Ergebnis der Bewährung der affektiven Bewusstseinszustände, es ist Resultat eines Vertraut-Werdens mit der affektiven Wut und dem Angewidert-sein. Und ebenso verhält es sich bei der Scham und dem Stolz, der Feigheit, der Rachsucht, der Lethargie und vielem mehr. Den „direkten“ willentlichen Aspekt eines Engagements erfüllen Emotionen nicht immer, da sich soziale Akteur:innen beispielsweise Erfahrungen der Abwertung und Verletzung selten aussuchen, in denen sich Emotionen affektiv bewähren. Für die volle gesellschaftliche Tragweite bleiben wir auf Ahmed verwiesen, jedoch lässt sich ein wichtiger Sonderfall ausweisen. Denn wir können in die willentliche Hingabe in die Affekte engagiert sein oder die Affekte der Scham, der Wut oder der Lethargie bloß zulassen und sich diesen aussetzen. Hier beeinflussen auch die „passiven“ Motive von Emotionen in der Ansprechbarkeit, besonders in der gemeinsamen Ansprechbarkeit, Prozesse politischer Bewährung als Engagement. Auch in die „affektiven“ Aspekte von Wut, von Scham oder Lethargie können wir investieren, wodurch unser Handeln geleitet wird.

¹²⁵⁰Sartre 1993, S. 526.

¹²⁵¹Ebd., S. 637.

¹²⁵²Butler 1999; Butler 1993.

¹²⁵³Hervorh. G. H., Sartre 1997, S. 61.

Diese Prozesse voluntativer wie affektiver *Bewährung politischen Verhaltens* bildet ein politisches Engagement aus. Gegenüber dem persönlichen Engagement, wie beispielsweise dem Ziel, eine Monografie in hoher Auflage als Taschenbuch zu veröffentlichen, zielt politisches Engagement auf die gemeinsame Bewältigung teilhabender und gewaltsamer Widerständigkeit. Sicherlich könnte auch politisches Verhalten oder politisch-epistemischer Gehalt über ein Buch vermittelt werden und dazu beitragen, auch wenn die Adressat:innen recht eng umschrieben bleiben. Damit sich politisches Engagement im Miteinander sedimentieren kann, bedarf es einer Form der Öffentlichkeit und des Auftretens. Gemeinsame Veranstaltungen und Zusammenkünfte bilden hier reichlich Arbeitsmaterial, aber auch die digitale Öffentlichkeit könnte angeführt und analysiert werden. Die Umgangsformen und Verhaltensweisen, die Eindrücke, Ausdrücke und Schlüsse, welche politische Zusammenkünfte auszeichnen, haben wesentlichen Einfluss darauf, in welcher Form sich dieses Engagement sedimentiert. Kein einzelner oder vereinzelter Körper ist in der Lage, diesen Zwischenraum gemeinsamen Engagements zu konstituieren. Das koordinierte Engagement bricht zwischen den Körpern hervor, sowohl in dem Verbindenden wie Trennendem dieses Zwischen.¹²⁵⁴ Vor dem Horizont gemeinsamer Bewältigung und unter Rücksichtnahme auf die Unterschiede und die Verhaltensweisen der Mitbetroffenen sedimentiert sich Sinn und Verhalten nicht nur in Koordination, sondern mit dem *Sinn der Koordination* dieses Zwischen bestückt. Sich unter Rücksicht des Mit (ko-, aus lat. *cum*) gemeinsam auf etwas hin anordnen (lat. *ordinatio*), bekommt unter der Dringlichkeit des Engagements den Charakter der gemeinsamen Bewältigung, welchen wir bei politischen Akteur:innen beobachten können. Es ist, eine Form der Performativität, „that only operate through forms of coordinated action, whose condition and aim is the reconstitution of plural forms of agency and social practices of resistances.“¹²⁵⁵

Der Begriff der Koordination scheint auch der Kollaboration gegenüber passender, da für viele politische Akteur:innen der Prozess der politischen Gemeinschaftlichkeit auch das politische Objekt erst schärft und hervorbringt, auf das sich die Bewältigung richtet. Gemeinsam gearbeitet wird auf etwas schon Gemeinsames hin, in der Koordination zeigt sich das zu bewältigende Gemeinsame erst. Es handelt sich um eine Form der Performativität, welche das Koordinieren zum politischen Verhalten erhebt. Es bedarf nicht mehr und nicht weniger als sich um den Riss im Bezugsgewebe anzuordnen und darauf hinzuweisen. Und umgekehrt lässt sich politisches Verhalten nicht ohne diesen Sinnhorizont der Koordination denken, welcher dem entspricht, was Butler und auch Loidolt mit dem Begriff der *concerted/coordinated action*¹²⁵⁶ aufzeigen. In der Herkunft der Widerständigkeit und dem Anspruch der gemeinsamen Bewältigung ist politisches Verhalten intrinsisch koordiniertes Verhalten, selbst bei dessen Grenzformen des Nur-Auftretens in öffentlichen Versammlungen oder als Teil des Horizontes sogenannter Einzeltäter:innen. Auch die Flucht, der Traum und die Fantasie können so als politischer Zwischenraum ernst

¹²⁵⁴Butler 2018, S. 77.

¹²⁵⁵Ebd., S. 9.

¹²⁵⁶Vgl. Loidolt 2018, S. 207.

genommen werden. Dem stehen Formen präfigurativer Praktiken gegenüber, wie sie in Kulturzentren, besetzten Häusern und alternativen Wohn- und Lebenskonzepten auftreten und die als „innere Totalisierung“ den Alltag politisch durchziehen.¹²⁵⁷ Von den ephemeren Formen koordinierten Engagements, über explizit gelebte Gegenentwürfe zum gewaltsamen Alltag bis hin zu den grundlegendsten kulturellen Typisierungen lässt sich das Politische in seinem vergemeinschaftenden Potential auf die Bewältigung im koordinierten Engagement zurückführen:

Human beings have never successfully pursued any of their many aspirations and endeavors – they have never sustained stable families, built prosperous economies, formed organizations for spiritual fulfillment, constructed great buildings and monuments, created enduring works of art, made great scientific and philosophic achievements – without being organized into particular political peoples.

Smith 2003, S. 8 f.

Für die Konstitution dieses koordinierten Engagements, welches sich nur schwer als Teil der natürlichen Einstellung des Alltags verstehen lässt, bedarf es der Sinnprovinz des Politischen. Innerhalb dieser zeigt sich das gewaltsame Widerfahrnis als etwas wesentlich Gemeinsames. In der Rolle des Politischen als Schlussinstanz für den Alltag ist das Ziel eines koordinierten Engagements und der Ort dessen Realisation jedoch nicht auf die politische Sinnprovinz beschränkt. Es sedimentieren sich Sinninhalte, Verhaltensweisen und Urteile, welche auch in der persönlichen Einstellung des Alltags als koordiniertes Engagement erfahren werden, selbst bei Verhalten in Einsamkeit. Hier schließen wir lückenlos an die abschließende Betrachtung des Kapitels *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* an, welche die Interaktionsform in den Mittelpunkt rückt und nicht den Sinn, den wir der Welt oder dem Selbst politisch unterlegen. Die Wahl der Straßenbahn für den Arbeitsweg und der Inhalt des Einkaufswagens können hier genauso dazu zählen wie die Beflaggung oder das „Alles wie gehabt“ in den Nachwehen des 11. Septembers, bis hin zu Fremdenhass, der Missgunst gegenüber staatlichen Institutionen oder der demonstrativen Fürsorge den Menschen gegenüber, welche Fürsorge am wenigsten zu erfahren scheinen. Dabei spielt die Infrastruktur eine entscheidende Rolle, damit sich koordiniert zueinander verhalten werden kann. Judith Butler weist uns berechtigterweise darauf hin, dass die Möglichkeiten zum koordinierten Engagement maßgeblich an den materiellen Umständen hängen. Die Straße, der Flaggenmast, der Nahverkehr und besonders die sozialen Medien entwickeln einen Einfluss, der nicht nur neue und ungeahnte Handlungen ermöglicht, sondern der sie als eigene kollaborative Akteurinnen auszeichnet.¹²⁵⁸ Ob und wie Infrastruktur als Gesprächspartnerin auftritt, so wie es Butlers Formulierung

¹²⁵⁷Für eine empirische Analyse an vier Zentren in Katalonien und Spanien, welche die Vielschichtigkeit unterschiedlicher Vorhaben in ihrer Koordination verdeutlichen, siehe Yates 2015. Die Koordination der unterschiedlichen Projekte stellt auch hier, als gemeinsames und facettenreiches Engagement, ein Hauptaugenmerk der Untersuchung.

¹²⁵⁸Butler 2018, S. 127.

der Kollaboration nahelegt, können wir als bescheidene Phänomenologen performativer Zusammenhänge jedoch nicht beantworten. Diesen Diskurs überlassen wir den vielfach begabteren Denker:innen innerhalb des neuen Materialismus.

All die Verhaltensweisen, welche uns als Beispiel dienten, sind genau dann koordiniertes Engagement als Rückwirkung des Politischen, wenn sie auf die Sedimentierungsprozesse des politischen Verhaltens innerhalb der Sinnprovinz des Politischen zurückgeführt werden können. Ich fühle mich in ihnen dem Gemeinsamen gegenüber verantwortlich, wobei das Gemeinsame die Grenzen und Möglichkeiten des Zwischenraums menschlichen Handelns selbst ist. Das erklärt auch, dass jeder politischen Emotion ein agonistisches Moment eingeschrieben ist, wie Szanto und Landweer zeigen.¹²⁵⁹ Aufgrund der notwendig partiellen Teilhabe am gewaltsamen Riss und des normativen Aspekts des durch-Mitmenschenverschuldeten sind immer auch die im Boot, die nicht Teil der Bewältigung sein können. Doch das agonistische Moment ist nicht der Sinn der Sinnprovinz des Politischen, sondern ein notwendiger Aspekt einer pathisch-gewaltsamen Erscheinungsweise, welche in koordinierte Bewältigung mündet. Die politische Aufforderung besteht demgegenüber darin, mich aus der eigenen Freiheit, im Vermögen meiner Spontanität in dieser und nicht in einer anderen Weise zu verhalten. Und erst in der Rückwirkung des koordinierten Engagements lerne ich mich auch in der alltäglichen Lebenswelt als Teil einer politischen Gemeinschaft zu verstehen. Folgender Auszug aus Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* macht dies in einer Weise deutlich, welche auch Arendts Begründung in der Freiheit und dem Neu-Anfangen gerecht wird. Die Länge des Ausschnittes sei aufgrund der geschlagenen Brücke entschuldigt.

Die wesentliche Konsequenz unserer vorangehenden Ausführungen ist, daß der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich. Wir nehmen das Wort „Verantwortlichkeit“ in seinem banalen Sinn von „Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands zu sein“. In diesem Sinn ist die Verantwortlichkeit des Für-sich drückend, weil es das ist, wodurch geschieht, daß es eine Welt *gibt*; und weil das Für-sich auch das ist, das *sich sein macht*, muß es, was immer die Situation ist, in der es sich befindet, diese Situation gänzlich annehmen mit ihrem eigenen Widrigkeitskoeffizienten, und sei sie auch unerträglich; es muß sie annehmen mit dem stolzen Bewußtsein, ihr Urheber zu sein, denn die schlimmsten Übel oder die schlimmsten Gefahren, die meine Person zu treffen drohen, haben nur durch meinen Entwurf einen Sinn; und sie erscheinen auf dem Hintergrund des Engagements, das ich bin.

Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 639

¹²⁵⁹Szanto und Slaby 2020, S. 488.

Dieser Aspekt der Verantwortung kommt uns aus unserer methodischen Einführung durchaus bekannt vor. Dort hatten wir unter Rückgriff auf John Durham Peters' Analyse der *Zeugenschaft*¹²⁶⁰ die Rolle der Miterfahrung herausgestellt, vor der wir unsere Grundlegung des Ko-Pathos und der Ko-Response entwickelten. Zentral war dort wie auch hier die Rolle der Stellungnahme, welche uns in ein Verhältnis zu anderen sozialen Akteur:innen versetzt. Hier können wir mit Sartre abschließend eine spezifischere Form der Stellungnahme nachvollziehen, welche aus dem gemeinsamen und aneinander ausgerichteten Verhalten eines koordinierten Engagements hervorgeht. Auch wenn die Begrifflichkeiten Sartres für uns ein wenig befremdlich erscheinen, haben wir damit eine allgemeine Form politischer Vergemeinschaftung vorgefasst, die unserer Einschätzung nach eine dezidierte Form des politischen Wir darstellt. In Sartre finden wir dies als Objekt-Wir, welches aus der Koordination in der Öffentlichkeit, im „Draußen-sein“ von uns und anderen resultiert.

Von der geläufigeren Formulierung des *Für-Andere-sein* ausgehend, lässt sich das „Draußen-sein der Öffentlichkeit gut verstehen: Es ist „mein Sein als Bedingung meiner Selbstheit gegenüber dem Andern und der Selbstheit des Andern mir gegenüber. Es ist mein Draußen-sein: nicht ein erlittenes Sein, das selbst von draußen gekommen wäre, sondern ein als mein Draußen übernommenes und anerkanntes Draußen.“¹²⁶¹ Wir können es als „Abstraktion“ einer reziproken Ich-Du-Beziehung verstehen, aus meinem Für-Andere-sein dir gegenüber und deinem Für-Andere-sein mir gegenüber resultiert eine verallgemeinerte Seinsweise des Draußen-sein. Die schon vielfach angeführte Scham, welche bei Sartre eine paradigmatische Erfahrung des Für-Andere-sein ausmacht, macht den Anschluss an die Öffentlichkeit bei Arendt umso deutlicher. In der Debatte zur Arendts Rolle als Jüdin in der Öffentlichkeit mit Gershom Scholem lässt sich dieses Draußen-sein in seiner Gegenseitigkeit gut nachvollziehen, da die Übernahme und Akzeptanz des Für-Andere-sein, welche Scholems Blick auf Arendt als „ganz und gar als Tochter unseres Volkes und auf keine andere Weise“ impliziert, nicht selbstverständlich ist.¹²⁶² Das Draußen-sein ist abhängig von der Reziprozität unseres Für-Andere-seins. Damit unterläuft es geläufige Debatten zur Anerkennung und stellt einen vorintentionalen und existenzialen Begegnungsraum dar. Und auch hier nehmen wir Honigs Hinweis ernst, dass in der eigenen Performanz des Für-Andere-sein ein radikales Potenzial gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Einflussnahme liegt, das Draußen-sein trotz materieller Widerständigkeit zu formen.

An der Übernahme des Draußen-sein und nicht dem spezifischen Verhältnis des jeweiligen Für-Andere-sein konstituiert sich das, was Sartre das Objekt-Wir nennt. Hier zeigt sich ein qualitativer Unterschied und eine Abgrenzung zur privaten Freundschaft als Für-den:die-anderen. Objekt meint hier nicht dinghaft, sondern in der Ausgesetztheit des Draußen-Seienden objektiviert. Das Objekt-Wir enthüllt sich so nicht als Ding, zu dem wir uns reflexiv und affektiv verhalten, sondern in der Solidaritätssituation mit den

¹²⁶⁰Peters 2001.

¹²⁶¹Vgl. Sartre 1993, S. 346.

¹²⁶²Vgl. Honig 1992, S. 228 ff.

anderen.¹²⁶³ Es ist „die Äquivalenzgemeinschaft, durch die ich in eine Gestalt engagiert existiere, die ich wie der andere zu konstituieren beitrage.“¹²⁶⁴

Diese Form der Gestalt, in der ich engagiert existiere, führt Sartre nicht weiter aus. Vor unseren Überlegungen liegt es nahe, dass die spezifische Form und Formung der teilhabenden und gewaltsamen Widerständigkeit einen wesentlichen Einfluss auf diese Gestalt hat. Denn die Widerständigkeit ist maßgeblich auch Ergebnis des Zusammenspiels von Materialität und Engagements, da vor diesem sich etwas als widerständiges Etwas konstituiert. Die Teilhabe der Widerständigkeit aufgrund des engagierten Seins stellt den Hintergrund, vor dem wir in gegenseitiger Übernahme des Draußen-sein uns koordiniert Verhalten und auf etwas Gemeinsames richten können. Wie schon bei der Zeugenschaft erleben wir dies in einer Form der Verantwortlichkeit. Doch anders als in der Zeugenschaft, welche nur unser Verhältnis zum Gemeinsamen abbildet, zeigt sich bei Sartre das Objekt-Wir als anerkennende Erfahrung meiner Verantwortlichkeit, welche die Verantwortlichkeit des:der Anderen mit einbezieht. Politisches Verhalten, so können wir unsere Anlehnung an Sartre abschließen, offenbart sich in der *gemeinsamen Verantwortlichkeit*, die dem Verhalten zugrunde liegt. Die Sinnprovinz des Politischen bewältigt teilhabende und gewaltsame Widerständigkeit durch eine gemeinsame Verantwortlichkeit, diese im koordinierten Engagement zu bewältigen. Wenn das Antlitz des Anderen bei Levinas das Ethische begründet, so begründet das Antlitz eines:einer jeden anderen im Objekt-Wir das Politische, als Wir des gemeinsamen Selbst, welches uns aus dem gewaltsamen Riss im Bezugsgewebe anblickt. *Das Politische als funktional-kompensatorische Sinnprovinz erklärt sich aus der Verantwortlichkeit für den Zwischenraum menschlichen Handelns.*

In der Formulierung des Objekt-Wir soll jedoch nicht der Eindruck entstehen, dass wir im Laufe der Analyse nicht mehr Hannah Arendts Anspruch an den politischen Raum gerecht werden. Im Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* hielten wir drei Aspekte für das Politische fest: Es ist ein Raum des multiplen Selbst in der Vielfältigkeit von Identitäten, welcher die alltägliche Lebenswelt performativ transzendiert und Anspruch erhebt, sich auch im lebensweltlichen Miteinander widerzuspiegeln. Da wir die Konstitution des Objekt-Wir an dem Riss im Bezugsgewebe veranschaulichten, bleiben alle drei Aspekte des Sprechens, Handelns und Urteilens im Politischen gewahrt. Und auch der Unterschied zwischen politischen Positionen ist in der Verortung um den Riss begründet. Denn hier entscheidet sich, wo die Grenzen des bedrohten Zwischenraums gezogen werden, wer Teil ist und wie unterschiedliche Formen und Aspekte des Miteinander gegeneinander abgewogen werden. Zudem wird in der folgenden unterscheidenden Analyse von Pathos und Response wesentlich, was im Widerfahrnis als veränderlich erscheint. Daran misst sich die Verantwortlichkeit koordinierten Engagements. Anders als die „äußere“ Regulierungsinstanz der Politik geht das Politische aus der inneren Bezogenheit des Alltags hervor, aus den Widerständen und den Herausforderungen, die *uns* die Welt als unsere Welt entgegenwirft. Anders als das existenziell-geworfene respektive verortete Subjekt des

¹²⁶³Sartre 1993, S. 490.

¹²⁶⁴Ebd., S. 489.

Religiösen ist im Politischen die Mit-Existenz, die Kohabitation selbst im Parabelflug, für dessen Flugbahn nur wir Verantwortung übernehmen können. Hier zeigt sich, dass der Grenzüberschreitung des gewaltsamen Widerstandes immer nur provisorisch begegnet werden kann. Es handelt sich um Momenten, in denen alltags-transzendierende Akte nicht einfach die Verantwortung sicherstellen, sondern diese performativ vollziehen:

Die Unentscheidbarkeit in allen Entscheidungen, die Unbestimmbarkeit in aller Bestimmtheit, auch das Unerwartbare in allen Erwartungen öffnet den Raum für Grenzphänomene wie Gabe, Gastlichkeit, Versprechen oder Verzeihen, die über alle ökonomischen, rechtlichen und politischen Regelungen hinausgehen und als Grenzüberschreitungen undekonstruierbar sind. *Waldenfels 2008, S. 269*

Nichtsdestotrotz, ganz analog zum Alltag, zur Politik und dem Religiösen, lässt sich an der Einstellung, der eine gemeinsame Verantwortlichkeit für das Bezugsgewebe eingeschrieben ist, eine Stilhaftigkeit nachzeichnen, welcher sich im Zuge des politischen Erkenntnisstils gewidmet werden kann.

4.2.2 Der politische Erkenntnisstil

Wie lässt sich eine Einstellung beschreiben, welche koordiniertes Engagement und gemeinsame Verantwortlichkeit abbildet und der Evidenz der Analyse und gesellschaftlichen Situation ebenso gerecht wird wie dem politischen Sinn als Ergebnis der Einstellung? Schütz hat, wie schon mehrfach festgestellt, neben der Sinnprovinz der wissenschaftlichen Einstellung verhältnismäßig wenige andere Sinnprovinzen ausformuliert. Die Vorschläge von Michael Barber¹²⁶⁵ sowie Hongwoo Kim¹²⁶⁶ lassen zwar einen Anschluss an den jeweiligen Sinn des Politischen sowie deren funktional-kompensatorischen Konstitution zu, für eine Ausformulierung des Erkenntnisstils geben beide jedoch verhältnismäßig wenig Anhaltspunkte. Wir wollen Hongwoos Vorschlag aufnehmen und an dessen Vergleich zwischen dem gemeinsamen Musizieren und dem Auftreten in Pluralität anschließen. Damit ist nicht jeder einzelne Aspekt des Erkenntnisstils erfasst, als Ausgangspunkt orientieren wir uns an der *intersubjektiven Haltung*. Darauf aufbauend lassen sich dann auch Formen der Selbsterfahrung, der Zeitlichkeit usw. entwerfen. Ein Umweg über artverwandte Formen musikalischer Koordination und gemeinsamer Verantwortung ermöglicht zudem, dass die Vorstellung des Autors über das richtige Miteinander *in concreto* die Beschreibung nicht allzu sehr einfärben, auch wenn dies selbstverständlich nie ganz vermieden werden kann. Aber auch eine Monarchistin, eine Faschistin oder eine Anarchosyndikalistin soll ihre Erfahrungsweise stilhaft in der Beschreibung erfasst finden.

Wenn wir Musik hören oder gemeinsam Musizieren, leben wir in einer gemeinsamen Zeitlichkeit, welche an den expressiven Handlungen der Mitmenschen orientiert ist. Die

¹²⁶⁵Barber 2005.

¹²⁶⁶Kim 2005.

Synchronisierung mit der Musikerin beim Hören von und Mitspielen mit der Musik zeichnet sich gegen andere Formen der intersubjektiven Synchronisierung dadurch aus, dass der polythetische Ablauf der Melodie und Rhythmik nie in einen monothetischen Sinn mündet. Anders als beim Lesen eines wissenschaftlichen Artikels oder einer philosophischen Diskussion fließen die einzelnen Instrumente, Noten und Takte nicht auf einen Sinninhalt zu, welcher mit anderen Mitteln und durch einen anderen Verlauf ausgedrückt werden kann. Diese Form der Sinnsetzung weicht deutlich ab von dem, was Schütz als zentralen Aspekt für das gesellschaftliche Wissen charakterisiert. Dort ist Sinnsetzung ein rückschauendes monothetisches Erfassen eines polythetischen Aktes.¹²⁶⁷ In der Musik wie auch in der Poesie wird hingegen eine nachträgliche Erörterung der eigentlichen ästhetischen Erfahrung nie gerecht. Die monothetischen Ergebnisse, welche in einem nachträglichen Gespräch auftauchen, bleiben darauf beschränkt, die im Verlauf entstandenen Gefühle und Assoziationen in unterschiedlicher Weise mitzuteilen. Für den *Sinn* des Musikstücks und des Gedichts müssen die einzelnen Schritte von neuem vollzogen werden, damit sie sich uns offenbaren.

Wenn auch manche Formulierungen auf dem politischen Parkett poetische Anwandlungen annehmen, ist Politik und das Politische nicht darauf beschränkt. Es gibt im Politischen selbstverständlich Sinninhalte, welche als Ergebnis nach der politischen Erfahrung monothetisch zugänglich sind. Es konstituiert sich politisches Wissen zu einem Sachverhalt, nachdem der Rede aufmerksam gefolgt wurde, das Thema diskutiert ist und der Beschluss nach langer Diskussion eingereicht wird. Ähnlich verhält es sich bei dem Politischen, wenn es sich auf und mit dem Pflaster der Straße vollzieht. Auch in den Sprechchören und Brandreden kann diesen rückblickend ein Sinn zugeschrieben werden, welche dem vermittelten Inhalt entspricht. Die philosophisch sehr prominente Debatte zur epistemischen und hermeneutischen Dimension des Politischen hat diesen Bereich im Auge. Damit ist jedoch der Prozess der Vermittlung nicht in seiner Fülle abgedeckt. Der wichtige Aspekt des Neubeginns und der Spontanität, welcher einen wesentlichen Aspekt in der Grundlegung im Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* ausmachte, scheint in der Polythetik des Vollzugs und der monothetischen Rückbesinnung nicht aufgenommen. Wir wollen uns daher auf politische Verhaltensweisen fokussieren, die sich als offene und unabgeschlossene Koordination ausweisen lassen. Das Lesen eines Flugblattes, welches sicherlich eine politische wie auch reflexiv-vergemeinschaftende Erfahrung darstellen könnte, ist durch andere Methoden besser abgedeckt, inklusive der hermeneutisch informierten Emotionsökonomie Ahmeds. Was mit einer näheren Betrachtung des politischen Erkenntnisstils gezeigt werden kann, ist, dass *performative Prozesse des politischen Miteinander* einen ähnlichen Charakter wie das gemeinsame Musizieren aufweisen. Vom demokratischen Prozess der Stimmenabgabe, über Sprechchören, Mahnwachen und Besetzungen bis hin zu Revolutionen und Attentaten müssen die Schritte und die Gegenseitigkeit des koordinierten Engagements in seiner Polythetik nachvollzogen und mitgegangen werden, um dem Sinn

¹²⁶⁷Schütz 1982, S. 101 ff.; Schütz und Luckmann 2017, S. 91 ff., 180.

für soziale Akteur:innen gerecht werden zu können. Es ist eine unabgeschlossene Folge des Ausdrucks aufgrund persönlicher Freiheiten, welche in gegenseitiger Abhängigkeit etwas Neues beginnen lässt, das vorher nicht zur Hand war.¹²⁶⁸ Das Ausgezeichnete an politischen Erfahrungen übersteigt den reflexiv-konzeptionellen Sinn, gemeinsame Politisierung ist mehr als das Ziel und die vermittelten Inhalte, ganz analog zu dem, was Schütz beim Hören und Mitmusizieren herausstellt.¹²⁶⁹ Gegenseitiges Vertrauen im gemeinsamen Umgang oder im Pessimismus, im Stolz und in der Reue, bis hin zur Verzweiflung und der Notwendigkeit und Umsetzbarkeit radikaler Handlungsweisen und Umgangsformen sind Teil des affektiven und performativen Sinns, der sich nur im polythetischen Vollzug sedimentieren kann und der sich rückblickend nicht monothetisch entschlüsseln lässt. Wenn dies bei politischer Radikalisierung am auffälligsten ist, so findet sich auch bei moderaten politischen Bewältigungen ein affektiver und performativer Überschuss, welchen wir im koordinierten Engagement zu fassen versuchen.

Hier könnte kritisch vorgebracht werden, dass dies im Falle des Politischen auf die aktive Beteiligung zurückzuführen ist, durch die sich unsere Beispiele auszeichnen. Und diese Form der Partizipation scheint in vielen Gesellschaften schwierig oder unmöglich. Um das Argument daher so stark wie möglich aufzustellen, soll an musikalische wie politische Erfahrungen in vermeintlicher „Passivität“ angeschlossen werden. Auch im politischen „Nur-Miterleben“ können wir im Nachhinein der Erfahrung Sinn zuschreiben, so wie es auch bei der Musik möglich ist. Besonders langweilig oder bewegend, moralisch wertvoll, verwerflich oder belanglos erscheinen uns die Aspekte, die wir in Geschehen nachverfolgt haben. Der Sinn der Koordination tritt aber auch dann zutage, wenn wir als Nur-Anwesende ausschließlich eine Perspektive unter vielen innerhalb des Zwischenraums einnehmen. Der Sinn kann sich ebenso am gewaltsamen Mangel an Koordination ausweisen, was in jüngeren Protestbewegungen zur Klimakrise selbst Thema ist. Dies sind Formen der sinnhaft aufgeladenen Stimmung, für deren Zugang es nur eines Ein-Stimmens bedarf. Die Varianten der Einstimmung, wenn auch von außen betrachtet passiv, sind Form der Partizipation an dem Geschehen, in dem in eine gemeinsame Zeitlichkeit eingestimmt wird. Hier fühlen wir uns an die Arbeit von Karl Philipp Moritz erinnert, welcher den ästhetischen Nachvollzug als Form des Surrogats ästhetischer Produktion versteht.¹²⁷⁰

Die Rolle des Einstimmens wird besonders dann deutlich, wenn es uns mit Mitmenschen nicht gelingt. Wir kennen das Ausbleiben aus ästhetischen Situationen, wenn wir begeistert von einem Film an der Leinwand kleben, während Mitschauende vom Handy abgelenkt sind oder gar einschlafen. Diesen würden wir zwar nicht die Anwesenheit im Kino absprechen, aber die Enttäuschung, wenn uns der Film gefällt, zeugt von der Rolle, welche koordinierte Aufmerksamkeit in der ästhetischen Erfahrung spielt. Es handelt sich um eine Form der Koordination in dem Moment, in dem die Protestrede wie auch die Musik auf das gemeinsame Hören hin angelegt erscheint und in der sich Mitmenschen als Taub für das zu

¹²⁶⁸ Arendt 2011, S. 230.

¹²⁶⁹ Schütz 1951, S. 91.

¹²⁷⁰ Moritz 2011, S. 75 ff.

Hörende ausweisen. Auch die „passive“ Kunsterfahrung hat einen appellativen Charakter. Anders ist dies in koordinierter Aufmerksamkeit. In den Pausen und Unterbrechungen, im Anschwellen und Abflachen, im Verlauf vom Anfang bis zum Ende offenbart sich ein Sinn-Überschuss, welcher das konzeptionell-reflexive Wissen übersteigt und der in der Gemeinsamkeit der Erfahrung auf uns *als* wir zurückgeworfen wird. Der Spannungsbogen eines Films antizipiert diese Koordination ebenso. Ähnlich ist es, um hier den weniger musik-begeisterten Leser:innen einen zusätzlichen Anhaltspunkt zu bieten, beim Betrachten des Pass-Spiels zwischen Spieler:innen im Ballsport. Nur im Miterleben der Abfolge erschließt sich der Sinn, welchen wir dem koordinierten Engagement zuschreiben, deren Teil wir im engagierten Zuschauen werden. Nicht nur das Abgebildete, das Mitgeteilte oder der Sinn für die Akteur:innen, welche im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, steht hier auf dem Spiel, sondern die intersubjektive Haltung selbst, durch die sich der Alltag, das Musizieren, der Sport und das Politische unterscheiden.

Im Sport wird hier ein Element besonders deutlich, welches Musiker:innen wie auch Redner:innen und Protestant:innen ebenso vertraut ist. Die Aufmerksamkeit allein stellt einen Faktor des Miterfahrens dar, welcher den Zwischenraum als etwas Gemeinsames in seiner Ausdehnung ausweist. In der Spannung, der Ekstase oder der ruhenden Selbstvergessenheit, im polythetischen Nachvollzug koordinieren sich Zuschauer:innen ebenso wie Auftretende aneinander und miteinander. Solange der jeweilige Leib¹²⁷¹ anderer als Ausdrucksfeld¹²⁷² Teil der Erfahrung ist und die Koordination der Beteiligten sich aus dem Vermögen der Spontanität speist, wird uns der Zwischenraum zu einem gemeinsamen. Mit der Aufmerksamkeit allein ist es jedoch noch nicht getan. So können wir uns unpassende Varianten der Stimmung vorstellen, welche der Gemeinsamkeit im Wege stehen, wie die Trauer bei einer Hochzeit oder das Frohlocken auf einer Beerdigung. Die klar kodierte Zusammenkünfte in der Eheschließung wie beim Todesfall zeigen, dass das Ausdrucksgeschehen der Beteiligten selbst neben der gemeinsamen Aufmerksamkeit eine wichtige Rolle spielt.

Hier lässt sich gut der Kipppunkt vom Unterhaltungskonzert zum politischen Konzert und vom Freizeitspiel zur Politisierung der lokalen oder nationalen Repräsentation im sportlichen Wettkampf vorzeichnen. Er liegt, wie die letzten beiden Kapitel erahnen lassen, in der Bewältigung teilhabender Widerständigkeit, welche sich aus dem Zwischenraum konstituiert. Im Betrachten von Freizeitsport oder bei einem Konzert können wir uns mitreißen lassen und uns in unserer Freiheit als Teil des Geschehens verstehen, doch der Ort dieser Koordination konstituiert sich als Selbstzweck. Das Worum-Willen der Freizeit, worauf die Koordination hinausgeht, bleibt auf die freizeitliche Sinnprovinz und deren Einstellung begrenzt. Freizeit wie Kunst, da geben wir vielen Denkern der Aufklärung recht, kann zwar nützlich und auf den Alltag bezogen sein, jedoch ist es nicht ihr Wesen. Das Worum-willen des Politischen hingegen zielt auf den Zwischenraum gemeinsamen

¹²⁷¹Dies inkludiert der Vollständigkeit zuliebe auch die digitale Leiblichkeit, welche im *liken*, *watchen*, *follown*, *subscriben*, *chatten* usw. die Zwischenräumlichkeit abseits des rationalen Geistes und der empirischen Dinge bezeugt.

¹²⁷²Insb. Schütz und Luckmann 2017, S. 560 f.

Handelns selbst. Hierin liegt die Einsicht, welche im Ausspruch „auch das Private ist Politisch“ liegt.¹²⁷³ Es lässt sich ein anderer Modus der Einstimmung beschreiben, welcher das Politische vom Ästhetischen wie auch von der Unterhaltungseinstellung in der Freizeit zu trennen vermag. Auch im nur „passiv-politischen Miterfahren“, in der ausschließlich die Aufmerksamkeit koordiniert wird, ist meine intersubjektive Haltung gegenüber den Mitakteur:innen weiterhin von alltäglicher Typisierung bestimmt. Sicherlich sind auch der Sport und die Kunst nicht gegen diskriminierendes und fetischisierendes Verhalten gefeit. Doch im Spiel und in der Musik, sind die Akteur:innen einmal auf den Erkenntnisstil eingestellt, werden Sinn-Übergriffe und Sinn-Einschleppungen verhältnismäßig gut in Schach gehalten. Im Politischen bleiben jedoch die Unterscheidungskriterien, welche das Bezugsgewebe menschlichen Handelns auszeichnet und an denen sich der Riss abzeichnet, immer präsent. Hier greifen wir einen Aspekt der Performativität auf, welchen Butler mit der Bewegungsfreiheit von Transpersonen verdeutlicht.¹²⁷⁴ Mit dem individuellen Auftreten in der Öffentlichkeit geht die ganze soziale Kategorie des Menschen mit über die Straße, jeder Angriff und jede Einschränkung zielt auch auf die Person und auf die typisierte Kategorie. Der Akt des Auftretens verwirklicht den Anspruch performativ, sich als Transperson ohne eine Bedrohung durch Gewalt bewegen zu können. Fanon lässt mit seiner Unterscheidung von Rassismus und Antisemitismus eine Binnenunterscheidung zu. Im Antisemitismus steht das Verhältnis der Jüdin zu ihren Vorfahren und Nachfahren auf der Straße, der Typus des Stamms erscheint in seiner *Repräsentation*.¹²⁷⁵ Antischwarzer Rassismus hingegen zielt auf die Vernichtung der einzelnen Person, welche die Gefahr der sexuellen Potenz nicht nur repräsentiert, sondern leibkörperlich darstellt. In Teilhabe der Widerständigkeit, welche schon mit dem Wissen über die Gefährdung in allen drei Fällen einhergeht, erscheint anderen Akteur:innen der Akt als politischer Akt. Dies ist ein nicht ganz unwesentlicher Aspekt für Missverständnisse und Konflikte zwischen Gesellschafts- und Kulturkreisen. Das Verhältnis lässt sich aber auch umkehren, indem die Handlung nicht „vor“ dem typisierten Horizont erscheint, sondern die Kontextualisierung den politischen Typus konstituiert. Mit Ahmed hatten wir davon gesprochen, dass das Rasenmähen und selbst Luxus und Konsum nach dem 11. September als politischer Akt erscheint.¹²⁷⁶ Und auch bei den sogenannten Querdenkern steht das gemeinsame Auftreten in Abhängigkeit zur doppelt vermeintlichen Bedrohung, zum einen der *vermeintlichen* Bedrohung durch das Virus, zum anderen der „vermeintlichen“ Bedrohung durch die staatlichen Einschränkungen. Alle diese Formen politischer Koordination stehen in referenzieller Abhängigkeit zu alltäglicher Typik und ihrer Rekonstitution im Politischen als koordiniertes Engagement. Mit diesem Hinweis auf alltägliche Typisierung knüpfen wir explizit an die intersubjektive Haltung als Aspekt des Erkenntnisstils an. Dort haben wir uns an unterschiedlichen

¹²⁷³ Siehe die Ausführungen zu den Studentinnen des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes im Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen*.

¹²⁷⁴ Butler 2018, S. 51 f.

¹²⁷⁵ Fanon 2013, S. 137.

¹²⁷⁶ Ahmed 2014, S. 72 ff.

Kontexten und Funktionen der Typisierung orientiert, um die Einstellung gegenüber Mitakteur:innen im Alltag nachzuvollziehen. Drei Aspekte haben wir dafür herausgestellt: die Haltung ist in der Zuschreibung immanent, das Verhältnis zu mir hat archetypischen Charakter und die Auslegungstiefe der Typisierung ist vom Pragma der Lebenswelt begrenzt. Gehen wir diese drei Aspekte für die intersubjektive Haltung des politischen Erkenntnisstils durch.

In der alltäglichen Einstellung ist *die intersubjektive Haltung immanent und abgeschlossen*. Das meint, dass Dinge in ihrer Tiefe nur so weit vor das innere Auge treten, wie es der alltäglichen Planerfüllung bedarf. Doch wie verhält es sich im Politischen? Auch wenn sich die Fußballspielerin, die Polizistin oder die Musikerin selbst in einer Berufseinstellung befinden, vielleicht selbst politische Motive verfolgen oder in existenzieller Selbstverortung eine religiöse Erfahrung machen, erscheinen sie mir vor dem Sinnhorizont der Sinnprovinz des Politischen als Personen, die politisch handeln. Hier kann zwar die Form der Berufseinstellung im Kontrast zum Politischen problematisch werden, wie es beim lokalpatriotischem „Verrat“ durch den Vereinswechsel von Spielerinnen oder bei der Rechtfertigung von Polizeigewalt durchaus geschieht. Doch auch hier erscheinen die anderen Akteur:innen in einer Weise, welche die politische Haltung gegenüber der eigenen Berufseinstellung thematisiert und deren Verbleiben in der Berufseinstellung als etwas Gewaltsames ausweisen. Dies unterscheidet sich vom Traum und selbst vom gemeinsamen Fantasieren, in deren Vollzug der:die Mitakteur:in nicht in träumender oder fantasierender Einstellung erscheint. Dies könnte darin begründet liegen, dass sich der Traum und das Fantasieren dadurch auszeichnen, dass sich in ihnen intersubjektiven Verhältnissen entzogen wird. Bei der ästhetischen Einstellung zeigt sich eine Binnendifferenzierung, so sind Bildsubjekte oder Schauspielende nicht in ästhetischer Einstellung präsent, Mitmenschen der Erfahrung hingegen schon. Es liegt nahe, dass die Varianten des Rückzugs und Rückbezugs in den Erkenntnisstilen einen wesentlichen Teil ihrer Funktion für den Alltag begründen. So verliert die Erfahrung einer Rechtsrock- oder Punk-Band ihren politischen Horizont, wenn sie in Filmen nachgestellt werden oder Musiker:innen als *fake* oder Hochstapler:innen erscheinen; sie sind nur noch für das ästhetische „Eintauchen“ zu gebrauchen. Was an dieser Unterscheidung – unabhängig der jeweiligen Funktion – deutlich wird, ist die Einstellungs-Immanenz als gemeinsames Kriterium, welche das Politische wie auch das Religiöse aufweist. *Alle Akteur:innen treten in der politischen Einstellung als politische Akteur:innen auf*. Damit handelt es sich jedoch nicht um einen generellen und allgemeinen Aspekt intersubjektiver Haltung, wie an der Gegenüberstellung mit der ästhetischen Einstellung deutlich wird.

Als zweiten Punkt hatten wir den *archetypischen Charakter* der eigenen Verortung herausgestellt. Die intersubjektiven Verhältnisse werden im Alltag verallgemeinert, die „typisch“ misstrauischen Polizist:innen wie auch die freundlichen asiatisch gelesenen Personen sind nicht nur mir gegenüber, sondern generell misstrauisch und freundlich. Dies geht auf die Unterbrechung weiterer Auslegung im Alltag zurück, in der sich nur so weit mit „Gründen“ für verhalten befasst wird, wie es für die Bewältigung der Situation im pragmatischen

Verfolgen unserer Pläne nötig ist.¹²⁷⁷ In der politischen Einstellung sind wir nicht vom Pragma der Lebenswelt bestimmt, sondern von der Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit, der ein Anspruch gemeinsamer Bewältigung innewohnt. Dieser Teilhabe ist eine Differenzierung grundlegend eingeschrieben, das agonistische Moment ist dem Politischen immanent,¹²⁷⁸ welche dem archetypischen Selbst im Wege steht. Im Politischen erscheinen Widerstände vor der Möglichkeit einer Nicht-Teilhabe, entweder in deren optimistischen oder aktivistischen Überwindung, der konservativen Prä-Widerständigkeit oder in der diskriminierenden Unterscheidung, wer als „Ziel“ und „Ursprung“ der Widerständigkeit in Erscheinung tritt. Formen selbstverständlicher Zuschreibung der eigenen Motive lassen sich zwar ebenso im Politischen finden,¹²⁷⁹ jedoch erscheint der Zwischenraum, in dem diese zugeschrieben werden, von vornherein durch die Teilhabe aufgeteilt.

Selbst der Widerstand Arendts gegen ein politisches Auftreten als Frau oder Jüdin zieht diese Grenze zwischen denen, welche Pluralität sichern und ermöglichen, und denen, welche dieser Kondition der Öffentlichkeit andere und – ebenso legitime – Konditionen der Teilhabe entgegenstellen, wie der öffentliche Zusammenhalt des jüdischen Volkes, den Scholem unterstreicht.¹²⁸⁰ Hier wird augenscheinlich, dass sich sehr unterschiedliche Formen der gewaltsamen Widerständigkeit an der gleichen Situation zu Worte melden können. Diese durch das Vermögen der Spontanität sichergestellte Situation stellt einen ausgezeichneten Kandidaten für den Übergang zwischen dem Politischen hin zur Politik. Die Politik kann als institutionalisierte Antwort auf diese differenzierte Konstitution von Widerständen interpretiert werden. In ihrem Selbstverständnis als Regulierungsinstanz spezifischer Zwischenräume¹²⁸¹ kündigt sich die Verhältnismäßigkeit der Widerstände an, welche sich im politischen Erkenntnisstil als unverhältnismäßig zu Worte meldet. Die jeweiligen sozialen Verhältnisse sind im Politischen nicht archetypisch, sondern durch die Teilhabe der gewaltsamen Widerständigkeit wie auch der Freiheit zur gemeinsamen Bewältigung differenziert, sie bleiben vorläufig gesetzt und genuin veränderbar. Im politischen Auftreten ist die eigene und fremde Verortung *konditional* im pathischen Widerstand und der responsiven Bewältigung eingebunden.

Abschließend hatten wir für den Alltag herausgestellt, dass der typisierte Inhalt anderer Akteur:innen relevanzbegrenzt ist. Da in der politischen Einstellung anderes als relevant erscheint, sind die Grenzen der politischen Fremdtypisierung nicht von der pragmatischen Umsetzung unserer Pläne beschränkt. Die hier vorgeschlagene Funktion der Sinnprovinz des Politischen ist das koordinierte Engagement, vor dem die Auslegung politischer Typen weitergeführt oder unterbrochen wird. Nicht die pragmatische Einstellung, sondern die Eignung zum koordinierten Engagement stellt die Grenze weiterer Auslegung der Mitmenschen dar. Die Tiefe der Typisierung ist maßgeblich davon abhängig, wie spezifisch

¹²⁷⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 181–192.

¹²⁷⁸Szanto und Slaby 2020, S. 488.

¹²⁷⁹Zu denken wäre hier an das sinnhaft „Gemeinsame“ auf Protesten, welche eine besonders hohe Heterogenität der Beteiligten aufweisen.

¹²⁸⁰Vgl. Honig 1992, S. 228 ff.

¹²⁸¹Vergleiche hierzu das einführende Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen*.

sich der jeweilige Bewältigungsprozess zeigt und wie voraussetzungsreich die Durchführung ist. Mitmenschen können beispielsweise in der Teilhabe der Widerständigkeit und dem Motiv gemeinsamer Bewältigung von dieser unberührt oder als Quelle der Widerständigkeit erscheinen. Sobald ihr Einfluss auf und die Eignung zum koordinierten Engagement geklärt ist, bleiben weitere Auslegungsleistungen zu dem Typus aus. Auch hier bildet die „innere“ Auseinandersetzung von heterogenen Protestbewegungen ein anschauliches Beispiel. Aber auch politische Antagonisierungen, wie im Falle der Kriminalisierung des Klimaprotestes, zeugen davon.

Hierfür lassen sich eine ganze Reihe von Beispielen anfügen, welche politische Koalitionen oder Differenzen betreffen. Diese können aus anderen Sinnprovinzen heraus schnell irritierend erscheinen. Nehmen wir den Beginn der Französischen Revolution in Paris und die Veranstaltungen gegen die Maßnahmen im Zuge der Corona-Pandemie. In beiden Fällen ist das soziale und kulturelle Spektrum, welches sich unter den Protestbewegungen versammelt hat, verhältnismäßig groß. Dies lässt sich auf die unspezifische Koordination der Bewältigung zurückführen, welche sich in der gewaltsamen Widerständigkeit ankündigt. In der vermeintlichen Omnipräsenz der Bedrohung durch Ludwig XIV. in Form seiner Truppen um Paris und der Reichweite der Pandemie-Maßnahmen ist die gewaltsame Bedrohung wie der Anspruch zur Bewältigung in nahezu jeder Form und an allen Fronten geboten. Sollte sich eine Teilgruppe für eine Bewältigungsstrategie entscheiden, welche eigenes und fremdes Leben gefährdet, geht die Auslegung der Situation so weit, wie für die Einschätzung der Eignung und Bereitschaft notwendig ist. Solange das Proletariat wie auch die Bourgeoisie sich den Truppen des Königs mit Leib und Leben entgegenstellen, solange Rechtsradikale, Hippies und Esoteriker:innen eine Einhaltung der Maßnahmen performativ versagen, bedarf es keiner weiteren Auslegung deren Motive, Ängste und Relevanzen. Wir legen die Gründe im Politischen nur so weit aus, wie es dies für das koordinierte Engagement bedarf. Nicht die Unterscheidung der Überzeugungen, sondern das Hindern an der Koordinierung auf das Gemeinsame hin muss thematisiert werden, sollten Interventionen gegen breite politische Vergemeinschaftung anstehen. Fanons Analysen neokolonialer Herrschaft machen dies augenscheinlich. Die Stammes-Rivalitäten werden in der Solidarisierung während des nationalen Aufstandes¹²⁸² nicht überwunden, der Kontinent Afrika wird vom Aufstand nicht erfasst, da der Einheitswille durch „geistige“ Rivalitäten gebrochen wird, insbesondere durch Islam-Feindlichkeit.¹²⁸³ Diese unterscheidet nicht den Inhalt der Überzeugung, sondern macht ein koordiniertes Engagement aufgrund des vermeintlichen „arabischen Imperialismus“ unmöglich.

Demgegenüber stehen die Grabenkämpfe, welche innerhalb etablierter politischer Bewegungen zu beobachten sind, die sich durch verhältnismäßig spezifische Bewältigungen auszeichnen. Hierzu zählen sowohl die inneren Kämpfe im konservativ-rechten Spektrum, welche in den zahlreichen Flügelkämpfen der AfD zu beobachten sind, als auch die Zerrissenheit der politischen Linken, welche jüngst in die Abspaltung des *Bündnis Sarah*

¹²⁸²Fanon 2024, S. 119.

¹²⁸³Ebd., S. 136 f.

Wagenknecht von der Partei die Linke mündete, die sich aber ebenso in der Unterscheidung von antiimperialistischen und antideutschen Positionen nachzeichnen lässt.¹²⁸⁴ Zwar kann sich – grob – auf die gewaltsame Widerständigkeit und die Teilhabe dieser geeinigt werden, jedoch sind die Vorschläge zur Bewältigung inkompatibel. Diese inneren Auseinandersetzungen reproduzieren sich im biografischen Verlauf der meisten politischen Akteur:innen. So kann die Bewältigungsstrategie unspezifisch bleiben, so wie sie beim Eintritt in die politische Einstellung war, was ein breites Spektrum der Eignung und eine verhältnismäßig niederschwellige Bereitschaft zur Koordinierung zur Folge hat und daher mit einer flachen politischen Typisierung einhergeht. Im Verlauf weiterer „Politisierung“ erscheinen spezifische Bewältigungen vielversprechender als andere, die breite Eignung und Bereitschaft zur Koordination sinkt, politische Mitmenschen differenzieren sich bei der gleichen gewaltsamen Widerständigkeit in konkurrierende Bewältigungsstrategien mit innerer Solidarität und abgeschlossener aktiver Kollaboration. Diese Differenzierung einer *in-group* wiederholt sich ebenso in der *out-group*. Reichhaltige Beispiele haben wir mit Sara Ahmed schon besprochen, andere bieten sich in der Aufnahme ihrer Themenschwerpunkte an. Von der generellen Diskriminierung aller *people of color* über die Neu-Typisierung muslimischer Menschen nach dem 11. September, bis hin zum Bewusstsein zu und der Rücksicht auf die Intersektionalität oder den Spielarten des transfeindlichen Feminismus lassen sich relevanzbegrenzte Typisierung von Antagonist:innen auf Grundlage teilhabender gewaltsamer Widerständigkeit nachvollziehen. Da sich nur im Prozess der Bewältigung Koordination bestätigt und so dieser Prozess die Trennung zwischen *in-group* und *out-group* vollzieht, sind die Übergänge fließend. Die typische Auslegung der Mitmenschen ist im Politischen ebenso relevanzbegrenzt. Jedoch handelt es sich um die Bewältigungs-Relevanz der Eignung oder Hinderung kollaborativen Engagements und inwieweit die gewaltsame Widerständigkeit vom Typus abhängt oder auf diesen zurückgeht.

Diese drei Aspekte der intersubjektiven Haltung informieren den politischen Erkenntnisstil in dessen *Epoché*, der *Selbsterfahrung* und der *zeitlichen Perspektivität*. Wie schon im Alltag und der Sinnprovinz des Religiösen deutlich wurde, sind diese Charakteristika durchaus verzahnt und bauen gegenseitig aufeinander auf. Im Politischen ist der Zwischenraum der Ursprung und das Ziel der gewaltsamen Widerständigkeit, wodurch sich die intersubjektive Haltung als Ausgangspunkt angeboten hat. Der alltägliche Pragmatismus oder die existenziellen Fragen der Herkunft, der Zukunft und des Lebenssinns haben demgegenüber eine kompensatorische Funktion, in der der:die Andere weniger prominent erscheint. Daher steht hier die intersubjektive Haltung zu Beginn, welche sonst den Abschluss der Analyse darstellte. Hieran kann mit der thematischen Einklammerung der *Epoché* angeschlossen werden.

Im Kontext der religiösen *Epoché* hatten wir uns auf das Übergangsmoment vom alltäglichen Selbst zum religiösen Selbst bezogen, welches im „neuen“ Verhältnis zum „göttlich“

¹²⁸⁴ Ganz zu schweigen von dem sich ankündigenden Bruch in der Linken aufgrund der Einschätzung zum Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und der darauffolgenden militärischen Intervention, die in einen Genozid an Palastinenser:innen mündete.

Transzendenten all das Profane zurücklässt, dessen Existenz durch das Transzendente nicht gesichert scheint. Zur politischen *Relevanzepoché* lässt sich ein ähnlicher Übergang skizzieren, welcher die scheinbar paradoxen Koalitionen innerhalb einiger politischer Bewegungen konturiert und kontextualisiert. Hin zur politischen Einstellung bleiben die Teile des Sinnhorizonts im Alltag zurück, welche im Selbst- und Fremdverständnis im öffentlichen Auftreten keinen Anspruch auf Teilhabe stellen. Auch Wissen über unbelebte Dinge und Sachverhalte spielen hier nur insoweit eine Rolle, wie sie teilhabende Widerständigkeit und gemeinsame Bewältigung informieren. Alle Sinninhalte abseits des kollektiven Engagements „fallen“ in der Einklammerung zurück ins Persönliche des Alltags. Dass dies nicht an den Dingen selbst hängt und der Status der Teilhabe hart umkämpft ist, zeigt sich im politischen Diskurs wie auch im Briefwechsel zwischen Arendt und Scholem, der schon häufiger zum Beispiel diente. Doch die politische Epoché lässt sich auch performativ nachvollziehen. In der Versammlung steckt schon der Anspruch der Sichtbarkeit als „expressiver Akt“, als performative Bewältigung, welche die Zugangs-Widerständigkeit zu zwischenmenschlichen Handlungsräumen im Auffallen und im im Weg sein aufzeigt; es drückt sich darin ein allgemeiner Anspruch auf ein lebenswertes Leben in der Form der Kohabitation aus.¹²⁸⁵

Die gemeinsame Anwesenheit erscheint vor der politischen Bewältigung. Auch die mitanwesende Polizei bezeugt die Widerständigkeit performativ, sowohl in der vermeintlichen Schutzbedürftigkeit der Versammelten vor der Öffentlichkeit als auch im „Schutz“ der Öffentlichkeit durch die Restriktion deren Sichtbarkeit. Auf Seiten der Versammelnden wie auch der gesellschaftlichen Regulierung sind okkasionelle Motive für die Anwesenheit aufgrund der politischen Einstellung ausgeklammert. Nur die Aspekte bleiben Teil des Sinnhorizonts, welche sich vor der Teilhabe und dem Kontrast – als besondere Form partieller Teilhabe – der gewaltsamen Widerständigkeit abzeichnen.

Was bei einer Demonstration noch verhältnismäßig augenscheinlich hervortritt, muss sich ebenso an komplizierteren Mischfällen nachvollziehen lassen, welche unterschiedliche Sinnprovinzen besetzen können. Nehmen wir die politischen Motive innerhalb lokaler, städtischer oder nationaler Vertretung im Sport als Form des selektiven Patriotismus innerhalb der politischen Epoché. „Im Sport“ ein Teil des Dorfes, der Stadt oder der Nation sein, ist erst einmal unabhängig von teilhabender Widerständigkeit. Der Anspruch der Repräsentation, welcher dem Wettkampf innewohnt, kann als Platzhalter und kompensatorische Bewältigung für gesellschaftliche Widerstände des Alltags dienen. Zu denken wäre hier an das Verhältnis von England und Indien im Cricket. Doch es bedarf nicht einmal dieser kompensatorischen Repräsentation. Der Sport selbst kann Quelle der Widerständigkeit sein, solange ihm gemeinschaftsstiftender Wert zugesprochen wird. Eine Geschichte knapper oder besonders vernichtender Spiele lässt die repräsentierenden Sportler:innen oder die Vereine die teilhabende Widerständigkeit und den Anspruch auf gemeinsame Bewältigung erzeugen, welche sich auf den Typus der repräsentierten Stadt oder Nation überträgt. Die Gemeinschaft ist strukturgebend für das Bezugsgewebe der Fans, sie orga-

¹²⁸⁵Butler 2018, S. 25.

nisiert das *Faktum der Pluralität*. Unabhängig davon, was oder wer der Gewalt zugrunde gelegt wird, bleiben okkasionelle Motive der Beteiligten eingeklammert, alle Motive der Widerständigkeit und der Kooperation bleiben jedoch erhalten. Die widerständige Opposition im konkurrierenden Team ist nicht auf das Spiel beschränkt, sondern bezeugt sich ebenso in dem Fan-Verhalten, dem besser-Anfeuern wie auch die Koordinationsbereitschaft und die Bereitschaft zur Wahl selbstgefährdender Mittel bis hin zur offenen, impulsiven oder geplanten Gewalt *für* das oder *im Namen* des Teams. Es handelt sich um Formen bewältigenden Antwortverhaltens auf den widerständigen Anspruch, die Gemeinschaft im Wettkampf gegen eine andere Gemeinschaft zu repräsentieren. Hier unterscheidet sich das Stadion nicht von patriotisch-nationalistischen Konflikten auf der Straße, in den Parlamenten oder auf den Schlachtfeldern, in denen ähnlich idealisierte Selbstverortungen auf dem Spiel stehen. All die Aspekte werden im politischen Widerfahrnis eingeklammert, welche nicht dem politischen Pragma der koordinierten Bewältigung entsprechen.

Dies wird auch an der „Entpolitisierung“ von parallelen und bedingenden politischen Motiven deutlich, sei es LGBTQ-Feindlichkeit im Sport, die Mit-Verantwortlichkeit für die Handlungen anderer Demonstrierender auf der Straße, die sozialen und gesellschaftlichen Voraussetzungen fürs Auftreten im Parlament oder der Krieg und seine Abhängigkeit vom ökonomischen Zwang des Militär-Industriekomplexes. Parallele politische Widerstände fallen der politischen Epoché deshalb zum Opfer, da sie vor der Teilhabe einer spezifischen gewaltsamen Widerständigkeit nicht als paralleles Engagement erscheinen, sondern nur in ihrer Hinderung des Verhaltens, in das wir engagiert sind. Klassische Rationalisierung sind pragmatistische Überwürfe, erst einmal das dringlichere Problem anzugehen und die vermeintlichen nachgelagerten Widerstände später auszuräumen. In spürbarer Nähe zum *first things first* des Alltags erscheint so die heutige Sicherung eines steigenden Bruttoinlandsproduktes und der Schuldenbremse für die selbsternannten Liberalen dringender als die „fernere“ Unbewohnbarkeit des Planeten. Die gleiche Situation der entpolitisierenden Epoché lässt sich beobachten, wenn durch Flaggen, Ausrufe oder andere Expressionen der Zugehörigkeit die teilhabende Widerständigkeit von einer anderen Typisierung mit-okkupiert wird. Gerade im Kontext der Maßnahmen der Corona-Pandemie lässt sich das Spektrum der Motive und die Einheitlichkeit der Reaktionen gut nachzeichnen. Faschist:innen, Verunsicherte und Esoteriker:innen begegnen sich als heterogene Versammlung mit „immer auch privaten“ Motiven, die im Moment vor der gemeinsamen Widerständigkeit der Maßnahmen gegen die Ausbreitung des Covid-Virus ausgeklammert werden.

Daran lässt sich gut mit dem Charakteristikum der *Selbsterfahrung* anschließen. Im Religiösen stand hier die Perspektivtotalisierung im Fokus und wie sich diese vor der Unterscheidung von *me* und *I* durch Georg Herbert Mead verstehen lässt.¹²⁸⁶ Im Politischen kommt diese Unterscheidung noch stärker zum Tragen, da sich die Verhältnisse

¹²⁸⁶ Mead 1972.

zwischen den Akteur:innen im koordinierten Engagement deutlich nachzeichnen lassen. Wir verweisen kurz auf eine Kernstelle in Meads Analyse, die wir an *anderer Stelle*¹²⁸⁷ ausführlicher darstellen konnten:

Das „me“ stellt die Antwort auf all die verschiedenen Reaktionen dar, die die Objekte um uns herum in uns hervorrufen. Alle diese Objekte rufen in uns Reaktionen hervor, und diese Reaktionen sind die Bedeutungen oder die Natur der Objekte: Der Stuhl ist etwas, auf das wir uns setzen, das Fenster ist etwas, das wir öffnen können, das uns Licht oder Luft gibt. Ebenso ist das „me“ die Reaktionsweise, die das Individuum auf die anderen Individuen gibt, insofern das Individuum die Haltung des anderen einnimmt. Man kann sagen, dass das Individuum die Haltung des Stuhls annimmt.

Übersetzung G. H., Mead 1972, S. 280¹²⁸⁸

Dem *me* stellt Mead das *I* gegenüber, welches die Spontanität begründet und als Wirkzentrum die Perzeptionen wie auch den handelnden Ausgriff in die Welt realisiert. Die Grenzen und Orientierungspunkten des *I* lassen sich an der politischen Epoché schon andeuten. Nicht die Fusion zu einem politischen *I*, sondern die gewaltsame Widerständigkeit und Koordination in Teilhabe wird Wirkzone und Wirkzentrum. Das Selbstverständnis, welches sich im *me* widerspiegelt, wird im Politischen so doppelt thematisch. Zum einen hat die Einklammerung nicht-teilhabender Motive und Relevanzen Einfluss darauf, wie Akteur:innen sich vor den Ansprüchen anderer als politisches Selbst verstehen. Zum anderen nimmt das koordinierte Engagement Einfluss auf das politische *me*, da die Performativität des Antwortens stärker an die gegenseitige und gemeinsame Haltung orientiert ist. In politischen Versammlungen und Zusammenkünften gibt es eine Vielzahl intersubjektiver Kreuzstellungen, welche sich als Affekte und Verhaltensweisen sedimentieren und das politische Selbst wesentlich prägen. Dies lässt sich kurz veranschaulichen:

Blicken wir auf den Übergang hin zum Parteitag, zum politischen Konzert, zur Demonstration oder der Partizipation an politischen Unruhen und Aufständen. Zwar sind mir meine persönlichen Motive zur Hand, sie schimmern jedoch vor der Teilhabe am Bezugsgewebe in ihrer Verortung gegenüber anderen und erscheinen nicht in ihrem Ursprung einer privaten Historie. Vorschläge, Ausrufe und Handlungsweisen sind von einem „Mir“ informiert, welches den Anschein macht, in der Rolle der Vertretung eines Typus aufzutreten. Verhaltensweisen gehen aus von einem Selbst, welches nicht mehr auf die persönliche Biografie reduziert ist. Im *Wir* oder dem *Ich als ...*, welches jeder gemeinsamen Bewältigung unterlegt werden kann, ist der Hintergrund der Motive jedoch nicht eingegrenzt, sondern

¹²⁸⁷Harfensteller 2023, S. 141 f.

¹²⁸⁸Vgl. engl. Original: „The ‚me‘ does definitely answer to all the different reactions which the objects about us tend to call out in us. All such objects call out responses in ourselves, and these responses are the meanings or the natures of the objects: the chair is something we sit down in, the window is something that we can open, that gives us light or air. Likewise the ‚me‘ is the response which the individual makes to the other individuals in so far as the individual takes the attitude of the other. It is fair to say that the individual takes the attitude of the chair.“

vielmehr entgrenzt. Es handelt sich weder um ein Urteil noch eine besondere Leistung oder ein Anspruch an das Politische, der erfüllt werden muss, um als politisches Selbst gelten zu dürfen. Im politischen Erkenntnisstil bricht die Spontanität des Verhaltens vor der Teilhabe hervor, wir sprechen und handeln nicht als Vertreter:innen, sondern ein Selbst spricht und handelt, dessen Inhalt aufgrund der teilhabenden Aspekte über sich hinausgeht und das in der Gruppe vertreten wird! Hierin liegt die Einsicht einer Sinnprovinz des Politischen in Aufnahme von Hannah Arendts Begriff der Pluralität. Es kommen in mir *unsere* Motive als gemeinsame Sorge um das Bezugsgewebe zur Sprache. Dies heißt nicht, dass das politische *me* flach, ausgedünnt oder abgeschwächt ist. In der politischen Wut oder Verzweiflung, im politischen Stolz und Engagement bricht etwas hervor, was mich nicht im politischen Ziel, sondern im Ursprung einer gemeinsamen Oberfläche übersteigt, wie wir mit Sarah Ahmed zeigen konnten. In dieser perspektivisch-ursprünglichen Teilhabe konstituiert sich das politische Selbst häufig als „realer“ und weniger entzogen als das private Selbst, da es sich nicht aus der eigenen Unzugänglichkeit der Vorlieben und Abneigungen speist, sondern aus dem handfesten und umgänglichen Material des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten.

Personen, welche die Beschreibung nur flüchtig überfliegen, könnten vermuten, dass wir damit Arendts Vorbehalte gegenüber identitätspolitischen Positionen widersprechen. Doch mit der Frage nach der Genese, also wie sich das politische *me* konstituiert, lässt sich der Vorbehalt ausräumen. Wir treten nicht als fertige Vertreter:innen in die politische Öffentlichkeit, sondern werden durch das pathisch-responsive Widerfahrnis von gewaltsam-widerständigem Pathos und koordinierter Response zum politischen Selbst, indem wir in der Freiheit des Sprechens und Handelns uns der Sichtbarkeit anderer aussetzen. Hannah Arendt nimmt einen performativ-politischen Bezug zum Jüdin-sein, indem sie sich gerade nicht einfach den Ansprüchen an jüdisch-Gläubige oder Frauen in der Öffentlichkeit unterwirft, sondern indem ihre kritische Teilhabe im Sprechen und Handeln zum Ausdruck kommt. Wir folgen auch hier der Lesart von Bonnie Honig, welche keinen Widerspruch zur Performativität von politischen Identitäten im Werke Hannah Arendts sieht, sondern ein Potenzial, aus dem Vermögen der Spontanität und des Neu-anfangen-Könnens diese Performativität zu begründen.¹²⁸⁹ Aus ihr erklärt sich der demokratische Anspruch agonistischer Konstitution des politischen Sinns. Im „Aushalten“ dieser inneren Freiheit werden die immer neuen gesellschaftlichen Konflikte aufs Neue verhandelt und bleiben verhandelbar.

Mit der Performativität haben wir auch schon das Stichwort für den Einfluss des koordinierten Engagements auf die politische Selbsterfahrung. Die Situation im Agonismus stellt einen der besten Fälle dar, da unterschiedliche Selbsterfahrungen aufeinandertreffen und sich auf die Bewältigung in Form des demokratischen Prozesses geeinigt werden soll. Als Konflikte unter Demokrat:innen tritt hier eine innere Widerständigkeit auf, welche in der Opposition als etwas affektiv Gewalttames wachgehalten wird, jedoch auf die Mittel

¹²⁸⁹Honig 1992, S. 227.

parlamentarischer Umgangsformen in der Koordination – im besten Falle – begrenzt bleibt. In den meisten Fällen der gemeinschaftlichen Politisierung zielt koordiniertes Engagement jedoch auf „äußere“ Widerstände, entweder in der Widerständigkeit gemeinsamen Antwortens gegenüber den materiellen Bedingungen der Welt, wie im Falle von Covid oder des Klimamords der Erde, oder in fremden Verhalten selbst, welches in Nationen, Ideologien, religiösen Überzeugungen, auferdemokratischen Oppositionen oder der Polizei repräsentiert oder durch diese substituiert wird. Da in der Koordination die Freiheit und Situation der anderen wesentlicher Teil von dem ist, was den Handlungsentwurf und die Durchführung fortwährend informiert, wiederholt sich die Entgrenzung der Quelle des politischen *me* im Zwischenraum menschlichen Handelns. Das Selbst sieht sich nicht mehr als Zentrum der Veränderung in der Welt, sondern als partizipierender Teil einer größeren Bewegung. Auch wenn die Formulierung einer „politischen Bewegung“ den progressiven Aktivismus zu bevorzugen scheint, entspricht auch die konservative Einstellung dieser Selbsterfahrung. Denn kündigt sich keine „progressive“ Veränderung an, dann treten konservative nicht in den politischen Erkenntnisstil ein. Erst wenn gesellschaftliche Veränderungen die derzeitige Lebensweise als Vorbild der zukünftigen Lebensweise bedrohen, erscheint ihnen eine gewaltsame Widerständigkeit in der Teilhabe an dieser Lebensweise. Der namensgebende *Erhalt* als konservatives Motiv wird als Gegenbewegung zum progressiven Strom erfahren, welcher das lebenswerte Leben mit sich zu reißen scheint. Das konservative Selbst ist partizipierender Teil einer Bewegung als dezidierte Gegenbewegung zur Stabilisierung. Im koordinierten Engagement geht es über die alltäglichen Verstrickungen ins Bezugsgewebe hinaus und lernt sich als partizipierenden Teil des Gewebes selbst zu verstehen. Wenn mein *me* in der natürlichen Einstellung für andere als spezifische Gelegenheit erscheint, so wie der Stuhl zum Sitzen, dann stellt sich mein politisches *me* als Gelegenheit dar, sich gemeinsam hinzusetzen. Es ist eine Einladung zur Kohabitation.

Als Phänomenolog:innen ist es uns nicht möglich, klare Abhängigkeitsverhältnisse zwischen diesen beiden Erfahrungsweisen vorzuschlagen. Ob das politische Auftreten die Bedingung der politischen Koordination ist oder die Koordination es erst ermöglicht, als politisches *me* in Teilhabe aufzutreten, liegt außerhalb der Leistungen unserer Methode. Denn das diastatische Verhältnis eines gegenseitigen Hervorbringens ist der Differenzierung selbst eingeschrieben. Sowohl die Koordination – als Rücksichtnahme auf Mit-Standpunkte – als auch die Spontanität – als Expression der Freiheit – müssen wir als eigenes Vermögen annehmen, damit die Konstitution politischen Sinns beschreibbar wird. Dass diese in einem Verhältnis stehen und dass die Selbsterfahrungen einen möglichen Kreuzungspunkt dieser Vermögen darstellen, scheint jedoch außer Frage zu stehen.

Abschließend verlieren wir einige Worte zur besonderen Zeitlichkeit des politischen Erkenntnisstils. Die Ausmaße der religiösen Zeitlichkeit, vom selbst-begründenden Anbeginn bis hinaus über das Ende der eigenen Existenz, werden wir dabei nicht erreichen. Nur die Grenzphänomene politischer Utopien, wie in den totalitären Regimen jüngster Vergangenheit, erreichen diesen „Weitblick“, in dem sich die jeweilige Bewegung als Anfang der

Ewigkeit verstehen. Aber auch in manchen Spielarten heutiger Überzeugungen lässt sich diese Tendenz ausmachen, wie in der Allianz zwischen technischem Fortschrittsglauben und der wirtschaftsliberalen Deregulierung des Marktes. Die klassenlose Gesellschaft oder die rassenideologische Aufteilung der Welt wird hier durch einen weiteren „Naturzustand“ in der individuellen Freiheitsradikalisierung ersetzt, welcher anstatt durch Gene oder Geschichtlichkeit durch die magische Hand des Marktes und des ausschließlichen – und damit überraschend unfreien – Selbstinteresses als ökonomischer Agent in seinen Bahnen gehalten werden soll. Es handelt sich um einen unter vielen Versuchen, das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten in seiner Formung von der Gefährdung durch Spontanität zu entkoppeln. Diese vermeintlichen Lösungsvorschläge, welche unterhalb der Spontanität des:der Einzelnen zu wirken scheinen, sind mit mehr als nur Vorsicht zu genießen.

Diese Übergänge umfassender gesellschaftlicher Beschreibungen hin zur planmäßigen Konstruktion fallen so tief, wie sie hinaufwollten. Sie bieten dennoch einen guten Anhaltspunkt, woran die zeitliche Reichweite des politischen Erkenntnisstils gemessen werden kann. Denn in all diesen verewigenden Formen politischer Gemeinschaft zielt die Teilhabe der gewaltsamen Widerständigkeit auf etwas, was mit der Konstanz einer anthropologischen Konstante auftritt. Es sind grundlegende und Menschheits-bestimmende Widerstände, denen hier eine politische Bewältigung gegenübergestellt wird. Der Klassenkampf, die rassische Homogenität oder die universale Nutzenmaximierung zielen auf die Grundfesten der menschlichen Existenz in ihrem Miteinander. Diese existenzielle Schlagseite der Beispiele erklärt deren spürbare Nähe zum religiösen Glauben.

Dagegen können wir uns ebenso politische Positionen vorstellen, welche die menschliche Existenz zwar in Gefahr sehen und den Menschen als den Ursprung veranschlagen, aber nicht den Grund der Widerständigkeit im Wesen der menschlichen Existenz verorten. Auch hier bietet sich die drohende Apokalypse der atomaren Selbstauslöschung oder der Klimakrise als Beispiel an. Beide Spielarten politischen Engagements, welche sich diesem drohenden Untergang widmen, reichen genau bis zur Bewältigung des Widerstandes und lassen eine Zukünftigkeit danach offen; sie erhalten trotz der drängenden Situation eine Spontanität nach der Bombe, nachdem die Unbewohnbarkeit der Erde abgewandt wurde. Sie blicken bis zum Punkt der Bewältigung als Abwendung des Endes, hinter dem die Zukunft offenbleibt.

Bei den allermeisten teilhabenden Widerständen des politischen Erkenntnisstils lässt sich ein zukünftiger Punkt ausmachen, an dem sich das Engagement selbst überwindet, das politische Ziel erreicht ist und nachdem dauerhaft zurück in die alltägliche Einstellung gewechselt werden kann. In der Bewältigung der Gewalt steckt immer auch der Anspruch der Selbstüberwindung, der Anspruch an ein Miteinander, in dem es der politischen Gemeinschaft nicht mehr bedarf. Auch wenn viele der gesellschaftlichen Probleme sich uns als Mammutaufgaben entgegenstellen, erscheinen sie uns vor dem Horizont der gemeinsamen Zeit. Sie bleiben auf die Reichweite koordinierten Engagements begrenzt. Die zeitliche Perspektivität des politischen Erkenntnisstils ist vom Moment der Bewältigung der Wi-

derständigkeit ebenso abhängig, wie vom Beginn der Koordination, die sich schon im Erscheinen als Ziel der Gewalt erfüllen kann. Gerade Bewegungen mit partizipatorischen oder souveränen Ansprüchen entwerfen sich daher häufig zeitlich sehr weit zurück, um ihre Legitimität historisch zu untermauern, so wie es Fanon mit dem Ziel beschreibt, „wieder Kontakt zu finden zur ältesten, extrem vorkolonialen Quelle ihres Volkes.“¹²⁹⁰ Nicht die Reichweite der Teilhabe oder die Dringlichkeit der Bedrohung ist ausschlaggebend, sondern *das Wesen der gewaltsamen Widerständigkeit selbst bedingt die zeitliche Reichweite, welche die derzeitige Widerständigkeit in Teilhabe von der gemeinsamen Bewältigung trennt.*

Kurz zusammengefasst: der politische Erkenntnisstil

In der intersubjektiven Haltung erscheinen Mitakteur:innen einstellungs-immanent, ihrem Handeln wird eine *eingenommene* politische Perspektive zugeschrieben. Die eigene Position im Verhältnis zu anderen ist vorläufig gesetzt, veränderbar und nach der Relevanz für die Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und der Eignung zur gemeinsamen Bewältigung gegliedert. Dabei erfährt sich das Selbst als mit anderen koordiniert und *partizipierend* engagiert im gemeinsamen Verhalten. Das Verhalten wird vor einer besonderen zeitlichen Rahmung beurteilt, ausgehend vom Ausgangspunkt des – möglicherweise auch historischen – Einbruchs gewaltsamer Widerständigkeit ausgreifend bis zum Moment abschließender Bewältigung.

Erst in diesem Rahmen stellen sich Fragen der Dringlichkeit und des Abwägens in der öffentlichen und pluralen Vermittlung politischer Einstellung, welche sich in der Politik als Regulierungsinstanz institutionalisiert hat und so die unterschiedlichen Widerstände zu verhandeln versucht. Das Politische hat demgegenüber auch die Rolle der Dekonstruktion gegenüber festgefahrenen Regulierungen und limitierenden Sinn-Begründungen des Miteinander, so wie es Thomas Bedorf vorschlägt.¹²⁹¹ Es ist die eigentliche Arbeit an dem *kontingenten Fundament*¹²⁹², welches Politik als jeweilige Aufgabe ihrer Zeit offenbart. Hierin schließt sich der Bogen, welchen wir im Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* mit der Frage nach dem Sinn der Sinnprovinz des Politischen begonnen haben. Mit diesen ersten vorsichtigen und allgemeinen Beschreibungen zum Abstecken der Erfahrbarkeit politischer Gemeinschaft im Gepäck, kann sich der konkreteren Deskription des Handlungs- und Erfahrungsraums des Politischen gewidmet werden. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten wird vor der Transformation von Fremdheit und Vertrautheit in der Bewältigung und Bewährung neu betrachtet und strukturiert. Ziel ist es, dass damit der Vorschlag koordinierter Bewältigung evident *und* beschreibbar wird. Damit geht ein methodischer Perspektivwechsel einher, welcher um einiges näher an der Erfahrung politischer Versammlungen angesiedelt ist. Dieser würde sich jedoch ohne das Verhältnis teilhabender gewaltsamer Widerständigkeit und gemeinsamer Bewältigung im koordinierten Engagement

¹²⁹⁰Fanon 2024, S. 178.

¹²⁹¹Bedorf 2015, S. 251 f.

¹²⁹²Butler 1992.

kaum erschließen lassen. Dass das methodische Ziel einer pathisch-responsiven Analyse von politischen Versammlungen unsere Frage nach dem Sinn der Sinnprovinz des Politischen maßgeblich beeinflusst hat, steht außer Frage. Auch wenn die Tiefe, in der wir jeweils in die philosophischen Konzepte eingedrungen sind, maßgeblich durch diesen methodischen Aufbau begrenzt ist, konnten einige wesentliche Zusammenhänge verdeutlicht werden, welche über den Nutzen für die phänomenologische Deskription politischer Gemeinschaftlichkeit hinausweisen. Dafür können wir bei den Anknüpfungspunkten beginnen, welche eine politische Vergemeinschaftung im digitalen Zwischenraum menschlichen Handelns ankündigen. Auch die Fragen politischer Freiheit in der Pluralität und den Widerständen, welche sich aus der Affektivität einer Emotionsökonomie des Politischen ergeben und die Funktion für den Alltag im koordinierten Engagement, welches in Schwesternschaft zu menschlichen Verhaltensweisen weit unterhalb des politischen Sinnraums steht, lassen weiterführende Untersuchungen zu. All diese vielversprechenden Weggabelungen vorerst hinter uns lassend, schauen wir im Folgendem genauer auf die gemeinsamen Erfahrungsweisen zwischen Pathos und Response, welche uns die Vielfarbigkeit politischer Widerfahrnisse darlegen lassen.

4.3 Pathos und Response des Politischen

Eröffnen wir den deskriptiven Zugang zum politischen Widerfahrnis mit einer naiven Darstellung von dem, was in seiner Fremdheit sowie Vertrautheit als etwas Politisches erscheint. Es stellt sich die Frage, wie sich aus der natürlichen Einstellung, verstrickt im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, das Politische in seiner Gemeinschaftlichkeit explizit entbergen kann. Voraussetzung bleibt die Gewalt als Gründungsmoment politischer Gemeinschaftlichkeit. Doch wie stellen sich die Verhältnisse und das Verhalten einer politischen Gemeinschaft *post hoc* dar? Angenommen die Akteur:innen der Gruppe eint eine Eigenschaft, welche Ziel eines gewaltsamen Moments zu sein scheint, wie es in vielen identitätspolitischen Positionen, aber auch bei rechten und vermeintlich wertekonservativen Gruppen der Fall ist. Hier mündet die postulierte „innere“ Homogenität und Gemeinsamkeit in Verhaltensweisen der schützenden Ein-, differenzierenden Ab- und diskriminierenden Ausgrenzung. Anders steht es, wenn die Akteur:innen aufgrund der Überwindung eines allgemeinen Missstandes zusammenkommen, wie unter Klimaaktivisten, Gemeinschaften um den Wirtschaftsliberalismus, bis hin zu den zahlreichen antifaschistischen Aktionsgruppen. Die gemeinsame Überwindung einer gewaltsamen Widerständigkeit ist hier wesentlich. Das Ergebnis ist ein Verhalten, welches sich mehr auf die gesellschaftlichen Umstände ausrichtet als an der agierenden Gruppe, von der das Verhalten ausgeht.¹²⁹³

Diese erste Unterscheidung lässt sich besser als vorläufige Schwerpunktsetzung verstehen und stellt noch keine fertige Typologie. Die Idealität dieser Unterscheidung wird besonders an offensichtlichen Mischformen deutlich, wie in der Frauen- oder Queerbewegung.

¹²⁹³ Auch wenn sich hier mit der Zeit Ähnlichkeiten ausbilden, wie in nahezu jeder Form der Kohabitation.

Spannend bleibt, dass diese Schwerpunkte sich auch in der Gruppenstruktur spiegeln. Hierarchische Konstrukte mit einer charismatischen Führungsfigur oder statische Identitätszuschreibungen unterscheiden sich deutlich von der Idealisierung eines Typus von Aktivist:innen oder der Gemeinsamkeit in gegenseitiger und öffentlicher Solidarisierung. Und auch hier weisen die politischen Gemeinschaften, welche Gemeinsamkeit *und* gesellschaftliche Umstände einklagen, überraschende Überschneidungen und Konvergenz-Figuren der Gruppenstruktur auf. Zudem schließen sie selbst gegenüberliegende Selbstverständnisse innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft nicht gegenseitig aus, welche nichtsdestotrotz eine:n gemeinsamen Dritte:n als Ausgangspunkt des gewaltsamen Verhältnisses ausmachen. Hier wird schnell deutlich, dass unsere methodische Grundlage der intersubjektiven Fremdheit und Vertrautheit das politische Widerfahrnis unterdeterminiert lassen würde. Denn dort hatten wir die Gegenüberstellung vom Subjekt-Pol des Selbst und dem Subjekt-Pol des Anderen genutzt, um zu zeigen, dass Fremdheit und Vertrautheit weder komplementär noch unabhängig voneinander sind, sondern in einem kontingenten Verhältnis sich gegenseitig bedingen.¹²⁹⁴ Diese erste Skizze politischer Positionen legt nahe, dass gewaltsame Widerständigkeit unterschiedliche Verhältnisse von Fremdheit und Vertrautheit aufweisen. Es besteht mindestens ein spezifisches Verhältnis zwischen den Akteur:innen unter sich, dem Verhältnis der Akteur:innen zur Gruppe/kollektiven Identität und den Verhältnissen zur Gesellschaft bzw. zur Welt, in der auch der:die Dritte anzutreffen ist. Daraus ergibt sich eine Aufgabe, welche uns den gesamten deskriptiven Teil politischer Vergemeinschaftung begleiten wird. Denn diese drei Verhältnisse politischer Gemeinschaft gehen in ihrer Fremdheit und Vertrautheit auf Bewältigungs- und Bewährungsprozesse zurück, welche sich nicht auf einzelne Verhältnisse zwischen Ich-Du-Welt reduzieren lassen. Dass Prozesse der Transformation von Fremdheit und Vertrautheit eine wesentliche Kreuzungsstelle der politischen Selbst- und Fremdverortung darstellen, lässt sich nicht einfach postulieren oder ableiten, sondern muss an einer Beschreibung hin zu den – politischen – Sachen selbst evident werden. Eine beruhigende Konsistenz zur vorangegangenen Arbeit weist unsere einleitende Darstellung jetzt jedoch schon auf. Ganz im Sinne der arendtschen Natalität ist die *out-group* als a(nta)gonistisches Moment für die Konstitution der *in-group* hier nicht notwendig, auch wenn sie als Ergebnis der Vergemeinschaftung – und der Rolle des:der Anderen in der Gewalterfahrung – kaum vermeidbar scheint. Ausgangs- und Anhaltspunkt der Analyse bleibt eine Lebenswelt, in der wir nicht fundamental getrennt, sondern fundamental gemeinsam und miteinander verwoben sind.

Trotz der selbstverständlichen Einheit der Menschen im Alltag muss sich die gemeinsame Veränderung von Fremdheit und Vertrautheit im Politischen vor diesen drei „trennenden“ Verhältnissen bewähren. Im Anschluss an die grundlegende Verbundenheit lässt sich dies am gewaltsamen Riss im Bezugsgewebe an unterschiedlichen Stellen exemplifizieren. Das Fremd-Werden der Mitmenschen macht es genauso unmöglich, sich verstehbar in das Bezugsgewebe einzubringen,¹²⁹⁵ wie das Fremd-Werden der eigenen Rolle oder Identität,

¹²⁹⁴Siehe *Das Verhältnis von intersubjektiver Fremdheit und Vertrautheit*.

¹²⁹⁵Loidolt 2018, S. 198.

bis hin zur Entfremdung vom gesellschaftlichen oder materiellen Zustand der Welt. An allen diesen kann sich eine gewaltsame Widerständigkeit abzeichnen, welche nicht nur mich betrifft, sondern die sich als Aspekt des Miteinander auch auf andere Akteur:innen ausdehnt. In dieser Verortung des Risses lassen sich gleichzeitig die Orte ausfindig machen, an denen sich Umgangsformen bewähren können und gemeinsam Vertrautheit gestiftet werden kann. Im koordinierten Engagement verändert sich das Verhältnis zu mit-koordinierenden Akteur:innen, zur eigenen oder anderen sozialen Typik oder Identität wie auch zu den materiellen und gesellschaftlichen Umständen. Je nachdem, welche spezifische politische Vergemeinschaftung wir zu beschreiben versuchen, ist der Ort der Fremdheit wie auch der Vertrautheit unterschiedlich gewichtet. Spannend ist, dass der Ursprung der problematischen Erfahrung nicht auch der Ort deren Bewältigung ist. So kann eine gesellschaftlich ausgelöste Klimakatastrophe mit privatem Verhalten begegnet werden. Oder sie mündet in eine Kritik an dem sozialen Ungleichgewicht der ökologischen Belastung und nimmt so den Typus der ökonomischen Elite ins Visier. Umgekehrt können unterschiedlichste zwischenmenschliche Konflikte mit einer inhaltlichen oder affektiven Sedimentierung rassistischer, klassistischer oder misogynen Typisierung „bewältigt“ werden, bis hin zur Naturalisierung des menschlichen Wesens oder der Konflikterklärung in der gesellschaftlichen Ausbeutung von Arbeiter:innen.

Ein wesentlicher Aspekt für den methodischen Zugang liegt darin begründet, dass alle drei Verhältnisse im Hinblick auf den Relevanz-Horizont in Bezug zum:zur einzelnen Akteur:in stehen. Die Verhältnisse zwischen Gruppen in ihrer Typik oder geteilten Identität sowie die Verhältnisse dieser zur Gesellschaft und der Welt sind nur über den:die einzelne:n Akteur:in denkbar. Der Subjekt-Pol unserer Gegenüberstellung scheint in seinem Kern bestehen zu bleiben. Dies ist für den Versuch eines deskriptiv-phänomenologischen Zugangs so zentral wie selbstverständlich, da das Subjekt als kleinster Baustein sozialer Interaktion erhalten bleibt und jegliche Transformationsprozesse an den:die Akteur:in zurückgebunden sind, es fungiert als notwendiger Ausgangspunkt und Endpunkt einer Erfahrung. Wenn demnach die Fluchtpunkte von Fremdheit und Vertrautheit im vielschichtigen Zwischenraum verteilt sind, bleiben wir mit dem verallgemeinerten Ausgangspunkt des:der sozialen Akteur:in als Knotenpunkt der Verhältnisse und widersetzen uns der Versuchung, eine Gruppe mit eigener Dynamik zur Akteurin zu erheben. Die Verhältnisse und Parallelität der unterschiedlichsten politischen Perspektiven fassen wir in der verallgemeinerten Erfahrungsweise in spezifischen politischen Erkenntnisstilen.

Neben dieser Dreiteilung der Verhältnisse eines:einer einzelnen Akteur:in sehen wir uns mit zwei weiteren grundlegenden Herausforderungen konfrontiert. Denn wir haben bis zu diesem Zeitpunkt zwei Formen der Teilhabe zwischen Akteur:innen still angenommen, ohne wirklich klären zu können, *wie* sich diese Teilhabe in der politischen Erfahrung nachvollziehen lässt. Zum einen sind wir damit konfrontiert, auf welche Weise sich der gewaltsame Riss im Bezugsgewebe über mehrere Akteur:innen hinweg konstituiert. Die Ungerechtigkeit als affektiver Anhaltspunkt eines normativen Überschusses sowie die Zeugenschaft mit ihrem

intrinsischen Antrieb der Mitteilung stellen sicherlich reichhaltige Anknüpfungspunkte dar, beide bleiben jedoch auf eine evaluative Position einer vereinzelter Person begrenzt. Mit der Begründung des Politischen in der Gewalterfahrung haben wir zum anderen einen Quellpunkt vorgeschlagen, welcher in vielen Fällen zur Vereinzelung von Akteur:innen tendiert. Hier stellt sich uns die Herausforderung des Ko-Pathischen in neuer Weise. Der zweite Aspekt betrifft die Koordination der Bewältigung in ihrer responsiven Teilhabe. Wie lässt sich die Gemeinsamkeit der Ausrichtung *und* die Gemeinsamkeit des Verhaltens verstehen, wenn wir nicht schon den starken Fall der abgesprochenen Kollaboration voraussetzen wollen? Besonders in dem vermeintlich „passiven Miterleben“ über mediale Vermittlung, welches so viele gemeinschaftliche Erfahrungen des Politischen unserer Zeit auszeichnen. Wie wird daraus der wütende Mob, welcher nach Arendt *nur akklamieren oder steinigen* kann und in seiner Unfähigkeit zur Freiheit nach einem starken Führer schreit?¹²⁹⁶ Lässt sich der jeweilige Habitus des Antwortens aus der Ko-Response des politischen Widerfahrnis erschließen?

Wir benötigen einen Ausbau des phänomenologisch-methodischen Werkzeugs, das im ersten Teil gegossen wurde. Der Zwischenraum menschlichen Handelns stellte dort den Rahmen der Untersuchung dar. Im Politischen wird der Rahmen des Miteinander jedoch selbst Teil der gewaltsamen Erfahrung. Das Motiv der Gewalt stellt schon die erste Erleichterung dar. Denn nicht der gesamte Sinnhorizont des Miteinander wird im Politischen zum Thema, sondern die gewaltsamen Widerstände, welche sich *im* Miteinander erschließen. Ein Großteil bleibt auch im Politischen hinter dem Schleier der Selbstverständlichkeit verborgen. Hieraus lässt sich sogar ein Vorschlag formulieren, dass das Private, für das Arendt bis heute in der Kritik steht, als Raum vollzogener gewaltloser Verhältnisse verstanden werden kann. Dann ist das Private immer dann politisch, wenn an ihm Gewalt – als Verletzung durch andere – in Teilhabe durchscheint. Spannender Weise ist bei ihr das Private auch ein Ort, in dem in der Bewältigung der Notwendigkeiten zur Ermöglichung des Politischen Gewalt gerechtfertigt ist: „Die Notwendigkeit, deren Zwang alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich die Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt.“¹²⁹⁷ Es öffnet sich in der materiellen Widerständigkeit der Welt und unserer Bewältigung dieser eine „Begründung“ von Gewalt, welche sich bis zum Riss im Bezugsgewebe ausweitet, von der antiken Sklaverei bis zum Neo-Kolonialismus der bestehenden globalen Marktwirtschaft. Für die Suche nach dem:der gewaltsamen Anderen lohnt sich ein Blick in die Spiegel des globalen Westens.

In der Sinnprovinz des Religiösen konnten wir den Subjekt-Pol des:der Anderen im Transzendenten respektive des absolut Anderen ausmachen. Dadurch wurde es möglich, die intersubjektive Fremdheit und ihre Rolle zur Vergemeinschaftung von der existenziellen Verortung her zu denken. Der vermeintliche Ausweg über die Gewalt *durch* den:die Andere:n für das Politische führt uns scheinbar zur antagonistischen Konzeption des Politischen im Sinne Carl Schmitts. Dieser würde zwar den:die Andere:n mit Leichtigkeit

¹²⁹⁶ Arendt 2015, S. 298.

¹²⁹⁷ Arendt 2011, S. 33.

zum Vorschein bringen, jedoch damit ebenso ein zentrales Denkmotiv des Imperialismus, Faschismus und totalisierter Machtnahme in die Begründung des Politischen einfügen. Eine Alternative wäre die Begründung in der Spontanität als Motiv des Fremden im Eigenen. Systematisch gesehen ist dieser Vorschlag sicherlich stichhaltiger, jedoch setzt er sich nicht nur der Solipsismus-Gefahr beziehungsweise der imaginierten/fantasierten Politisierung aus,¹²⁹⁸ sondern scheint auch schwer am phänomenologischen Arbeitsmaterial evident zu werden. Es bedarf für unsere Erweiterung des phänomenologisch-methodischen Werkzeuges eines Zugangs, welcher die gewaltsame Teilhabe und den Subjekt-Pol des:der Anderen gemeinsam verhandelt, um der Fremdheit und Vertrautheit des Politischen habhaft zu werden.

Hierfür soll auf einen wesentlichen Beitrag in der lebendigen phänomenologischen Debatte zu kollektiven, politischen und geteilten Emotionen und Gefühlen zurückgegriffen werden.¹²⁹⁹ Unter der Vielzahl an einsichtigen und wertvollen Beiträgen sticht Gerhardt Thonhauser heraus, welcher in seinem Anschluss an die existenzialistische Philosophie Sartres für das Vorhaben besonders vielversprechend ist. Dieser hat in seiner Typologisierung ein breites Spektrum an Gemeinsamkeit von Gefühlen erschlossen, ohne diese auf allzu restriktive Voraussetzungen aufbauen zu lassen. Wir stehen aufgrund unseres Motivs politischer Vergemeinschaftung ja vor dem Problem, dass wir sowohl die Genese des Politischen *und* die Genese des Gemeinschaftlichen gemeinsam abzubilden versuchen. In dem Großteil der Untersuchung kollektiver und politischer Gefühle und Emotionen wird jedoch zumindest eine der beiden Aspekte als abgeschlossen vorausgesetzt. Demgegenüber ist es mit Thonhauser möglich, dass die Gruppe nicht selbst als Objekt einer *Doppel-Intentionalität* Teil des kollektiven Affektes sein muss, sondern sich deren Teilhabe als präreflexives und nichtthematisches Selbstbewusstsein verstehen lässt.¹³⁰⁰ Dieser Präreflexivität liegt die gleiche existenzialistische Grundeinsicht zugrunde, die wir im Engagement wie auch der existenziellen Dimension emotionaler Einprägung schon angeführt haben. Es handelt sich um eine Einsicht, welche es uns ermöglichen wird, das Bezugsgewebe als alltägliche und präreflexive Interaktionsform deskriptiv einzuholen. So sehr auch ein Wir als Objekt oder Fokus bei dem größten Teil kollektiver wie auch politischer Gefühle beteiligt ist, würden wir mit der Forschungsfrage nach der Vergemeinschaftung damit genau das voraussetzen, was als Ergebnis der gemeinsamen Erfahrung zu zeigen ist.¹³⁰¹ Demgegenüber können wir mit Thonhauser die *togetherness* des Einbringens ins Bezugsgewebes als präreflexiv und nichtthematisch charakterisieren, wodurch wir uns an *handelnde* soziale Akteur:innen orientieren, die in gemeinschaftliche und gesellschaftliche Umgangsformen eingefasst sind, ohne

¹²⁹⁸ Hier handelt es sich um eine Gefahr, welche gerade im Kontext des Politischen nicht zu unterschätzen ist.

¹²⁹⁹ Bar-Tal, Halperin und De Rivera 2007; Scheve und Ismer 2013; Scheve, Beyer u. a. 2014; Szanto 2015; Slaby und Bens 2019; Szanto und Slaby 2020; Thonhauser 2022; Thonhauser 2024.

¹³⁰⁰ Thonhauser 2022, S. 36.

¹³⁰¹ Oder es wäre eine Transformation von reflexiven/antizipierten Wir als einzelner Sinninhalt zu einem vollzogenem Wir, was sich als noch voraussetzungsreicher herausstellen würde, ganz davon abgesehen, dass der hier veranschlagte Methodenapparat dafür wahrlich ungeeignet ist.

dass diese *als* gemeinschaftliche und gesellschaftliche Aspekte die Erfahrung begleiten. Sie fallen, wie so vieles, erst dann ins Auge, wenn ihnen nicht entsprochen wird. Der *terminus technicus* dieser Situiertheit im gemeinsamen Bewohnen der Welt ist die *Kohabitation*. Mit Waldenfels hatten wir die Kohabitation zu einem Kernmoment des vergemeinschaftenden Verhaltens gemacht:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. *Waldenfels 2015a, S. 95*

An einigen Kernelementen unserer bisherigen Argumentation wollen wir die Präreflexivität des Bezugsgewebes nachzeichnen, um dem selbstverständlichen Miteinander in der Beschreibung von Pathos und Response gerecht werden zu können.

Im Politischen ist die Rolle der gemeinsamen Gestaltung und Strukturierung, welche die Kohabitation wesentlich ermöglicht, spezifischer gefasst. Auch hier lohnt es sich, der außer-ordentlichen Phänomenologie der Fremdheit Waldenfels' eine involviert-aktivistische Philosophie zur Verdeutlichung zur Seite zu stellen. So unterscheidet sich der Begriff der Kohabitation bei Butler in dem Sinne, dass er zwar ebenso den gemeinschaftlichen Hintergrund des Miteinander darstellt, jedoch am Beispiel des Unwillens zur Kohabitation zur Sprache kommt, wie in Diskriminierungsverhältnissen. Dadurch ist der Begriff um einiges stärker an die materiellen und kulturellen Umstände zurückgebunden. Er zeigt sich als explizite und gelebte Kohabitation auf *dieser* Erde. Besonders deutlich wird dies dort, wo Butler Arendts Argument bezüglich des Eichmann-Prozesses kontextualisiert.¹³⁰²

Eichmanns Selbstverständnis der Entscheidungsgewalt darüber, mit wem er die Welt grundsätzlich gemeinsam bewohnen könne, rührt in seiner Einseitigkeit an der Existenz in Gegenseitigkeit. Genozide sind Angriffe auf das Faktum der Pluralität und somit nicht nur zerstörerisch gegenüber einzelnen Subjekten, sondern gegenüber der Freiheit überhaupt und sich selbst als politische:n Akteur:in. Eichmann hat sich als Mensch damit schon selbst zerstört, woraus Arendt nach Butler die Legitimität dessen Todesstrafe ableitet. Was demnach bei Waldenfels als Ergebnis der Vergemeinschaftung durch den engagierten Zustand des Miteinander in der Kohabitation gefasst wird, wird bei Butler und Arendt in seiner historischen Bedrohung und Brüchigkeit beschreibbar, sowie den entmenslichenden Folgen in der existenziellen Verweigerung des Miteinander. Beide Perspektiven bleiben dem präreflexiven und unthematischen Hintergrund des Bezugsgewebes treu, sowohl als performative Realisation der Vergemeinschaftung auf die Kohabitation hin als auch der gewaltsamen Zerstörung von dem, was als präreflexive Bedingung des Mensch-seins in genozidaler Gewalt thematisch wird.

¹³⁰²Butler 2018, S. 111 f.

Wesentlich bei der Darstellung bleibt, dass die politische Gewaltsamkeit sich zwar am verstehbaren Einbringen ins Bezugsgewebe zeigt, aber nicht im Diskurs selbst seine Quelle hat. Als Sinn-Entzug im Sinne Staudigl's muss sich auch politische Gewalt an allen sinnstiftenden Aspekten und Vermögen nachzeichnen lassen. Dazu zählen auch die präreflexiven Bedingungen unserer leiblichen Existenz „im“ Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten: „Meine These ist in diesem Zusammenhang, dass die Genese des ‚Sinnes‘ solcher Gewalt nicht ausschließlich auf diskursiven Grundlagen aufruht, sondern in den abgründigen, vielfach prä-reflexiv gelebten und prä-diskursiv verfassten Bedingungen unseres leibhaftigen Existierens aufzusuchen bleibt.“¹³⁰³ Auch wenn Judith Butler die Aspekte der Ausgesetztheit im Auftreten schnell in ein diskursiv-politisches Verhältnis überführt, wird im Erscheinen als politisches Auftreten die leibliche Existenz Grundlage politischer Sinngenese. Sowohl bei migrantisierten Arbeiter:innen als auch bei queeren Expressionen sowie Märschen von Corona-Leugner:innen zeigt sich in der Sichtbarkeit und der Freiheit des Verhaltens nicht nur der jeweilige Diskurs, sondern das leibhaftige Existieren und seine gewaltsame Widerständigkeit, in dem sich der politische Sinn konstituiert, der in der Folge der Konstitution diskursiv eingebracht werden kann.

Diese Präreflexivität betrifft auch Sara Ahmeds „Gewebe emotionaler Bezüge“. Das Kernelement ihrer Emotions-Ökonomie liegt ja darin begründet, dass die Affekte und Gefühle in der Zirkulation eine Wirksamkeit entfalten, ohne dass die Zirkulation als Grund der Wirksamkeit erfahrbar wird oder die Emotion dem:der Akteur:in zugänglich ist.¹³⁰⁴ In ihren Beschreibungen mit klarer Absage an methodischem Systemzwang, wodurch sich die *critical phenomenology* auszeichnet, lässt sich jedoch ein weiterer Anknüpfungspunkt unsere sozialphänomenologische Methode zeigen. So hat sie in ihrer Beschreibung des Ekels eine Formulierung gewählt, welche überraschend nahe an der Diastase im Sinne Waldenfels ist: „(I)t (disgust) both ‚lags behind‘ the object from which it recoils, and generates the object in the very event of recoiling.“¹³⁰⁵ Sie zeichnet das zeitliche responsive Verhältnis im expliziten Bezug zur Performativität bei Butler nach. Auch wenn das Pathos bei ihr unterbestimmt bleibt, wird das responsive Verhältnis zum Bezugsgewebe in der *stickiness* des Ekels evident. Am leiblichen Ausdrucksfeld zeigt sich der Ekel als performative Ausdrucksform. So hält Ahmed fest, dass *eine performative Äußerung nur dann „erfolgreich“ sein kann, wenn sie als eine kodierte oder wiederholbare Äußerung Bezug nimmt: Sie funktioniert genau dadurch, dass sie Normen und Konventionen aufgreift, die bereits existieren.*¹³⁰⁶ In dem Ausdruck des Ekels konstituiert sich im Zusammenziehen und dem Zurückweichen als leibliche Reaktion etwas als Auszustößendes. Dies kann sowohl eine Typisierung sozialer Akteur:innen sein oder eine Verhaltensweise, die uns anekelt. In beiden Fällen werden bestehende Teile des Bezugsgewebes in ihrer *Unmöglichkeit des*

¹³⁰³ Staudigl 2014, S. 245.

¹³⁰⁴ Ahmed 2014, S. 11.

¹³⁰⁵ Ebd., S. 93.

¹³⁰⁶ Im englischen Original siehe ebd., S. 93: „A performative utterance can only ‚succeed‘ if it repeats a coded or iterable utterance: it works precisely by citing norms and conventions that already exist.“

Ich kann deklariert, als grundlegendes nicht-Können der Kohabitation mit dem Ekeligen. Die Ausdrucksgeste abgelehnter Kohabitation im rassistischen oder behindertenfeindlichen Ekel stellt sich für die Akteur:innen jedoch als Affekt dar, in dem deren spezifisches Bezugsgewebe sich ausdrückt, es selbst aber nicht thematisch werden muss. Ausgenommen von Sonderfällen ist der menschenfeindliche Ekel in seiner Sozialisation ähnlich authentisch und affektiv wie der Ekel vor Ungeziefer, Insekten und Spinnen. Und er ist bestimmend dafür, wie sich diskriminierende Bezugsgewebe reproduzieren. Dem Ekel ist ein pathischer und *präreflexiver* Anspruch inhärent, der die sozialisierte Ablehnung der Kohabitation reproduziert, ohne dass der Grund in der Sozialisation oder die Funktion der Reproduktion dieser Sozialisationsprozesse deutlich wird.¹³⁰⁷

In dieser pathisch-responsiven Vorbereitung mithilfe des Ekels kommt der Doppelcharakter des Bezugsgewebes wieder zum Vorschein. Es ist Ziel des Politischen als Entstehung und Sicherung, als *Vollzug* der Pluralität, als aktualisiertes und antizipiertes Miteinander; es ist wesentlich für die Bewältigung der gewaltsamen Widerständigkeit. Es ist ebenso der habituelle Horizont des Miteinander, das bloße Faktum der Pluralität, vor dem wir etwas als gewaltsame Widerständigkeit erfahren können, da wir gemeinsam die Welt bevölkern.¹³⁰⁸ Was Arendt mit der Einzigartigkeit im politischen Auftreten gefasst hat, lässt sich pathisch-responsiv vor der Präreflexivität des Bezugsgewebes aufschlüsseln. Es stellt die pathische „Voraussetzung“ dafür, dass wir als einzigartiges Selbst auftreten können, und es stellt ebenso die Voraussetzung des responsiven Vermögens des Positionierens, als Vollzug dieser Einzigartigkeit im Umgang mit der Welt und den Mitmenschen. Erst in diesem Doppelbezug wird es möglich, die Gemeinsamkeit der Verantwortlichkeit nachzuvollziehen, welche das koordinierte Engagement auf das Bezugsgewebe hin begleitet. Doch wie lässt sich diese präreflexive Doppelabhängigkeit in einer konkreten Deskription verstehen? An welcher Stelle drängt das Miteinander aus der Präreflexivität hin zum Inhalt der Bewältigung, für den wir politisch verantwortlich werden können?

Hierfür schlagen wir den *Möglichkeitssinn* vor, mit dem wir eine politische Gemeinschaftlichkeit als Voraussetzung oder Horizont des Politischen zu vermeiden versuchen. Der Möglichkeitssinn zeigt sich in Affekten und Emotionen, aber auch in reflexiven Urteilen. Zudem hatten wir als gewaltsamen Ausgangspunkt der politisch-problematischen Erfahrung den verminderten Möglichkeitssinn bereits herausgestellt.¹³⁰⁹ Dieser ist, mit Delhom und Staudigl auf einen phänomenologischen Grundbegriff gebracht, das Widerfahrnis eines *–Ich*

¹³⁰⁷ Um jedoch zum Quellpunkt der Fremdheit im Ekel vorzustößen, müssten wir den performativen Akt auf seinen affektiven Ausgangspunkt hin abklopfen. Was kommt im Ekel in seiner unausweichlichen und abstoßenden Nähe auf uns zu, in welcher Weise bricht es ein, dass der Ausstoß im Ekel das Einbrechende als gewaltsames Moment offenbart? Eine solche Wendung hin zur Fremdheit weist jedoch selbst blinde Flecken auf. Nicht zuletzt die Rolle des Bezugsgewebes, welche nur noch als Ordnung den Hintergrund des Fremden darstellt, als bloß ausgefranzte Kontur, vor der durch den Riss die Fremdheit auf uns zukommt. Auch hier zeigt sich, dass es für unser Motiv der politischen Vergemeinschaftung ein Zusammendenken vorgegebener und selbstvergessener Vertrautheit des Bezugsgewebes bedarf, mit der der Stachel des Fremden in seinem Stechen verortet werden kann.

¹³⁰⁸ Vergleiche Kapitel *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt*.

¹³⁰⁹ Vergleiche *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen*.

kann. Mit Thonhausers essenziellen Hinweis lässt sich zeigen, dass das Können, welches die Negation des Könnens voraussetzt, nicht selbst als gemeinsamer Möglichkeits-Sinn einer Gruppe fungieren muss. Als präreflexives Fundament der Interaktion im *Miteinander* des Bezugsgewebes lässt sich das *Ich kann* weder als kollektiver noch als individueller Möglichkeitssinn bestimmen. In der erfahrbaren – und damit phänomenologisch beschreibbaren – Möglichkeit des Handelns (Sprechens und Urteilens) drückt sich das präreflexive Bezugsgewebe aus, noch bevor sich Gemeinschaftlichkeit oder das Politische konstituiert. Der Möglichkeitssinn ist ein Ausdruck der grundlegenden Form des gemeinsamen Bewohnens der Welt, welche neue Sinngenese überhaupt erst ermöglicht und vor der die Unterscheidung zwischen singulärem Ich-kann und kollektivem Ich-kann erst Sinn ergeben kann. Er ist „Ausdruck“ der ontologischen Pluralität als *Urfaktum*, welche das Denkbare erst möglich macht.¹³¹⁰

Mit Schütz ließe sich die lebensweltliche Grundlage des Möglichkeitssinns von seiner Erörterung *räumlicher Aufschichtung der alltäglichen Lebenswelt* nachzeichnen,¹³¹¹ welche in der Wiederherstellbarkeit und Erlangbarkeit die *Wirkzone*¹³¹² sozialer Akteur:innen bestimmt. Vor der Vorarbeit und der thematischen Engführung des Kapitels auf die Analyse von Pathos und Response scheint dies jedoch ein allzu ausgreifender Umweg. Mit der Widerständigkeit aufgrund affektiver und emotionaler Aspekte politischer Widerfahrnisse erfüllen wir zwar nicht unser Bedürfnis des Systemzwanges, kommen aber dafür hoffentlich Näher *zurück zu den – politischen – Sachen selbst*.

Hiermit wird es uns möglich, eine pathisch-responsive Beschreibung politischer Vergemeinschaftung durchzuführen, welche weder politischen Sinn noch eine spezifische Gemeinschaftlichkeit voraussetzt, jedoch anschlussfähig an unsere Grundlegung ist. Eine spezifische Typik der Gemeinschaft als eigener Sinn ist selbst nicht notwendig. Es bedarf ausschließlich des erfahrungs-strukturierenden Letzthorizonts der „Lebenswelt“ als „primordiale Gemeinschaftlichkeit“, auf den alle anderen Sinnhorizonte verweisen. Auch wenn viele weiterführende Vergemeinschaftungsprozesse der Bewährung eine Idee von der bedrohten Gemeinschaft in der gemeinsamen Möglichkeit aufweisen, sind diese nur vor dem Faktum denkbar, dass Menschen die Welt miteinander bewohnen. Das politisch-gewaltsame Moment begründet sich in der präreflexiven Teilhabe an diesem Miteinander. Wir sind in unserem Handeln und Verstehen immer schon in dieser gemeinsamen Welt eingebettet, was sich an den verschiebbaren Grenzen *möglichen Handelns und Verstehens* zeigt. Wir leben im *Faktum der Pluralität* unseres alltäglichen Engagements der Planerfüllung, ohne dass diese grundlegende Bezogenheit und Abhängigkeit thematisch werden muss oder die Möglichkeiten sich zwischen meinen und unseren Möglichkeiten scheidet. Nicht mir oder uns ist dieses oder jenes möglich, sondern es ist der Vollzug selbst, vor dem der Möglichkeitssinn erscheint, der sich daran anschließend in meine oder deine Möglichkeit differenziert. Der irritierte Rückblick in die Geschichte, in der unzählige Gewaltverhältnisse in ihrer Teilhabe

¹³¹⁰Loidolt 2016, S. 46.

¹³¹¹Schütz und Luckmann 2017, S. 71–76.

¹³¹²Ebd., S. 77–81.

Jahrhunderte überdauerten, macht die wesentliche Rolle des *Möglichkeitssinns* deutlich. Die selbstverständlichen (Un-)Möglichkeiten des Alltags, von der Existenz und dem Grad der Bewegungsfreiheit bis zu elaborierten Lebenszielen, stellen den Grundbestand, vor dem etwas als verminderte Möglichkeit und so als gewaltsam erscheint. Dies reicht, wie wir mit Iris Marion Young sehen können, bis ins gegenderte Körperschema.¹³¹³ Auch die Proteste im Zuge der Corona-Pandemie machten diese Rückbindung an gewaltsam erfahrener (Un-)Möglichkeit des Handelns deutlich wie auch der Widerstand gegen die Maßnahmen, welche den Klimamord der Erde abzuwenden versuchen.

Und auch hier ist bei unserem Fokus auf gemeinschaftlich-performative Aspekte ein Gewährausschluss vonnöten. Selbstverständlich kann Fantasie, politische Theorie, Eingebung oder singuläre und vereinzelte gegensätzliche Erfahrungen die Grenzen der Möglichkeit ebenso verschieben. Einige der wichtigsten Erfahrungsräume, in denen eine derartige Verschiebung stattfindet, sind jedoch im gemeinsamen performativen Verhalten auf Demonstrationen, Konzerten, Parteitage, Mahnwachen aber auch bei dem kollektiven Feiern von Anschlägen und Überfällen oder innerhalb von gewaltsamen Unruhen gefunden. Auch wenn wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können und wollen, können wir uns nicht des Eindrucks verwehren, phänomenologisch-deskriptiv auf *eine* Ursprünglichkeit des Politischen hinzuweisen, die allzu häufig von voraussetzungsreicheren Annahmen verdeckt wird.

4.3.1 Das politische Pathos

My place is not interchangeable: From my unique position, I am the one who
is being addressed and called to respond. *Loidolt 2018, S. 195*

Und auch wenn wir Loidolt hier voll zustimmen, dass jedes Widerfahrnis an die eigene einzigartige Position zurückgebunden bleibt, stellt sich uns dennoch die Frage, in welcher Form die Adressierung selbst möglicherweise Form der Teilhabe aufweisen kann. Wie lässt es sich verstehen, dass im politischen Pathos das einzigartige Ich adressiert wird, jedoch *aufgrund* eines Risses im Bezugsgewebe, an dem auch andere teilhaben? Auch wenn schon an unterschiedlichen Stellen dieses Textes das Pathos in unterschiedlicher Weisen vorgestellt werden konnte, ist das „pathische“ Miteinander nicht explizit thematisch geworden. Dies soll in einer weiteren Pathos-Annäherung vorbereitend nachgeholt werden. Dabei gehen wir von der gewaltsamen Widerständigkeit als Anhaltspunkt für das politische Pathos aus und zielen auf eine Unterscheidung sowohl unterschiedlicher Nähe-Verhältnisse als auch Gerichtetheit bzw. Bewegung, aus der die politisch-problematische Erfahrung hervorgeht. Das politische Pathos in seiner Teilhabe lässt sich im Anschluss an das Gewaltsame und den damit einhergehenden limitierten Möglichkeitssinn näher bestimmen. Das „Nicht“ der Möglichkeit stellte schon einen wesentlichen Aspekt des politischen Widerfahrnis im Kapitel *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen* dar. Wir suchen demnach nach dem, was uns

¹³¹³Young 2005.

auf das „Nicht“ des eigenen Könnens stoßen lässt. Zudem muss im politischen Pathos in gewisser Weise schon „angelegt sein“, dass das *–Ich kann* in Teilhabe erscheint und sich auch auf andere Akteur:innen bezieht. Das politische Pathos zeigt sich als Adressierung oder Appell daher in einer spezifischen zeitlichen wie räumlichen Form, die andere Akteur:innen einschließt. Zudem muss ein:e gewaltsame:r Dritte:r erscheinen, auf dessen:deren Motiv oder Unterlassung der Riss zurückgeht, sodass es nicht nur eine Verletzung ist, sondern selbst als veränderbar und damit als gewaltsam erscheint.¹³¹⁴ *Der gewaltsame Dritte*¹³¹⁵ ist für die Grenzmomente des politischen Pathos wesentlich, da es daran von ethischen Widerfahrnissen oder fernen Schicksalsschlägen unterschieden werden kann. In Bezug auf die *Zeitlichkeit* ist das Pathos ein Anspruch von etwas, was dem politischen Widerfahrnis vorauszugehen scheint und sich *in der Zeit der Mitwelt* abspielt. Daher lässt es sich nicht an die innere Zeit der Vorstellung oder Fantasie knüpfen. Auch wenn die Response, gerade in Formen konservativer Nostalgie oder revolutionärem Utopismus, eng an die innere Zeit gebunden bleibt, stellt sich der pathische Ausgangspunkt des Politischen als etwas dar, auf das wir aus der Welt heraus antworten. Selbst die absurdesten und fantastischsten Verschwörungserzählungen werden als politische Erfahrungen in der gemeinsamen Zeit, die die Geschichtlichkeit konstituiert, wahrgenommen.

Die Diastase, als Auseinandertreten von Pathos und Response, besagt, „daß *die eigene Erfahrung sich als Antwort auf einen fremden Affekt oder Appell selbst vorausgeht*.“¹³¹⁶ Das dezidiert *politische* Pathos tritt aus dem heraus, was mit Heidegger Weltzeit genannt werden kann, „sie ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst.“¹³¹⁷ Dabei kann die Strukturierung sowohl naturwissenschaftlich als auch historisch-kulturell an die Welt gebunden sein, je nachdem, wo sich der Riss im Bezugsgewebe öffnet. Wenn auch der gewaltsame Affekt akut und momentan erfahren wird, geht er im Auseinandertreten von Pathos und Response in andere zeitliche Register über. Wesentlich bleibt die pathische Zeitlichkeit als öffentliche, was eine gemeinsame Konstitution von Objekten wie auch das gemeinsame und aufeinander bezogene Auftreten ermöglicht. Erst im Moment, in dem das Widerfahrnis uns in einer *geteilten* Welt beunruhigt und damit versteinern lässt oder in Bewegung setzt, trennt sich die pathisch-persönliche Gewalterfahrung – welche allzu oft vereinzelt – von der pathisch-politischen Gewalterfahrung. Judith Butler macht dies am Beispiel der Überwältigung durch Berichterstattung aus Kriegen und Konflikten deutlich. In der Vorbereitung auf ihre Analyse von Levinas stellt sie der politischen Positionierung eine besondere Form des ethischen Anspruchs voraus:

¹³¹⁴ Shklar 1990, S. 66; Delhom 2019, S. 40.

¹³¹⁵ Aufgrund der überwältigenden Mehrheit an Akteur:innen mit männlichem Selbstverständnis, welche als gewaltsame Dritte auftreten, wird im Folgenden als Form des *strategischen Nicht-Genderns* das generische Maskulin gewählt.

¹³¹⁶ Hervorh. im Original, Waldenfels 2015a, S. 158.

¹³¹⁷ Heidegger 1967, S. 414.

In short, to be unprepared for the media image that overwhelms can lead not to paralysis but to a situation of (a) being moved, and so acting precisely by virtue of being acted upon, and (b) being at once there and here, and, in different ways, accepting and negotiating the multilocality and cross temporality of ethical connections we might rightly call global. *Butler 2018, S. 105*

Das politische Handeln geht darauf zurück, dass auf soziale Akteur:innen eingewirkt wird, sie sind betroffen und angesprochen. Sie sind in einer Form betroffen und angesprochen, die viele Lokalisierungen und sich überschneidende Zeitlichkeiten akzeptiert und verhandeln lässt. Vereinzelt Träumen und Fantasieren sind wesentlich fürs politische Antwortverhalten, der Stachel des politisch *Fremden* bleibt nach seiner akuten Erfahrung in einer sozial eingerahmten Zeitlichkeit verortet, damit es als *politisch* fremdes Pathos wirksam werden kann. Die zeitliche Rahmung des politischen Erkenntnisstils verdeutlicht diese Überlagerung akuter Gewalterfahrung, einer mitwelt-zeitlichen Einordnung des Pathos und einem innerzeitlichen Ausgriff der Response in die Zukunft im Verlauf der Erfahrung. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die einzelnen Momente des Erfahrungsverlaufes meist von einer dieser Zeitlichkeiten bestimmt sind.

Das Zitat Judith Butlers legt schon nahe, dass bei der Räumlichkeit des politischen Pathos eine ähnliche Öffentlichkeit zu finden ist. Das Pathos referiert auf die Umwelt in der Nähe und Weite, jedoch ohne dass die Umwelt im Pathos selbst Thema werden muss. Nicht ich in meiner Wesenhaftigkeit oder Existenz werde adressiert, wie es im religiösen Pathos der Fall war, sondern ich in meiner (Un- oder Über-)Möglichkeit, mich könnend zur Umwelt und zu anderen in dieser Umwelt zu verhalten. Diese Referenz ist – unsere Beispiele des Politischen überfliegend – mindestens in drei Weisen gegeben. Sie kann sich als Umwelt des Verhaltens am gemeinsamen *Handlungsraum* zeigen oder in Bezug auf Mobilität und Rezeptivität am *Erfahrungsraum*. Nicht zuletzt spielen die sozialen Möglichkeiten der *Interaktion* eine wesentliche Rolle, was auf die Zugänglichkeit für andere Akteur:innen und die Beziehung zum Raum der *Sichtbarkeit* verweist, dem *space of appearance*.¹³¹⁸

So wie die Umwelt nicht thematisch werden muss, aber durchaus kann, so verhält es sich auch mit dem Selbst. Denn das Miteinander kann ebenso durch einen Riss bedroht sein und zeigt sich genauso als gewaltsames Moment, auch wenn in dem Gewaltmoment kein direkter gewaltsamer Einfluss auf mich zu finden ist; meine (Un-)Möglichkeit zeigt sich ebenso am limitierten Möglichkeitssinn anderer. Im nicht-verhalten-können, nicht-erfahren-können oder nicht-sichtbar-seien anderer Akteur:innen ist das gewaltsame Moment der Widerständigkeit in meinem verhalten-können zu diesen eingeschrieben. Dies legt auf den ersten Blick sehr egalitäre Momente des Miteinander nahe, ist aber nicht darauf beschränkt. Denn auch wenn Gleichberechtigung das erfolgreichste Narrativ im Zusammenhang mit der Unmöglichkeit anderer ist, ist es nicht auf eine Angleichung mit den Möglichkeiten des Selbst begrenzt. Auch die Unmöglichkeit Sklaven zu kaufen oder Frauen in der Ehe zu entrechten – aufgrund deren Möglichkeit der Freiheit – kann zu etwas Politischem werden,

¹³¹⁸ Arendt 2011, S. 173 ff.; insb. Loidolt 2018, S. 98 f.

analog zu den Un-Möglichkeiten von migrantisierten Menschen, Sozialleistungen zu erhalten. Es bleibt, als Widerfahrnis, eine Fremderfahrung vor dem Horizont des Vertrauten und Etablierten, welcher den Bestand der Möglichkeiten stellt: „Die Erfahrung des Fremden impliziert ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung, da diese im Zusammenstoß mit dem Fremden ihre Selbstverständlichkeit einbüßt.(...) Das Gewährwerden eigener Lebens- und Vorstellungsgrenzen setzt dann, wenn es nicht durch Rationalisierungen überdeckt wird, einen >Möglichkeitssinn< frei, den keine Verwirklichung befriedigen kann.“¹³¹⁹ Hier ist das Selbst nicht nur konstitutives Ergebnis des Widerfahrnis, sondern in zweiter Ordnung zum erscheinenden Thema als Teil des Bezugsgewebes selbst. Dies hält viele patriarchale und rassistische, aber auch „positiv“ moralisierende Narrative nicht davon ab, die Rolle des Selbst mit naturalisierenden Überwürfen, vermeintlichen normativen Ansprüchen oder „Problemen“ der Gerechtigkeit und Fairness auszublenden. Es handelt sich um (un-)gleichheits-rechtfertigende Abstrahierungsleistungen und nicht um die vermeintlichen induktiven oder deduktiven Schlüsse, als die sie sich ausgeben.

So kann auch in Widerfahrnissen hin auf Gleichberechtigung das Selbst als pathischer Teil der Erfahrungsweise ausgeblendet werden, auch wenn es – so ein Schluss einer späteren Analyse – immer wesentlicher Teil der responsiv informierten Bewältigung sein muss.¹³²⁰

Die Beziehung zu unserem Handlungs- und Erfahrungsraum sowie der Sichtbarkeit bleibt deshalb zentral, da sich nur darin die inhärente Teilhabe des gewaltsamen Moments im Pathos aufzeigen lässt. Dies markiert den Kipppunkt, an dem etwas Gewaltsames aus dem Privaten ins Politische übergeht und politische Gemeinschaftlichkeit möglich wird. Es ist der Moment, an dem der „singuläre“ gewaltsame Ehemann zur häuslichen Gewalt wird, das „persönliche“ Burnout zum Ergebnis unternehmerischer Ausbeutung oder die naturgegebene, wesenhafte und somit existenzielle Rolle in der Gesellschaft zur Diskriminierung. Auch wenn das Selbst nicht thematisch ist, ist es aufgrund der Negation des Miteinander-Können implizit, sowohl in bedrohter Egalität wie bedrohter Hierarchie. Zudem kann erst in dem Moment, in dem die Beziehung zur Sichtbarkeit, zum Handlungs- und Erfahrungsraum erfahrbar wird, sich ein limitierter Möglichkeitssinn abzeichnen. Damit zeichnet sich auch die Notwendigkeit neuer – bestenfalls politisch ausgerichteter – Möglichkeiten ab. Das Selbst als im Bezugsgewebe verortetes Objekt der Gewalt wie auch das Selbst als „nur beiwohnender“ Teil des Bezugsgewebes zeugen von der inhärenten Teilhabe, welche im politischen Pathos „schon angelegt“ sein muss.

Neben der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des politischen Pathos ist das Auffallen selbst wesentlich. Denn unabhängig, wie etwas räumlich oder zeitlich eingerahmt ist, muss es sich vom Horizont abzeichnen, damit es *als* Pathos im Modus der Adressierung zum Widerfahrnis werden kann. So schreibt Waldenfels dem Pathos eine bewegende Qualität zu: „Was

¹³¹⁹Waldenfels 2008, S. 42.

¹³²⁰Hier fühlen wir uns halb an Adorno erinnert, welcher aller abstrahierend-begrifflicher Selbstverliebtheit das Leiden unterlegt, siehe Adorno 1966, S. 27: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“

uns erhebt, ist nicht einfach oben, was uns herabzieht, ist nicht einfach unten.“¹³²¹ Er führt weiter aus, dass das anfängliche Ja zum Leben nicht ein Ja *zum* Pathos, sondern ein Ja *aus* dem Pathos heraus ist. Was uns politisch bewegt, greifen wir als Äußeres als Bewegung an uns auf, es ist eine Bewegung *aus dem Pathos*, die an uns rührt. Auch wenn viele politische Rührungen nach dem Eintritt in die politische Einstellung politisch-selbstverständlich werden können, behalten sie einen funktionalen Rückbezug des *Problematischen* für den Alltag, aus dem sich die Prozesse der Sinn-Auslegung verstehen lassen.¹³²² Ausgangspunkt bleibt die problematische Erfahrung aus dem Alltag, welche im pathischen Auffallen den Sinnprovinzwechsel motiviert. Und auch das Auffallen ist im limitierten Möglichkeitssinn auszumachen. Es geht hier jedoch weniger um die raumzeitlichen Grenzen des Könnens, sondern um die pathische Negation des Könnens, welche im Vorzeichen des *–Ich kann* aufgenommen ist.

Für einen Anschluss an die politische Limitierung bietet sich die Rolle des Leibes, welche im Recht auf leibliche Unversehrtheit schon anklingt, an. Doch sie läuft Gefahr, limitierten Möglichkeitssinn ausschließlich an körperliche Gewalt zu binden. Daher hatten wir uns mit Michael Staudigl für die leiblich auferlegte Erfahrung der „Ausschließung alternativer Sinnzuschreibungen, in der Erfahrung also eines sich entziehenden oder ‚enteigneten Sinnes‘“¹³²³ entschieden. In diesem Sinn-Entzug ist sowohl die leiblich zurückgebundene Sinnogenese im Handeln und das Symbolische im Benennen-Können begriffen. Ebenso ist die epistemische Sinnogenese mitaufgenommen, welche mit der Wissensverteilung und Wissensproduktion einhergeht. Und der Entzug bzw. die Ausschließung alternativer Sinnzuschreibungen lässt zwei unterschiedliche Modi des *Auffallens* durchscheinen, welche in eine erste wesenhafte Unterscheidung des politischen Pathos mündet.

Der *Entzug* stellt sich – ganz nahe an Waldenfels grundlegende Überlegungen – als ein auffallendes Aufscheinen im Verschwinden dar. Es ist ein *Zwischenereignis*,¹³²⁴ dass sich Entziehende ist gleichzeitig hier und im Bereich des mir Unzugänglichen. Ähnlich dem Vergessen, dem selbst ein autoaggressives Moment innewohnen kann, zeigt sich die limitierende Sinn-Enteignung des Entzugs als *Sinn-Bewegung-von-mir-weg*. Das betrifft exklusives Wissen, das sich im wissenden Blick der Eingeweihten ankündigt, genauso wie den Ausschluss aus sozialen Kreisen und Nachbarschaften, den (gewaltsamen) Diebstahl bis hin zur Deportation und Mord, welche die Welt *in toto* entzieht. Es ist, im Falle eines politisch gewaltsamen Entzugs, das pathische von-uns-weg vor dem Horizont des damit politisch werdenden Vermögens, uns im Modus des verstanden-werden-Könnens in das Bezugsgewebe einzubringen.¹³²⁵ Der limitierende Entzug im Pathos zeigt sich demnach nicht in seiner bloßen Abwesenheit. Er fällt auf, weil er als *Bewegung* an uns von-uns-weg erfahren wird. Bernhard Waldenfels nennt dies eine *invasiv-evasive Fremdheit*, die einen

¹³²¹Waldenfels 2015a, S. 113.

¹³²²Schütz und Luckmann 2017, S. 35–43.

¹³²³Staudigl 2015, S. 163.

¹³²⁴Waldenfels 2002, S. 191.

¹³²⁵Loidolt 2018, S. 198.

Bezug voraussetzt.¹³²⁶ Diese bringt uns aus der Ruhe, der politische Pathos ist in seiner Bewegung aus nächster Nähe beunruhigend. Es ist der übertragene Entzug des Wortes, des gehört-werden, der Berührbarkeit oder des Bodens unter unseren Füßen. Die vielen politischen Bewegungen, welche Mitsprache, Partizipation und Sichtbarkeit einklagen, lassen sich zu einem ursprünglichen limitierenden Sinn-Entzug zurückverfolgen. Ahmeds Ökonomie der Emotionen stellt einen wesentlichen Anhaltspunkt dieser Bewegungen, welche wir versuchen auf kleinteiligen und gemeinsamen Prozessen der Sinngenese hin zu spezifizieren, indem wir die Veränderung der Nähe von Fremdheit und Vertrautheit analog im Bezugsgewebe nachzeichnen. Unsere Engführung auf die Widerständigkeit stellt hierfür die Vorarbeit dar.

Eine alternative Sinn-Enteignung, welche in der „Ausschließung alternativer Zuschreibungen“ anklingt, ist in der limitierenden Sinn-*Bewegung-auf-uns-zu* gefasst. Es kann als Auferlegung, Zwang oder Okkupation erfahren werden, wir wollen es in Anlehnung an Sara Ahmeds Begriff der *impression* als „Einprägung“ bezeichnen. Totalitäre Regime und ihre totale Sinn-Okkupation der Lebenswelt¹³²⁷ sind hier genauso in ihrer Eindrücklichkeit gefasst wie Ideologien oder Gesellschaftsdifferenzierung und ihre Sprach- und Sprechvorschriften, koloniale Wissenshierarchien bis hin zur Ökonomisierung privatester Verhältnisse wie Freundschaft und Liebe, die ein anderes Denken nicht mehr erlauben. Auch Formen leiblicher Verletzung sind mitaufgenommen, vom Stich und Schuss ins Fleisch über unterlassene Krankenversorgung und der sozialen Verwahrlosung ganzer Bevölkerungsgruppen bis hin zur immer auch rassistisch eingefärbten Bio-Macht, auf die uns Foucault hinweist, und die damit einhergehenden Folgen für leibliche Gesundheit und dem fragmentierten „sterben lassen“.¹³²⁸ Auch wenn Letzteres in der Response als Wegnahme charakterisiert wird, als Rechts- oder Fürsorgeentzug, ist das auffallende Erscheinen an die erlittene Widerständigkeit gebunden, der Akteur:innen „auf-sich-zu“ ausgesetzt sind. Als politisches Pathos zeigen sie sich als „unausweichliche“ Bewegungen auf uns zu, welche erst „im Nachhinein“ Möglichkeiten alternativer Sinngenese, wie die Form eines glücklichen oder erfüllten Lebens, entziehen. Das „¬“ des erfüllten Lebens setzt dieses als thematisch im Widerfahrnis voraus, als „Entzug“ des Anrechts auf Hilfe ist es ein selbstreflexives Verhältnis der Response. Dies wird an den möglichen alternativen Bestimmungen klar, denn das unausweichlich-pathische Auf-sich-zu sozialer und rassistischer struktureller Verwahrlosung kann ebenso als eigennützige und zielgerichtete Unterdrückung Bessergestellter oder als Vernichtungsstrategie einer Kabbala erscheinen. Im auffallenden Aufscheinen ist die Bewegung eine „eindringend-eindringliche“, der Bewegung liegt kein Entzug zugrunde, sondern ein sich „körper-leiblich“ abzeichnender Impuls, in dem der limitierende Sinnentzug sich leiblich ausdrückt. Ohne die Raumanalogie hier überspannen zu wollen, wird doch

¹³²⁶Waldenfels 2002, S. 193.

¹³²⁷Vgl. Arendt 2015.

¹³²⁸Vergleiche zur Bio-Macht Foucault 1999, S. 282–311. Demgegenüber scheint die Wohlstandsverwahrlosung, welche bei Kindern in reichen Familien zu finden ist, und ebenso subtilere Formen der Behinderntenfeindlichkeit stärker durch den Entzug emotionaler Verhältnisse charakterisiert zu sein. Hier handelt es sich um eine pathische Bewegung-von-mir-weg.

eines deutlich: *In der Einprägung zeigt sich der Riss im Bezugsgewebe* nicht zwischen uns, sondern *hinter dem Impuls*, von dem aus die Bewegung in Gang gesetzt worden ist. So sind die gewaltsamen Impulse kolonialer Einprägung vielfältig und in unterschiedlichsten Situationen anzutreffen. Politisch werden sie immer dann, wenn die einzelnen Personen in Ihrer Typik „Kolonialherr“ das Miteinander „hinter“ dem Impuls ausweisen.

Als Grenzformen lassen sich die pathische Bewegungen des Entzugs wie der Einprägung bis zum Augenblick beschleunigen, wie die Vernichtung von Gütern, Orten und Menschen, als instantaner Entzug „ins Nichts“, oder die Setzung von Kontrollen, Grenzen, Besatzer:innen „über Nacht“, bis zum Ausrufen des Kriegszustands, als instantane Einprägung „aus dem Nichts“ bezeugen. Als erfahrene Brüche im Miteinander lassen sie sich gut der jeweiligen „Bewegtheit“ zuordnen und in die Strukturierung einbringen. Ebenso verhält es sich mit ephemeren Widerfahrnissen, welche in vorherige Zustände zurückfallen, wie der *Summer of '69* oder der *kurze Sommer der Anarchie* in Spanien um 1936, zentrale Verlaufsformen der Französischen Revolution bis hin zu ritualisierten Praktiken wie die Demonstrationen am 1. Mai oder im Verlauf von Gipfeltreffen, bei Besetzungen von Umwelt-zerstörenden Bauvorhaben oder während Kastor-Transporten, bei Mahnwachen und selbst Szene-Konzerte und Festivals. Hierin wird unsere Bestimmung des Erkenntnisstils besonders augenscheinlich, in der in der Selbsterfahrung die Situation vorläufig gesetzt, aber veränderbar erscheint. Der Ausnahmezustand hat hier, ähnlich wie auch schon in der religiösen Erfahrung, in der umgreifenden Eindrücklichkeit respektive dem Entzug nicht nur eine Bewegung in der gemeinsamen Welt zur Folge, sondern eine Neu-Verortung des Selbst. Dem alltäglichen Referenzrahmen des Bezugsgewebes entzogen, werden neue Formen des Miteinander denkbar und durch-deklinierbar. Gerade bei maßgeblich gewaltfreien ephemeren Erfahrungen kann im Rückgang in den Alltag das gewaltsame Moment des Entzugs in ein politisches Widerfahrnis münden. Und auch hier bleibt der Kreuzungspunkt zum Politischen der limitierte Möglichkeitssinn. Auch hier ist eine vorgängige und gewaltsam-widerständige Bewegung das pathisch-politische Motiv. So beschreibt Fanon das andere Extrem lange etablierter Widerständigkeit als Verunmöglichung im Erstarren, Zusammenkauern, dem eine „Zone der Bewegung“ durch den Kolonialherrn zugrunde liegt:

Der Unterdrücker ruft in seiner Zone die Bewegung hervor: eine Bewegung der Herrschaft, der Ausbeutung, der Plünderung. In der anderen Zone nährt das zusammengekauerte, geplünderte kolonisierte Ding nach Kräften diese selbe Bewegung, die von den Küsten des Landes aus unmittelbar bis in die Paläste und Docks des „Mutterlandes“ reicht. In dieser erstarrten Zone ist die Oberfläche unbeweglich, die Palme wiegt sich vor den Wolken, die Wellen des Meeres brechen sich an den Kieselsteinen, die Rohstoffe kommen und gehen und rechtfertigen die Anwesenheit des Kolonialherrn, während sich der Kolonisierte, hingekauert, mehr tot als lebendig, im immergleichen Traum verewigt.

Fanon 2024, S. 42

Diese Gegenüberstellung zweier Zonen macht deutlich, dass das politische Pathos in einer Vielzahl von Entzug- wie auch Einprägungserfahrungen ganze Felder und Ordnungen limitierten Möglichkeitssinn etablieren kann. Doch streng genommen scheint hier schon im Erstarren das Responsorium durch, welches sich, wie Fanon selbst deutlich zeigt, nicht auf Passivität zu beschränken hat.

Mit dieser ersten Skizze konnten wir das politische Pathos in seiner Zeitlichkeit, seiner Räumlichkeit und seiner Bewegung als gewaltsame Widerständigkeit konkretisieren. Das politisch Pathische zeigt sich als dem Widerfahrnis „vorgängige“ Bewegung innerhalb des – genuin gemeinsamen – Erfahrungs- und Handlungsraums in gegenseitiger Sichtbarkeit. Es ist – aufgrund des *diastatischen Auseinandertretens*¹³²⁹ – eine Bewegung im Modus des „schon Geschehenem“. Das „zeitliche Ende“ der pathischen Bewegung ist die Grenzzone zum vermeintlichen Beginn des politischen Widerfahrnis. Im gewaltsamen Entzug des „von-uns-weg“ und der Einprägung des „auf-uns-zu“ zeigt sich eine radiale Symmetrie auf ein Zentrum hin. Dieses „Uns“, welches noch keine inhaltlich bestimmte Gruppe ist, stellt schon eine erste Abstraktionsleistung des seriellen Mitmenschen dar, deren Miteinander-Können in der pathischen Gewalt negiert ist. Es zeigt sich in der pathisch-widerständigen Bewegung eine verletzte *selbstbezügliche Integrität*, welche sich in die Eigenwelt und die Dinge ausbreitet.¹³³⁰ Der vermeintliche „Inhalt“ der gemeinsamen Integrität lässt sich jedoch erst in der Response nachzeichnen.

Was Waldenfels mit *dem Fremden* als sein wichtigstes Forschungsobjekt im Auge hat, ist hier „die Bewegerin“ der Bewegung als *das* Pathos, das immer vom Fremden her zu denken ist. Dies entspricht auch der radialen Symmetrie der Gewalt, welche das Fremde nicht als Ding, sondern als Einbruch kennzeichnet, von dem ausgehend sich das Selbst im Appell vom oder – existenzialistisch gesprochen – in der Objektifizierung durch das Fremde konstituiert. Dies ist nicht damit zu verwechseln, dass im Politischen dieses oder jenes Fremde als vermeintliche Bewegungs-Quelle substituiert wird. Diese Verortung als *dieses* Fremde im konkreten Bezugsgewebe ist Folge der pathischen Quelle in *dem* Fremden. Streng genommen ist *das* Fremde des Politischen außerpolitisch, es sind all die Bewegungen als Einbrüche und Entzüge, welche im Vollzug der Pluralität weder ganz eingebunden noch ganz ausgeschlossen werden können. Das politisch-gewaltsame Fremde bleibt immer Schwellenphänomen des Alltags wie auch der Sinnprovinz des Politischen selbst, auf der sich selbst nicht eingerichtet werden kann und die selbst keine Substitution zulässt, wie die Ideologie-Experimente der ewigen Revolution, des totalen Volksgeistes oder der Einheitspartei deutlich machten.

Die „erfolgreiche“ Substitution des absoluten und außerordentlichen Fremden im konkreten geht nicht zuletzt darauf zurück, dass das Pathos sich maßgeblich an den affektiven und appellativen Momenten des Widerfahrnis aufweist. Nicht zuletzt ist Pathos das, was uns „affiziert, wörtlich: antut oder anmacht, und indem es an uns appelliert, uns anspricht.

¹³²⁹Für eine ausführliche Analyse der Diastase siehe *Responsiv-phänomenologische Begründung des Ordnungsgeschehens*.

¹³³⁰Waldenfels 1998, S. 151.

Starke Wirkungen produzieren im Erstaunen, Erschrecken oder Befremden einen affektiven Überschuss.“¹³³¹ Im pathischen Auf-uns-Zukommen erfahre ich eine wohltuende oder bedrohliche Nähe als eindrücklich-einprägsamen Endpunkt dieser Bewegung, im Ent- und Rückzug hingegen den erleichternden oder schmerzenden Mangel der Nähe, als affektiv aufscheinende Leerstelle, welche die Bewegung hinterlassen hat. Es handelt sich um Affekt im denkbar basalen Sinne, noch kein bestimmbarer Anspruch, sondern bloßes Angesprochen-Werden von etwas, das dem Selbst vorausgeht und vor dem Horizont der Möglichkeit erscheint, sich (nicht) ins Bezugsgewebe einzubringen. Nicht umsonst begründet Judith Butler ihre Frage nach dem prekären Leben und der Ethik der Kohabitation damit, die ethische Verpflichtungen im Verhältnis zur Distanz – also in einer besonderen Form der Nähe – vorzustellen.¹³³² Es ist so nicht der Grund, sondern die Quelle von dem, dem im Antworten auf den Grund gegangen wird. Der eigene Subjekt-Pol, welcher als Teil des bewegten Verhältnisses erscheint, stellt in seiner Nähe zur Bewegung einen Orientierungspunkt der Bewegung dar. Auch hier bleibt in der Bedingung der Nähe – welche mit Levinas und Butler im Folgendem noch deutlicher gemacht wird – der geteilte Erfahrungsraum wesentlich erhalten. Das Fremde stellt einen weiteren Orientierungspunkt der Fluchtachse, von dem aus auf-uns-zu oder von-uns-weg die Bewegung stattgefunden hat. Die radiale Symmetrie zeugt davon, dass die pathische Bewegung immer auf der Achse zwischen Nähe und Ferne verläuft. Für die politischen Erfahrungen und damit auch für Politisierung politischer Einflussnahme und Kompensationsstrategien des Selbstschutzes ist es wesentlich, wie nahe ich die Bewegung im Bezugsgewebe an mich heranlasse oder wie fern ich sie halten kann.

Die Formulierung einer vorgängigen Bewegung sowie der affektiven Nähe und Ferne ruft sofort eine ganze Reihe von politischen Darstellungen und Forderungen hervor. Und die Adjektive „wohltuend-bedrohlich und erleichternd-schmerzlich“ stellen den Kontext zum verletzenden Moment her, welcher jedem politischen Anspruch eingeschrieben ist. Dieses verletzende Moment wird besonders gut an den Affekten und Emotionen deutlich, welche dem politischen Pathos eingeschrieben sind. So rührt der Hass der Fremdenfeindlichkeit aus der unerträglichen Nähe, welche in Ahmeds Darstellung der *aryan nation* bis hin zur radikalen Negation des Selbst stilisiert werden kann.¹³³³ Auch die Flucht und der Eskapismus als ephemere Erleichterung erhält so ihr politisches Gewicht. So verweist uns Iris Därmann darauf, dass Formen der „Irrealisierung“ und der „Selbstverdoppelung“ andere Orte des Selbst imaginieren lassen. In der schützenden Abwendung von der radikalen Gewalt im Arbeitslager Mauthausen erhalten Träume ihre politische Dimension dadurch, dass Veränderbarkeit – als Beweglichkeit gegenüber der Bewegung – wach gehalten wird: „Landschafts- und Architekturträume, die Ausblicke in eine andere, freie Welt und auf

¹³³¹Waldenfels 2015a, S. 21.

¹³³²Butler 2018, S. 99.

¹³³³Siehe Ahmed 2014, S. 51: „Hate is involved in the very negotiation of boundaries between selves and others, and between communities, where ‚others‘ are brought into the sphere of my or our existence as a threat. This other, who may stand for or stand by other others, presses against me, threatening my existence. The proximity of the other’s touch is felt as a negation.“

verlorene Horizonte bieten mochten, auch Nahrungsträume zählt Cayrol¹³³⁴ zum ‚Brot der Träume‘ in allen Wortsinnen.“¹³³⁵ Im Traum bleibt es möglich, die vernichtende Gewalt des Lagers nicht als kristallisierten Zustand zu nehmen, sondern als Ende einer Bewegung, welche zumindest die Response des Gemeinsam-träumen-Könnens offen lässt.

An beiden Varianten der Affektivität des politischen Pathos wird eine besondere zeitliche Form der Gewaltsamkeit bzw. Gewaltlosigkeit nachvollziehbar. Denn die politische Bewegung der vermeintlichen Überfremdung oder der kommenden Befreiung sind ja selbst noch nicht „schon geschehen“. Ähnlich verhält es sich bei dem drohenden Klimamord an der Erde. Doch auch hier kommt uns die Pedanterie philosophischer Formulierungen zur Hilfe. Denn die gewaltsame Bewegung erscheint im *Modus des schon Geschehenem*, nicht selbst als schon geschehene, auch wenn sie selbstverständlich schon geschehen sein kann. Der evaluative Charakter, welcher viele Affekte und Emotionen auszeichnet, kommt hier zu tragen. Denn in der Panik oder der Angst, in der Wollust wie in der Entspannung kündigt sich eine Bewegung an, welche im Affekt vor ihrer Abgeschlossenheit evaluiert wird. Es ist die Ankündigung des Abschlusses der Bewegung, es ist eine ankündigende Bewegung im Modus des schon Geschehenem. Selbst die affektive Unsicherheit erscheint, wenn sie sich als politisches Pathos am Bezugsgewebe abzeichnet, nicht als antizipierte Einstellung, sondern als wiederholende und abgeschlossene Situation der Unsicherheit. Beispiele wären die Willkür des Strafmaßes bei einem Verkehrsverstoß oder die Unsicherheit bezüglich der Liquidität am Monatsende. Sie erscheinen dann als affektiv-politisch, wenn sie im Modus des schon Geschehenem ihre Wiederholbarkeit, und damit ihren Ursprung im Bezugsgebe selbst ankündigen. Es handelt sich auch hier um eine pathische Vorgängigkeit der Möglichkeitslimitierung.

Bevor wir uns jedoch in die vielen weiteren reichhaltigen Phänomenanalysen und ihrer Affektivität verlieren, muss auf das affektive Doppelereignis hingewiesen werden. Auf den Affekt der bedrohlichen Nähe der *aryan nation* wird mit der Emotion des Hasses gegen Fremde oder der Liebe zur Nation geantwortet, die affektiv-wohltuende Nähe im Traum oder dem Alltags-Eskapismus resultiert in emotionaler Resilienz der Demut oder einem stillen Engagement der Rache. In dieser doppelten Bewegung sind die Affekte nie ganz getrennt oder „rein“, weshalb wir nicht in eine falsche Identität oder naive Überschreibung verfallen dürfen. Zentrale Orientierung für unsere pathisch-responsive Analyse bleibt demnach die Vorgängigkeit und der appellative Charakter des Pathischen, welcher von der Response in der vorausweisenden Veränderlichkeit zu trennen ist. Hass und Liebe, Wollust und Demut können sowohl pathische Ausgesetztheit, aber auch das responsive Vermögen informieren.

Diese erste Strukturierung hilft uns demnach besonders dabei, in der Darstellung die Aspekte des Politischen auszuschließen, welche allzu sehr mit dem Antwortverhalten kontaminiert sind und sich auf der Seite der „Interpretation“ des Widerfahrnis verorten lassen. Wir wollen uns an einer Reihe gewaltsamer Widerständen abarbeiten, um die vorgängige

¹³³⁴ Hier bezieht sie sich auf Cayrol 1959.

¹³³⁵ Därmann 2021, S. 103 f.

Bewegung besser in den Blick zu bekommen. Darin kommt zudem das Bezugsgewebe als horizonthaftes Koordinatensystem zu Wort, welches unterschiedliche Landmarken bereitstellt, an denen die Bewegung in ihrer Dringlichkeit eingeschätzt werden.

Aufgrund einer der tradiert-historischen Dimension der Gesellschaft erscheinen die Bewegungen für uns immer an einem *bestimmten* Bezugsgewebe orientiert. Am für uns selbstverständlichsten – und damit gleichzeitig gesellschaftlich fragwürdigsten – ist eine vertikale Orientierung, als gewaltsamer Entzug oder Einprägung im Verhältnis zu Klassenunterschieden. Ebenso lässt sich eine laterale Orientierung ausmachen, als gewaltsame Bewegung zwischen gesellschaftlich Gleichgestellten. Auch wenn Hegelianer:innen uns vehement widersprechen würden, lässt sich mit unserem phänomenologischen Werkzeug diese Unterscheidung nicht auf Vermögen des Menschen zurückführen. Als historisch eingebettete Struktur ist sie kontingent, es handelt sich um eine dezidiert mitteleuropäisch-westliche Perspektive. Als Forschung hin „zu den Sachen selbst“ sind jedoch auch kontingente Verhältnisse wichtig, besonders dann, wenn sie in alle Ecken der Welt exportiert worden sind. So hat Waldenfels in der Unterscheidung von *vertikalen* und *lateralen Entlastungsformen* von Leiden unsere Typologie schon vorweggenommen, welche wir weiter politisch spezifizieren.¹³³⁶ Als *Leidensbewältigung* ist der Ursprung im Pathisch-Fremden wesentlich, weshalb er im politischen Pathos aufgenommen ist.

Die gewaltsame Bewegung kann durchaus ein anderes Koordinatensystem aufweisen, welche Widerständigkeit als zirkulär oder vernetzt abbildet. Auch dies entspräche unsere Bestimmung des politischen Erkenntnisstils, in dem sich die Bewegung an Verhältnissen nachzeichnet, die vorläufig gesetzt, aber veränderbar erscheinen. In unserer historischen Kontingenztz scheint es jedoch naheliegend, dass sich jedes Widerfahrnis vor den bewährten vertikalen oder lateralen Entlastungsformen abbildet. Das Grundmotiv der Einprägung und des Entzugs in affektiver Nähe und Ferne greift jedoch vor unseren Handlungsprmissen der Bewältigung, welche das Bezugsgewebe vertikal und lateral strukturieren. Der Handlungsraum ist aufgeteilt in Nähe und Ferne und dem damit zusammenhängenden Möglichkeitssinn, was auf das generelle Vermögen des Menschen und der Zugänglichkeit und Reichweite der Welt zurückgeführt werden kann. Dies stellt für Schütz eine wesentliche *Struktur der Lebenswelt* dar: „Der Welt in aktueller Reichweite kann die unmittelbare soziale Umwelt, die lebendige Wir-Beziehung, analog gesetzt werden; der wiederherstellbaren Reichweite die wiederherstellbaren Wir-Beziehungen; und der Welt in erlangbarer Reichweite die Sozialwelt meiner Zeitgenossen mit ihrer Untergliederung nach den verschiedenen Chancen der Erlangbarkeit.“¹³³⁷ Die Reichweite und Erlangbarkeit stellt sich affektiv und performativ in der Veränderung des Möglichkeitssinn dar, welcher aus Prozessen der Bewährung und Bewältigung resultiert und diese in seiner *problematischen* Veränderung provoziert. Die vertikale und laterale Orientierung pathisch-politischer Bewegungen setzen

¹³³⁶Vgl. Waldenfels 1998, S. 124 f. Dieser Spezifizierung ist jedoch Waldenfels „Selbstentzug und Selbstbelastung“ ebenso zum Opfer gefallen wie die Verantwortungslast, welche individualisierte und privatisierende Entlastungsformen darstellt, die nur an den Grenzen des Politischen aufscheinen, wie wir mit Levinas und Butler noch zeigen werden.

¹³³⁷Schütz und Luckmann 2017, S. 112 f.

jedoch ein relativ abgeschlossenes oder finites „Inneres“ des Bezugsgewebes voraus. Bevor wir die Unterscheidung vertikal-lateral an Beispielen verdeutlichen, sollen die Grenzen des politischen Pathos, als das „Äußere“ des Bewegungsraumes, abgeklopft werden, an denen sich Risse ankündigen, aber noch nicht zum Politischen durchgebrochen wird. Mit dem Antlitz bei Levinas und der Voraussetzung der Sichtbarkeit und Öffentlichkeit bei Arendt und Butler sind zwei Schwellenerfahrungen schon vorbereitet, welche uns als Grenzsteine des politischen Pathos dienen und diesen konturenscharf darstellen lassen.¹³³⁸ An diesen beiden politischen Grenzphänomenen kann auch die Rolle des gewaltsamen Dritten nachgezeichnet werden, welcher in der Response zwar ausformuliert wird, jedoch im Pathos schon angelegt sein muss. Wie auch bei der Teilhabe ist die Sichtbarkeit und Öffentlichkeit hierfür maßgeblich.

Mit dem Antlitz im Werk von Levinas lässt sich eine elementare pathische Bewegung nachvollziehen, welche keine bezugsgeweblichen Koordinaten bedarf, sondern ausschließlich auf die *Möglichkeit* des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten zurückzugehen scheint. Wir können es mit dem vergleichen, was Sophie Loidolt mit Rückgriff auf Husserl eine fundamentalontologische Pluralität erfahrender „einzelner“ Subjekte nennt, die nur von sich Selbstbewusstsein haben können.¹³³⁹ Die Begegnung des Antlitzes stellt eine Art Urform des intersubjektiven Pathos dar, an der sich zentrale Begriffe unseres Vorhabens kontextualisieren lassen.¹³⁴⁰ Als „noch nicht ganz“ politisch lässt es sich im Wortlaut von Levinas als *ethischer Widerstand* im Kontrast zum politisch-gewaltsamen Widerstand charakterisieren.¹³⁴¹ Beginnen wir damit, was das ethische Pathos des Antlitzes in seinem Widerstand von dem politisch-gewaltsamen Widerstand unterscheidet, um daran anschließend den annähernden Übergang vom Ethischen zum Politischen verdeutlichen zu können. Im Kapitel *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen* haben wir die Unterscheidung zwischen Verletzung und Gewalt von dem Motiv einer anderen Person abhängig gemacht, welche auf die Verletzung abzielt oder aufgrund von Nachlässigkeit diese zu verantworten hat. In der gewollten oder zugelassenen Verletzung drückt sich der:die Andere in seiner:ihrer Gewaltbarkeit aus. In der Konfrontation mit dem Antlitz handelt es sich ebenso um einen Ausdruck, jedoch nicht als Geste mit einem spezifischen Sinninhalt. Der Ausdruck des Antlitzes bleibt unabhängig vom Inhalt oder Wesen des:der Anderen, so wie auch unabhängig von dessen Vermögen, das mit einer Verletzung eingeschränkt werden könne. Das Antlitz kommt voll und ganz aus dem Fremden, noch unabhängig vom gemeinsamen Sinnraum, „der primärer Inhalt des Ausdrucks ist Ausdruck selbst.“¹³⁴² So macht

¹³³⁸ Hier bleiben wir der Tradition kontinentaler Philosophie treu, welche Sinn von seinen Grenzen her denkt.

¹³³⁹ Loidolt 2018, S. 164.

¹³⁴⁰ Wäre dieser Text vom politischen Pathos ausgehend hin zur Sinnprovinz geschrieben, würde das Antlitz einen vorzüglichen Einstieg bieten. Zudem sind wir auf das Antlitz in seiner grundlegenden Fremdheit schon im Kapitel *Subjekt-Pol des:der Anderen als Fundament der Fremdheit* eingegangen. Durch Butler und Waldenfels hatten wir Levinas immer mit im Boot, was hier nicht entschuldigen, aber erklären soll, dass er selbst kaum zur Sprache kam.

¹³⁴¹ Lévinas 2002, S. 171, 173 f.

¹³⁴² Lévinas 1983, S. 22.

Levinas daran anschließend deutlich, dass diese Äußerlichkeit und Reinheit des Ausdrucks unabhängig vom eigenen Vermögen bleiben müsse; der Gedanke des Antlitzes „führt uns zu den Gedanken eines Sinnes, der meiner *Sinngebung* vorausgeht und von meiner Initiative und meinem können unabhängig ist.“ Die Teilhabe stellt sich beim Ethischen so nicht *im* Bezugsgewebe her, sondern ist eine Bedingung des Bezugsgewebes selbst, in dem wir uns vom Ausdruck anderer anrufen lassen können. Im Anruf des Antlitzes verblasst die kulturelle und historische Vorgegebenheit des Bezugsgewebes. Es offenbart sich als ein ethisch verantwortliches Miteinander, welches sich immer zuerst vom anderen her zeigt und nicht bei einem schon ausgebreiteten und eingerichteten Gemeinsamen ansetzt.¹³⁴³ Was bei Arendt in der eigenen Spontanität die Freiheit und Öffentlichkeit begründet und den Neubeginn ankündigt, bekommt bei Levinas sein Vexierbild im Antlitz des:der Anderen, in dem sich die Spontanität des:der Anderen aus der Heimatlosigkeit eines Seins realisiert, „in seinem Status als Fremder, Entblößter, Proletarier. Die Fremdheit, die Freiheit ist, ist auch die Fremdheit des Elends.“¹³⁴⁴ Es ist eine Sichtbarkeit und Öffentlichkeit, welche sich in *Nacktheit* verkehrt und so der Möglichkeit von Scham, dem Begehren und der Abscheu aussetzt. Im Antlitz, so die These eines ethischen Pathos, welcher das politische Pathos begründet, wird der Riss im Bezugsgewebe als Möglichkeit erfahrbar.

Die Möglichkeit des gewaltsamen Risses erscheint vor der Unmöglichkeit dessen Radikalisierung, auf die Levinas mit dem ethischen Widerstand hinweist. Damit wir uns zueinander auch Nichtverhalten können und uns gerade auch nicht-verstehbar ins Bezugsgewebe einbringen können, damit wir eine Verletzung als Gewalt durch andere erfahren können, bedarf es einer Offenheit, vor der das Verhältnis von –Können erscheint. Dem Politischen geht ein grundlegender Widerstand voraus, welcher die Stränge des Gewebes verbindet und sie überschneiden lässt, sie in Berührung und Reibung hält, ohne dass sie abreißen. Es ist ein Widerstand, welcher den Zwischenraum menschlichen Handelns transzendiert und begründet, indem er dessen Unmöglichkeit verneint. Der ursprüngliche Ausdruck des Antlitzes lautet: „Du wirst keinen Mord begehen.“¹³⁴⁵ Auch wenn es sich auf den ersten Blick deutlicher einem antagonistischen Politikverständnis angliedern lässt, meint der Mord hier mehr als die radikale Überwindung des Konflikts: „Töten ist nicht Beherrschen, sondern Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen.“¹³⁴⁶ Im „Du wirst keinen Mord begehen“ ist eine Anspruch pathisch gefasst, welcher dem *verstehbaren Einbringen ins Bezugsgewebe im Modus des Verstanden-werden-Könnens* vorausgeht.¹³⁴⁷ Es ist ein Appell, der vor jeder Intention oder Handlung jede Begegnung begründet und selbst keine Verletzung, sondern eine Ermöglichung stiftet: „Der ‚Widerstand‘ des Anderen tut mir keine Gewalt an, wirkt nicht negativ; er hat eine positive Struktur: eine ethische.“¹³⁴⁸

¹³⁴³Vgl. Lévinas 2002, S. 168: „aber sein Antlitz, in dem sich seine Epiphanie ereignet und das nach mir ruft, bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann.“

¹³⁴⁴Ebd., S. 47.

¹³⁴⁵Ebd., S. 173.

¹³⁴⁶Lévinas 1983, S. 172.

¹³⁴⁷Vgl. hierzu Loidolt 2018, S. 198.

¹³⁴⁸Lévinas 2002, S. 283.

Nun scheint diese Formulierung, naiv betrachtet, in doppelter Weise absurd. Selbstverständlich wird gemordet, ganze Industriekomplexe haben sich, maßgeblich in den letzten 100 Jahren, um genozidale wie auch kriegerische Mordkomplexe gebildet. Darauf aufbauend ist der Appell, nicht zu morden, eine spezifische Einschränkung der Handlungsmöglichkeit, zumindest so lange wir Mord als eine Möglichkeit verstehen. Zudem handelt es sich um einen verhältnismäßig schnell überwundenen Widerstand, welcher im Falle der kriegerischen Okkupation durch Aggressoren aus Sicht der meisten Okkupierten gerechtfertigt *ad acta* gelegt wird. In diesen Missverständnissen offenbart sich eine philosophische Traditionslinie der Ethik und Politiktheorie, welche den Konflikt als Kern und Ausgangspunkt annimmt. Dem stellt Levinas kein Gegenargument, sondern eine alternative *Begründungsfigur* entgegen. Im Antlitz spricht sich keine Norm und kein Gesetz aus, es ist kein Sinninhalt, der dem mörderischen Wesen des Menschen begegnet. Das Widerfahrnis des Antlitzes ist vor jedem Mord der Widerstand, welcher in seiner Überwindung den Mord als Mord qualifiziert. Es ist die Konfrontation mit dem:der Anderen, der Unhintergebarkeit eines Bewusstseins, welches in seinem Blick mich zu konstituieren in der Lage ist. Es ist ein Begehren, in dessen Blick ich werden kann: „Der Andere ist das einzig Seiende, das ich kann töten wollen.“¹³⁴⁹

Dementsprechend handelt sich um einen Existenzialismus der Verletzbarkeit und Ausgesetztheit, welcher von dem:der Anderen ausgeht. Mit dem Einwand der Einschränkung der Handlungsmöglichkeit lagen wir demnach halb richtig. So schreibt Levinas: „(D)er ethische Widerstand lähmt mein Vermögen und erhebt sich in seiner Nacktheit und seiner Not hart und absolut vom Grunde der wehrlosen Augen. Das Verständnis für diese Not und diesen Hunger stiftet die eigentliche Nähe des Anderen.“¹³⁵⁰ So handelt es sich um eine ethische Unmöglichkeit, welche sich aus der Nähe zum:zur Anderen ergibt, wir können nicht gleichzeitig ethisch und mordend handeln. Die pathisch gestiftete *Nähe* ist die unhintergebbare Voraussetzung für die Entstehung eines jeden Bezugsgewebes. Es stiftet eine Offenheit, in der Menschen in ihrer Einzigartigkeit und Spontanität sich zueinander Verhalten können, es ist – und das macht Levinas explizit – Bedingung der Möglichkeit von Pluralität: „Diese Präsentation [des Antlitzes] ist die Gewaltlosigkeit schlechthin; denn statt meine Freiheit zu verletzen, ruft sie sie zur Verantwortung und stiftet sie. Als Gewaltlosigkeit hält sie indes die Pluralität des Selben und des Anderen aufrecht. Sie ist Frieden.“¹³⁵¹

Im Moment der Öffentlichkeit und der Sichtbarkeit kommen wir zu dem Punkt, an dem der ethische Widerstand in einen politischen Widerstand überführt werden kann. Aus der radikalen Fremdbestimmung des ethischen Selbst, aus der Unmittelbarkeit von-Angesicht-zu-Angesicht¹³⁵², welche keinen Inhalt hat, sieht mich die ganze Menschheit an: „das Antlitz, das mich ansieht und angeht, steht im vollen Lichte der Öffentlichkeit, (...) In den

¹³⁴⁹ Lévinas 2002, S. 173.

¹³⁵⁰ Ebd., S. 174.

¹³⁵¹ Ebd., S. 178.

¹³⁵² Ebd., S. 23.

Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“¹³⁵³ Diese Universalität des absolut Anderen im Anderen begründet nach Levinas das, was er Gerechtigkeit oder Brüderlichkeit nennt, und was wir mit Hannah Arendt im Vollzug der Pluralität festgehalten hatten. In der Pluralität kann selbstverständlich Mord und Verletzung als Gewalt geschehen, ohne dass es sich um einen politischen Widerstand handelt. Oder sie sind sogar gegen einen politischen Widerstand aufgestellt, im Mord an den Oppressoren oder dem Freiheitsentzug des:der Straftäter:in. Der Übergang zum politisch-gewaltsamen Widerstand ist dort, wo im Anderen der:die Dritte verletzt wird. Hier handelt es sich nicht um den *gewaltsamen Dritten* als Anderen, welcher in der Response ausführlicher zu Wort kommen wird, sondern um einen ethischen Typus, welcher Gewalt als „immer auch möglich gegen andere“ ausweist. Politisch-problematisch kann, so lässt sich mit der ethischen Begründungsfigur nachzeichnen, ein singulärer Akt nicht werden, worauf auch die politische Rhetorik vermeintlicher „Einzeltäter:innen“ baut. Politisch-gewaltssam stellt sich ein Pathos dann dar, wenn es als *Bewegung* im Bezugsgewebe uns und andere als Dritte ins Verhältnis des *–Ich kann versetzt*, das die Gewalt offenbart. Dann lässt sich Levinas Formulierung einer Gewalt an der Gerechtigkeit und an der Brüderlichkeit nachzeichnen. Sei es die gewaltsame Einprägung oder der gewaltsame Entzug, es sind dann pathisch-politische Widerstände, wenn sie nicht mein Vermögen als Subjekt verletzen, sondern das freie Vermögen in seiner Teilhabe, das Vermögen als Dritte:r in seiner unhintergehbaren Spontanität, „im vollen Licht der Öffentlichkeit“. Es ist ein gewaltsamer Akt, welcher auf die Nähe zum:zur Anderen abzielt, eine Bewegung im Modus des schon Geschehenem, die uns und andere als Dritte trennt. Was wir in der *affektiven Ungerechtigkeit* zum Anhaltspunkt eines politischen Widerfahrnis machten, hat im ethischen Fundament des Bezugsgewebes seinen pathisch-responsiven Grund.

Der Erfahrung ist eine radikale Asymmetrie eingeschrieben, welche das vorgängige Fremde ins Antlitz des anderen legt, noch bevor Arendts Vorschlag der eigenen Freiheit oder Spontanität greift. In dieser Asymmetrie ist das Pathos der Nähe gestiftet, welches die Möglichkeit gegenseitiger Spontanität und Freiheit im Sinne Arendts sicherstellt. Auch wenn die Begründungsfigur von Levinas auf den ersten Blick im Konflikt mit Arendt zu stehen scheint, ermöglicht der ethische Appell im Antlitz genau die Situation, bei der Arendts Analyse ansetzt: Das *Faktum der Pluralität*, dass also mehrere Menschen die Welt bewohnen.¹³⁵⁴ Und wenn diese Nähe auch die Bedingung des politischen Widerfahrnis darstellt, geht es darin in seiner Rolle für das Miteinander nicht auf. Es bedarf einer besonderen Form der Horizontalität, welche die *unmittelbare Erfahrung des Anderen*¹³⁵⁵ von Angesicht zu Angesicht informiert. Hier setzt unsere Unterscheidung vom ethischen und politischen Pathos an. Es ist eine Horizontalität, welche die besondere Nähe zwischen politischen Akteur:innen qualifiziert, die wesentlich mehr als den Widerstand des Mordes miteinbezieht.

¹³⁵³ Lévinas 2002, S. 178.

¹³⁵⁴ Arendt 2011, S. 14.

¹³⁵⁵ Siehe Schütz und Luckmann 2017, S. 101–110.

Auf die besondere Rolle der Nähe im Werk von Levinas, auf die unsere Darstellung hinauslief, weist uns auch Judith Butler hin. Unserem eigenen Argument zwei Schritte voraus, kritisiert sie bei diesem die Asymmetrie und die damit einhergehende Rolle des:der Anderen, da in der gemeinsamen Verortung im Bezugsgewebe das eigene Leben immer mit im Spiel ist.¹³⁵⁶ Reichhaltig an ihrer Darstellung ist, dass damit Formen der Ausgrenzung und Diskriminierung in „nächster Nähe“ fassbar werden. Denn der:die Diskriminierte wird häufig nicht in seiner:ihrer leiblichen, mit Handlungsvermögen ausgestatteten Nähe erfahrbar, sondern objekthaft auf Aspekte in seiner:ihrer Passivität reduziert. Diese weit verbreiteten Formen der Diskriminierung werden aufgrund partieller Objektivierung als *laterale* Abwertung erfahren. Doch in den Fällen, in denen die Sichtbarkeit thematisch wird, steht der Ein- oder Ausschluss aus dem gesamten Bezugsgewebe auf dem Spiel. Hier ist die besondere Gewalttätigkeit begründet, die einen „nur“ kriegesischen Genozid von dem im Vernichtungslager, eine „nur“ exkludierende Migrationspolitik an den Staatsgrenzen von einer „in den Herkunftsländern“ oder den „nur“ gewaltsamen Umgang mit Versammlungen von deren gewaltsamen Verunmöglichung des Zusammenkommens unterscheidet. Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Widerfahrbarkeit selbst im Anschlag haben, wodurch Kohabitation von vornherein ausgeschlossen ist. Sie versuchen sich des Antlitzes zu entledigen, was für uns eine besondere gesellschaftliche Dringlichkeit mit sich bringt, denn die Ansprechbarkeit sowie Sichtbarkeit steht hier auf dem Spiel.¹³⁵⁷ Die Dringlichkeit von politischer Gewalt, welche ihre eigene Sichtbarkeit zu verbergen versucht, verweist uns auf die zweite Grenze des politischen Pathos. An dieser wird die Konfrontation des Antlitzes nicht im Mord begegnet, sondern in der Isolation und Ausgrenzung der Nähe beraubt, durch die sich das *Mit* der Mitmenschen konstituiert.

Nehmen wir ein Beispiel zur Hand und variieren den Modus der Sichtbarkeit, um einige wesentliche Aspekte herauszustellen. Mit der Vergewaltigung in der Ehe haben wir einen juristischen Tatbestand, welcher erst ab 1997 ins deutsche Strafgesetzbuch aufgenommen worden ist. Und so erschreckend es sich auch anhören muss, wird ein nicht unbeträchtlicher Teil der Menschen Mitteleuropas im 20. Jahrhundert den Zwang zum Geschlechtsverkehr in der Ehe nicht als etwas politisch-Problematisches erfahren haben. Wie lässt sich dies im Sinne der – heutzutage offensichtlichen – Gewalttätigkeit des Verhaltens erklären? Wichtig für unsere Frage nach dem politischen Pathos ist hier, dass wir rückschauende Rechtfertigungsversuche wie das vermeintliche Recht oder die übersprudelnden sexuellen Bedürfnisse des verheirateten Vergewaltigers einklammern. Zudem bietet sich das Beispiel an, da es in seiner Privatheit und Intimität eine naive Öffentlichkeit ausschließt, auch wenn eine Bewältigung einer Öffentlichkeit bedarf. Diese Öffentlichkeit der Allianz und Kooperation auf gewaltsame Verhältnisse des Bezugsgewebes kommt in der politischen

¹³⁵⁶ Vgl. Butler 2018, S. 108. Dem ist aus sozial-ontologischer oder systemischer Betrachtung heraus sicherlich nicht zu widersprechen. Ob sich das eigene Leben jedoch phänomenologisch in *jedem* Widerfahrnis des:der Anderen und dessen:deren Antlitz nachzeichnen lässt (über den eigenen Horizont hinaus, der sowieso alle Erfahrungen unterlegt), scheint jedoch fragwürdig. Der Status und die Form der Generalisierung des Antlitzes kann an dieser Stelle jedoch nicht geklärt werden.

¹³⁵⁷ Ebd., S. 109.

Response zur Sprache. Wir konzentrieren uns an dieser Stelle darauf, vor welchem Horizont eheliche Vergewaltigung erscheinen muss, damit diese gerade nicht den politischen Appell mit sich bringt. Was wird im Umschwung zum politischen Pathos genau sichtbar, wenn die öffentliche Sichtbarkeit so eine wichtige Rolle spielt?

Es steht hier die Privatheit in einer besonderen Form auf dem Spiel. Es ist nicht so, dass es aus Sicht der Akteur:innen privat bleiben soll oder vom öffentlichen Leben grundsätzlich abgeschnitten ist. Es ist auch nicht dergestalt, dass es Dinge gibt, welche ihrem Wesen nach einem privaten Raum zugeteilt werden können, der nie im Politischen thematisiert werden kann, darf oder soll. Mit Butlers Begründung politischer Performativität lässt sich zeigen, dass das Politische sich gerade durch eine derartige Grenzüberschreitung auszeichnet, welche Aufmerksamkeit darauf richtet, wie „Politik“ im vermeintlich Privaten, Ordinären und Selbstverständlichen gemacht wird.¹³⁵⁸ Vielmehr steht das Verhältnis von „privaten“ und personenbezogenen Gewalterfahrungen und den allgemeinen Formen des Miteinander auf dem Prüfstand. Die vermeintlich singuläre Vergewaltigung in der Ehe wird dann als politisch-problematisch erfahrbar, wenn sie als Teil von dem erscheint, was wir in der gewaltsamen Bewegung im Bezugsgewebe zu beschreiben versuchten. Dafür muss sie als Aspekt der Öffentlichkeit erfahrbar werden, als Verhältnis im Zwischenraums, welches durch die Leiblichkeit von Akteur:innen vermittelt ist. Jedoch meint diese Veröffentlichung nicht die konkrete Zwischenleiblichkeit der gewaltsamen Bewegung selbst. Wir müssen keine Vergewaltigung in der Ehe erlebt oder begangen haben, damit wir Vergewaltigung in der Ehe als politisch-problematisch erfahren. Wir erfahren sie als eine Bewegung zwischen zwei Akteur:innen, welche sich auf den gemeinsamen Zwischenraum von leiblichen Handlungsvermögen und Vulnerabilität bezieht. Im politischen Pathos offenbart sich eine gewaltsame Bewegung in einer Weise, sodass sie nicht nur zwischen mir, dir oder ihr verortet ist, sondern sich im Zwischen selbst, zwischen *uns* abspielt. Dafür reichen entprivatisierende Hinweise, welche das gewaltsame Verhältnis kleinteiliger repräsentieren. Es ist die Sichtbarkeit, auf die uns Butler in der Politisierung prekärer Verhältnisse hinweisen möchte, die gerade noch nicht *in* der Sichtbarkeit des Politischen stehen. Es ist nicht „nur“ eine Sichtbarkeit der Vielheit und Freiheit der Perspektiven, die auch verdrängt werden können, sondern eine Sichtbarkeit von dem, „was diese Perspektive verdrängt und diese Verdrängung zu einer Notwendigkeit macht.“¹³⁵⁹ So erscheint im Politischen im Falle der ehelichen Vergewaltigung das Patriarchat mit auf, vor dem die Gewalt vereinzelt, ermöglicht und rechtfertigt wird und in der Konsequenz ungestraft bleibt. Wie das Patriarchat sich in dieser proto-politischen Sichtbarkeit zeigen kann, ist dabei durchaus facettenreich. Ein patriarchal-gewaltsames Bezugsgewebe kann sich in einem mulmigen oder diffusen Gefühl bei einem Witz über eheliche Vergewaltigung genauso offenbaren wie durch eine elaborierte Gesellschaftstheorie, welche die diskriminierende Verteilung von Macht und Sichtbarkeit informiert. Wesentlich bleibt, dass das Pathos

¹³⁵⁸ Butler 2018, S. 71.

¹³⁵⁹ Siehe ebd., S. 77. Übersetzung G. H., englisches Original: „(I)t is also what displaces that perspective and makes that displacement into a necessity.“

ein gewaltsames Verhältnis zwischen zwei Akteur:innen beinhaltet, das nicht nur eine limitierende Bewegung im Bezugsgewebe offenbart, sondern deren Sichtbarkeit verbirgt. Ganz analog zu den Objektivierungen, welchen der Logik des Lagers oder der Auslagerung der Grenzen innewohnt.

Dabei muss das Selbst nicht Teil des Verhältnisses sein, kann sowohl als Impulsgeber:in als auch als Limitierte:r erscheinen oder sogar beide vereinen, wenn ein Ideal oder eine Typik im Selbstwiderspruch steht. Was aufgrund des impliziten Bezugsgewebes jedoch nicht möglich ist, ist, dass die sozialen Akteur:innen als *nur* private Personen erscheinen, da sich in vereinzelter Gewalt keine Bewegung im Bezugsgewebe abbildet. Vergewaltigung in der Ehe ist es dann, wenn nicht zwei private Subjekte in einem gewaltsamen Verhältnis in der Vergewaltigung erscheinen, unabhängig von der gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Rolle, sondern zwei konkrete Subjekte *als* Ehepersonen eine Typik aufweisen, die sich im Bezugsgewebe nachzeichnen lässt. Dies fällt im Moment des Gewaltsamen nicht mehr unter den Ausschluss „privaten“ Erscheinens, wie ihn Arendt einklagt. Anders als bei der fakultativen Privatheit von Zusammenhängen wie bei der persönlichen Erkrankungsgeschichte, bei der Wahlentscheidungen oder sexuelle Vorlieben entbirgt sich in der Veröffentlichung die gewaltsame Situation aus dem Alltag selbst, und wird nicht als politischer Anspruch an Privatheit oder Öffentlichkeit an das Verhältnis herangetragen. Denn der Appell des Pathos resultiert ja gerade aus der bestehenden Öffentlichkeit, aus der diskriminierend-gewaltsamen Bewegung, wie sie im Bezugsgewebe stattfindet oder – als zukünftig abgeschlossen – stattzufinden droht. Als Motive limitierender Diskriminierung mündet der gewaltsame Impuls und der Aspekt, auf den der Impuls abzielt, wie „von selbst“ in eine Typik, die das singuläre Subjekt transzendiert, ganz unabhängig davon, ob die Bewegung in einen gewaltsamen Entzug oder in eine schmerzende Prägung mündet.

Das vermeintlich Private ist hier, ähnlich wie auch schon in der polemischen Abwehr des „woman problem“ bei Hannah Arendt¹³⁶⁰, in den politischen Kampf um die Sichtbarkeit schon Teil der Öffentlichkeit. Damit der Status ehelicher Vergewaltigung zwischen Privat und Politisch überhaupt infrage gestellt werden kann, muss sie sich aus einem politischen Pathos heraus konstituiert haben. Hier stellt das Private jedoch nur eine Variante dar, um den jeweiligen spezifischen Zwischenraum menschlichen Handelns – als Ehe – vom gemeinsamen Bezugsgewebe loszulösen. Auch das Ökonomische, das Moralische oder das vermeintlich Unveränderliche in der Biologie oder anderen systematischen Objektivierungs-Apparaten sind in der Lage, die Gewalt als „bloße“ Verletzung zu charakterisieren. Die besondere Form der Sichtbarkeit und Intersubjektivität des Politischen ist genau deshalb so zentral für unsere Frage nach der Vergemeinschaftung, weil auf sie in Ermöglichung und Verhinderung politischen Engagements explizit zurückgegriffen wird. Umgekehrt können spezifische Zwischenräume wie die Freundschaft bestehende Risse im Bezugsgewebe produktiv transzendieren. Es geht um eine politische Sichtbarkeit der Impulse der pathischen Bewegung, also inwieweit das Bezugsgewebe in seiner Veränderbarkeit erscheint. Hier

¹³⁶⁰Vgl. Honig 1992, S. 215.

kommt die Einsicht Shklars ein weiteres Mal zum Tragen, dass mit der Hoffnung auf Änderung das Unglück sich in Unrecht verkehrt.¹³⁶¹ Der Teil, welcher an den Impulsen der politischen Bewegung sichtbar wird, geht aus von der Freiheit in den Händen der Mitmenschen und Zeitgenoss:innen, worin sich die Anders-Möglichkeit begründet. Die gegenüberliegende politisch-pathische Grenze zur Fremdheit des Antlitzes mit Levinas ist die Fremdheit des:der Dritten als Impulsgeberin – wobei der:die Dritte uns *als* Dritte nicht ausschließt. Nur die Dinge, welche vom menschlichen Handeln in der Freiheit zu Entscheiden abhängen, treten in die politische Öffentlichkeit und werden als Elemente des Bezugsgewebes besprechbar. Dies wurde schon daran evident, dass jegliche noch so „materielle“ Faktizität im Politischen immer nur in ihrem Verhältnis zum menschlichen Umgang zur Sprache kommt. Mit den unterschiedlichen filmischen Darstellungen im Umgang mit einem weltzerstörenden Meteoriten *Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung* haben wir schon früh im Text darauf hingewiesen. Diese Unterscheidung kündigt sich in der politischen Erscheinungsweise – als wesentlich für das politische Pathos – schon an.

Sowohl im Antlitz als auch im politischen Impuls kam ein:e „abstrahierte:r und absolute:r Dritte:r“ in seiner:ihrer Fremdheit zum Vorschein, welche sich jedoch immer an dem:der *konkreten Anderen* als wesentlicher Aspekt des politischen Pathos zeigte. Mit der pathischen Rückbindung an das Bezugsgewebe kann das politische Widerfahrnis als genuin intersubjektive Erfahrung gelten. *Das Politische* ist keine Interpretationsleistung, sondern eine Erfahrungsweise, deren Intersubjektivität im Appell tief eingeschrieben ist. Die Grenzbestimmung mithilfe von Levinas und Butler zwischen Skylla und Charybdis intersubjektiver Fremdheit hat dies zum Vorschein bringen können. Wenn das Pathos auch nicht immer „direkte“ Gewalt von und durch den Anderen beinhaltet, ist die gewaltsame Abhängigkeit von Dritten konstitutiv. Der Riss geht als Form der Gewalt von Anderen in ihrem Verhältnis zum Bezugsgewebe hervor. Als Widerfahrnis dieses Risses ist das Politische immer ein Antworten auf bereits geschehene intersubjektiv kontextualisierte Gewalt. Der Spalt zwischen den Mitmenschen zeigt sich im verminderten Vermögen sich verstehbar ins Bezugsgewebe einzubringen,¹³⁶² bleibt demnach sinnhaft an das zurückgebunden, vor dem etwas als vermindert erscheint. Die wichtige Rolle der politischen Imagination ist hier im Pathos angelegt, auch wenn deren Inhalt erst in der politischen Response geklärt wird. In einer Formulierung, welche ohne diese Vorarbeit irreführend erscheinen würde, handelt es sich wie auch schon beim religiösen Pathos um eine „Verortung durch den absolut Anderen“. Es handelt sich jedoch nicht um eine existenzielle Verortung, sondern um eine relative Verortung innerhalb eines geteilten Möglichkeitsraums, die auf eine Bewegung innerhalb des Bezugsgewebes zurückgeht. Auch wenn sich im Reagieren, im Hinschauen und Ansprechen das Politische konstituiert, ist im politischen Appell als Riss im Bezugsgewebe ein vorgängiges und spezifischeres Vermögen aufgenommen. Mit der Begründung des Politischen in der Gewalt und deren Rückbindung ans Bezugsgewebe zeigt

¹³⁶¹Shklar 1990, S. 66.

¹³⁶²Loidolt 2018, S. 198.

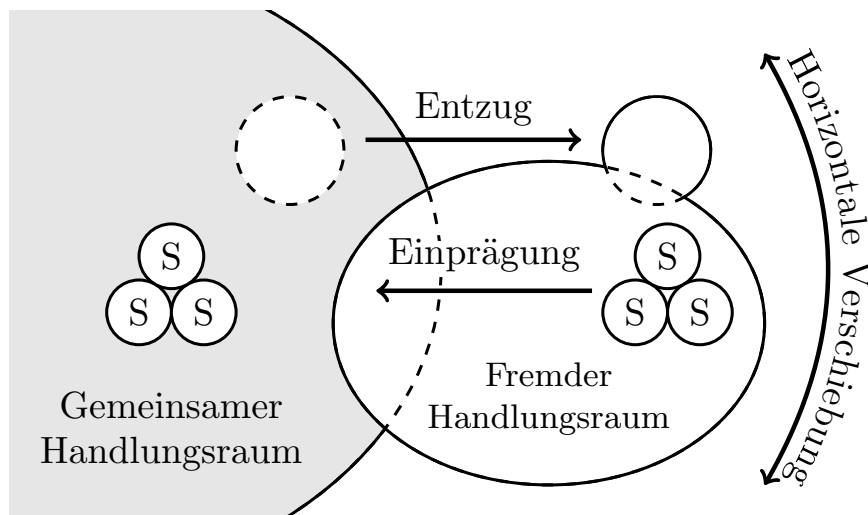
sich ein Vermögen, welches das Verhalten im Politischen erst ermöglicht: *Das maßgebliche Vermögen des Politischen ist nicht das Handeln, Sprechen und Urteilen, sondern der Möglichkeitssinn, welcher das Handeln, Sprechen und Urteilen pathisch informiert.* Es ist der Sinn, welcher den Widerstand als politischen Widerstand gemeinsamer Möglichkeiten identifizieren lässt. Doch lässt es sich nicht auf Fantasie oder Introspektion hin eindampfen, wie Robert Musils Diagnose zum Möglichkeitssinn zu Beginn im *Mann ohne Eigenschaften* offenlegt: „Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeiten weckt.“ Politisch-Pathisch ist das, was als widerständige und öffentliche Wirklichkeit unsere Möglichkeiten weckt. Einzug findet die gemeinsame Möglichkeit in der Fremdheit zwischen dem ethischen Antlitz und der Sichtbarkeit von Bewegungen im Bezugsgewebe ausgehend von dem, was wir mit dem politischen Impuls als Ursprung der Bewegung festhielten. Es sind pathische Konfrontationen mit politischer Un-Möglichkeit, welche den Möglichkeitssinn herausfordern.

Wir konnten zu Beginn des politischen Pathos die Bewegungen als Einprägung und Entzug charakterisieren, um darauf aufbauend die Grenzen und Möglichkeiten der Teilhabe nachzuzeichnen. Diese Teilhabe ist maßgeblich ans Bezugsgewebe zurückgebunden, wenn es auch selbst als Bezugsgewebe nicht Thema werden muss. So ist für die gegenseitige Sichtbarkeit das Bezugsgewebe implizit, der:die konkrete Andere als „Inhaber:in“ des Antlitzes, als Teil des Bezugsgewebes hingegen explizit. Die pathisch-politische Bewegung steht für den Modus ein, welcher nicht nur einen Raum zwischen Dir und Mir aufspannt, sondern diesen als limitierten Möglichkeitsraum offenbart. In seiner konkreten Erfahrbarkeit muss es sich als Widerständigkeit in Teilhabe ausweisen, innerhalb einer Ordnung des Beziehen-Könnens, *aus dem* Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten heraus. Abschließend wollen wir dem Entzug und der Einprägung eine Orientierung oder Ausrichtung zur Seite stellen. Mit der vertikalen und lateralen Orientierung verlassen wir eine Phänomenologie, welche sich an den Erfahrungsvermögen orientiert, und führen eine gesellschaftswissenschaftliche Strukturierung ein, welche für unsere Beispiele performativer Vergemeinschaftung eine reichhaltige Unterscheidung liefert.

Anders als im religiösen Pathos handelt es sich nicht um eine Skalierung zwischen zwei Extrempunkten der Inklusion und Exklusion in der Weltgabe. Das Politische nimmt Bezug auf die kontingente Sozial- und Kulturwelt, zeichnet sich durch vielfältige Bewegungen aus, welche miteinander ins Verhältnis gestellt werden können, jedoch aufgrund der Kontingenz des Bezugsgewebes sich keiner übergeordneten Strukturierung unterordnen lassen, ohne die Dinge selbst aus den Augen zu verlieren. Damit sich ein deskriptiver Zugang aus unserer Analyse ergeben kann, können kontingente Modi der Ausgesetztheit aus dem politischen Pathos heraus differenziert werden. Zentral ist hier, dass nicht der politische Gegner oder das gewaltsame Subjekt sich zeigt, sondern das Verhältnis zu den Mitmenschen innerhalb des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten. Das ist eine der zentralen Einsichten, welche sich aus der Grenzbestimmung mit Levinas und Butler ergeben. Dafür unterscheiden wir zwischen dem gewaltsamen Entzug und der Einprägung in *vertikal-hierarchischer Orientierung* sowie in *lateral-egalitärer Orientierung*, in denen uns die Mitmenschen –

idealisiert – erscheinen. Auch wenn dem Gewaltmoment immer ein hierarchisierendes Machtverhältnis innewohnt, ist die gewaltsam hergestellte Hierarchie nicht notwendig Element der Ausgesetztheit. In der pathisch-politischen Orientierung sind die Koordinaten der Bewegung im Bezugsgewebe beschrieben, durch die sich die Widerständigkeit zeigt. Die gleiche Situation des Klimamordes an dem Planeten kann in hierarchischer Orientierung vor der Untätigkeit der Politiker oder dem eklatanten Mehrverbrauch von Superreichen erscheinen oder lateral vor dem nötigen Umdenken aller Menschen und der Politisierung individueller Konsumententscheidungen „angefangen bei einem selbst“. Anhaltspunkte für den Übergang ins Politische finden sich so viele, wie es Verhältnisse im Bezugsgewebe menschlicher Erfahrungen gibt.

Abbildung 4.2: Pathisch-politische Widerständigkeit



Beginnen wir mit *der vertikalen Orientierung eines schmerzlichen Entzugs*. Hier kann der Entzug in seiner Richtung sowohl „nach oben“ als auch „nach unten“ erfahren werden, wie an der strukturellen Umverteilung oder der Zerstörung von Kapital und Eigentum deutlich wird. Die Richtung der Bewegung folgt nicht dem Ausgangspunkt des politischen Impulses, also von „wo“ der Widerstand ausgeht, sondern dessen Gerichtetheit. Zu denken ist an den gewaltsamen Entzug *durch sozial Benachteiligte*. So kann eine gestaffelte Einkommenssteuer zwar durch die „obige“ Regierung entschieden werden, jedoch mit dem erklärenden Zusatz, dass damit Sozialleistungen der „Unteren“ sichergestellt werden. Der Ort des Risses im Bezugsgewebe konstituiert sich nicht hin zur Regierung, sondern zwischen den Akteur:innen, deren Möglichkeiten sich im Entzug verändern. Es kann mit einer Response auf die Regierung hin Einfluss genommen werden, indem beispielsweise die jeweilige „liberale“ Partei finanziell unterstützt wird. Aber auch strukturell-laterale Steuerhinterziehung ist als Response möglich oder die Stigmatisierung von Menschen, welche soziale Hilfeleistung in Anspruch nehmen. Aus Sicht der sozial Bevorteilten bleibt der *Appell der Rückverteilung* hierarchisch von „unten nach oben“, die gewaltsame Bewegung des Entzugs in der höheren Besteuerung zeigt sich „von oben nach unten“. Doch wie lässt

sich diese Orientierung an der Erfahrung aufzeigen? Paradigmatisch sind insbesondere die Affekte, welche eine *Abwertung* des entzogenen Kapitals aufweisen, und damit eine Abwertung der vermeintlichen Arbeit bedeuten, welche diesem zugrunde liegt. Besonders häufig sind bourgeoise Positionen vermeintlicher Abwertung der historischen Leistungen der Familie oder der Gesellschaftsschicht, aus die sich ein Großteil der gesellschaftlichen Verteilung von Kapital zu rechtfertigen scheint. Oder die Liebe und der Anspruch auf Versorgung gegenüber den eigenen Nachfahren scheint herabgewürdigt, wie im Falle der gestaffelten Erbschaftssteuer. Zwar handelt es sich um eine Einflussnahme der Politik, doch die Politiker:innen werden selbst nicht Thema, sondern der limitierte Möglichkeitssinn derer, die sich ein arbeitsfreies Leben für sich und ihre Nachfahren aufgrund von Kapitalanhäufung erhofft hatten und das durch die Ansprüche sozialer Umverteilung bedroht erscheint.

Auch wenn die Beschreibung es nahelegt, muss der:die politische Akteur:in nicht selbst Teil der Benachteiligten sein. So vereinen sich unter dem – offensichtlich Fehlbezeichneten – radikalen Liberalismus Argentiniens nicht wenige Menschen, denen eine soziale Umverteilung zugutekommen würde, gegen die sich der Präsident und die Galionsfigur der Bewegung Javier Milei ausspricht. Hier erscheinen der Entzug und der Riss als drohende Limitierung und Unmöglichkeit, sich in die Situation zu bringen, Objekt der Umverteilung zu werden. Das antizipierte Leben im Mehrbesitz ist durch die „faulen“ Zeitgenossen bedroht, die im gesellschaftlichen Selbstverständnis „unter einem liegen“, auch ohne dass sie meinem jetzigen Selbst schon Möglichkeiten entziehen. Dieses Verhältnis ist ähnlich zur fremdenfeindlichen Rhetorik einer Bedrohung durch migrierende Schutzbedürftige, welche vermeintlich die Sozialsysteme Europas zu überlasten drohen, „wenn das so weitergeht“. Beide Phänomene bezeugen in dem politischen *Framing* unsere Bestimmung des politischen Erkenntnisstils, in dem „(d)ie eigene Position im Verhältnis zu anderen (...) nach der Relevanz für die Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und der Eignung zur gemeinsamen Bewältigung gegliedert“ ist. Auch hier steht die Bedürftigkeit infrage und in welchem Verhältnis diese mit den zugrundeliegenden Limitierungen steht. Es erscheint den Akteur:innen als Abwertung des Status Quo einer offensichtlich besseren Situation oder des Wunsches und der Motivation, sich in eine bessere Lage zu bringen. In beiden Varianten folgt der pathischen Bewegung „von oben nach unten“ die Aufmerksamkeit der politischen Akteur:innen, wodurch der Ort gesetzt wird, an dem die jeweiligen affektiven Substituierungen der Widerständigkeit aufscheinen. Alles, was „auch“ Empfänger:innen von Sozialhilfe haben, welche vermeintlich nicht-bedürftig sind, wird als unverdient und ungerechtfertigt erfahren. An erster Stelle steht die arbeitsfreie Zeit, wie sie sich in der Beschäftigungslosigkeit exemplifiziert, die nicht ohne Grund unter ständiger Stigmatisierung sogenannter liberaler Politik steht.

Für den vertikalen Entzug „nach oben“ könnte die Besteuerung ebenso als Beispiel dienen, jedoch unter umgekehrten Vorzeichen. Wir wollen hier jedoch der Gefahr entgehen, ein deskriptives Argument zu wählen, welches mit allzu hoher Überschneidung mit persönlichen

Einstellungen der Leser:innen Evidenz erhascht. Daher nehmen wir ebenso wenig den Entzug der Produktionsmittel von Arbeiter:innen als augenscheinliches Beispiel, sondern das politisch ambivalente Motiv des Rechtsentzugs im Zuge der Corona-Pandemie. Diese Limitierung der Möglichkeiten ist einigen Akteur:innen als lateraler Entzug erschienen, als gebotene Rücksicht und Zurückhaltung untereinander. Politisch-einflussreicher haben sich jedoch die sogenannten Querdenker herausgestellt, welche sich explizit „nach oben“ orientierten. Die moderate Variante dieses politischen Pathos hat die Unfähigkeit der Entscheidungsträger zum Ziel. So ungerechtfertigt das Maß auch erscheinen mag, in dem die Entscheidungsträger:innen gerade nicht auf die Situation vorbereitet waren, zeigt sich hier eine spannende Analogisierung des Vermögens. Denn nicht deren Mangel an Vorbereitung ist affektiv thematisch geworden, welches für die Erfahrung von Unrecht anstatt Unglück wesentlich ist. Die Momente und Vermögen der Entscheidungsträger:innen selbst wurden Ursprung des Frustes, an denen sich die eigene Limitierung abzeichnete. Dazu zählten das Vermeiden größerer Gruppen und die beschränkte Bewegungsfreiheit, das konsequente Tragen der Maske. Aber auch die psychischen Belastung durch allzu kleine pandemische Lebensräume in der Wohnung lassen sich dazu zählen, der „die da oben“ nicht ausgesetzt sind. Im Pathos zeigt sich nicht die Überwindung, sondern die Bewegung, welche den Riss im Bezugsgewebe zur Folge hat. Es handelt sich um einen Entzug (vor dem Status Quo des Vorpandemischen), welcher das eigene Unvermögen am *Vermögen der Entziehenden* abbildet. Es sind Affekte der Ablehnung und des Unverständnisses wie im Frust und der Empörung. Letztere lässt zudem Neid oder Begehren zu, selbst in der vermögenden Lage zu sein. Auch bei der böswilligen oder rücksichtslosen Zerstörung „von oben“, wie es im Verlauf koloniale Umweltzerstörung zu beobachten ist, ist das Vermögen der anderen affektiv besetztes Objekt, bis hin zur Wut gegenüber Bevorteilten der Ständegesellschaft innerhalb der Französischen Revolution. Hierin ist der grundlegende Gedanke jeglicher hierarchischen Strukturierung affektiv mitaufgenommen, welche aufgrund eines Maßstabs, sei es Besitz, Können, Motivation, Reinheit, Auserwählung das Vermögen – im doppelten Sinne des Habens und Könnens – unterschiedlich verteilt. Wenn auch Hierarchien – zumindest in ihrer Erfahrungsweise – nicht inhärent gewaltsam sind, lassen sich viele gewaltsame Verletzungen des Entzugs an der vertikalen Orientierung nachzeichnen.

Doch ebenso kann *vertikal orientierte und gewaltsame Einprägung* „aufsteigend“ oder „herabdrückend“ erscheinen. Totalitäre Regime bieten sich hier für eine erdrückende Eindrücklichkeit an, da diese zahlreiche Aspekte der Repression und pathischer Ausgesetztheit mit sich bringen, die einen fremden Gehalt und eine ungewollte Materialität aufzwängen. Doch ebenso lässt sich *kulturelle Aneignung* als einbrechende Einprägung charakterisieren. Auch wenn der Begriff der Aneignung einen Entzug nahelegt, stellt dies schon eine responsive Interpretation dar. In seinem pathisch-affektiven Ausgangspunkt wird es als Einbruch und als Verletzung eines Handlungsraums erfahren, welche vor dem Horizont der eindrücklichen Übergriffigkeit eines kolonialen Selbstverständnisses erscheint und sich so in einen Schutzraum verkehrt. Neben der Sakralisierung kultureller Praktiken und Aus-

drucksformen, welche einen profanen Umgang generell als Gewalt erfahren lässt, scheint eine Binnendifferenzierung hier zielführend. Denn die Wertschätzung der Praktik oder der Ausdrucksform spielt eine entscheidende Rolle für die Erfahrung der verletzenden Einprägung. So sind weiße Musiker:innen, welche ihr Leben dem Jazz verschrieben haben, zwar nicht frei von Kritik, doch generell weniger mit dem Vorwurf der Aneignung konfrontiert als weiße Faschingsbesucher:innen, die mit Federschmuck und Cowboyhut den Genozid an den amerikanischen Ureinwohnern zur Belustigung nachspielen. Es wird als Verletzung der Norm¹³⁶³ erfahren, wie wir uns gegenüber Benachteiligten und dem, was ihnen wichtig ist, zu verhalten haben. Akteur:innen erscheinen rücksichtslos, denn das Gut, mit dem sie in einprägender Weiser umgehen, verliert in der profanisierenden Verballhornung die Rolle, die es für das Selbstverständnis einnimmt. Die Ernsthaftigkeit des Umgangs ist mit der Verkleidung zum Karneval oder Halloween schon aufgegeben. Affektiv zeigt es sich als „Etwas an dem Verkleideten“, das deren Machtanspruch untermauert und auf die Benachteiligten gerichtet ist.¹³⁶⁴ Es ist keine Verletzung des Federschmucks oder des Traumfängers, sondern eine gewaltsame Sinnenteignung als einprägende Fortführung kolonialer Herrschaft. Gerade aufgrund der wahrscheinlichen Abwesenheit amerikanischer Ureinwohner auf der Faschings- oder Halloween-Feier, deren Genozid und der folgende soziale Ausschluss als Ergebnis kolonialer Gewalt verstanden werden muss. Hier zeigt sich eine spürbare Nähe zur Einebnung, Angleichung und Überlagerung kultureller Unterschiede, so wie es in totalitären Regimen oder kolonialen Besetzungen vorzufinden ist. Dies ist kein Zufall, sondern bezeugt sich in der gleichen Orientierung politisch-gewaltsamer Eindrücklichkeit.

Die Eindrücklichkeit, welche sich aufsteigend aufzwingt, kennt mindestens genauso viele Varianten. Nahezu alle Vorwürfe gegenüber den Folgegenerationen fallen hierunter, deren vermeintlicher Werteverlust sich als Form der eindrückenden Überlagerung darstellt. Von der Faulheit oder der jungen „Spaßgesellschaft“, über die unrechtmäßige Moralisierung oder Politisierung „ganz normaler Dinge“, bis hin zur fehlenden Wertschätzung von x, welche nahezu immer mit der vermeintlich falschen Wertschätzung von y kontrastiert wird. Aber auch im akademischen Milieu lässt sich dies nachzeichnen. So ist dem Autor letzters der – durchaus auch politisch gemeinte – Vorwurf gegenüber „der Gesellschaft“ zu Ohren gekommen, dass „ein PhD heutzutage ja nichts mehr wert sei.“ Dieser gewaltsame Sinnentzug ist kein affektiv-pathischer Entzug. Die Entwertung erscheint vor der falschen Überbewertung der Profitabilität und ökonomischen Rücksichtslosigkeit und der Anmaßung, die private Recherche mit dem wissenschaftlichen Diskurs gleichzusetzen. Politische Anmaßung scheint paradigmatisch für aufsteigende Eindrücklichkeit.

Was allen diesen Formen der vertikalen Orientierung des politischen Pathos gemein ist, ist der Umstand, dass dem Mehr der einen immer ein Weniger der anderen entgegenstellt ist.

¹³⁶³Zu den normativen Aspekten von Gewalt siehe Delhom 2019.

¹³⁶⁴Die besondere Rolle von außeralltäglichen und ephemeren Erfahrungen ist hier nicht zu vernachlässigen. Der Cis-Mann in Frauenkleider, der nicht wenige Faschingsfeiern vor 50 Jahren besetzte, steht für eine vergleichbare profanisierende Aneignung von weiblichen Ausdrucksformen. Dies ist hier besonders fatal, da im Alltag eine heteronormativ typisierte Kleiderordnung an vielen Stellen vorgeschrieben wurde.

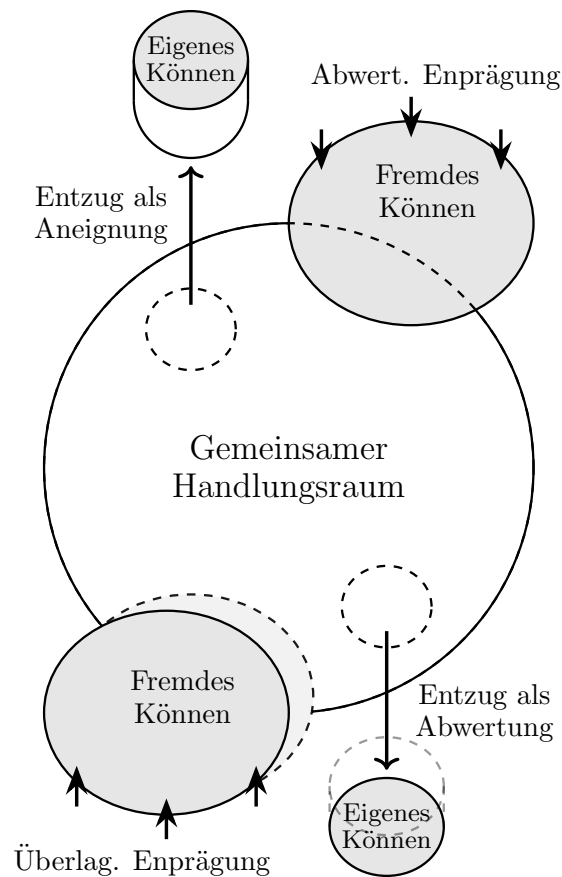
Dieses Verhältnis reproduziert sich im Status Quo einer gesellschaftlichen Hierarchisierung, der die vergleichende Vermögensverteilung – mehr *als*, weniger *als* – aufgrund von Verteilungskriterien wesentlich ist. Wie einführend schon angesprochen, handelt es sich um eine kontingente Strukturierung der Gesellschaft, es könnte durchaus anders „erscheinen“.¹³⁶⁵ Mit unseren bescheiden phänomenologischen Mitteln sind wir zu einer Reproduktion dieser Kontingenz gezwungen, um überhaupt über etwas sprechen zu können. Die Begründung im Möglichkeitssinn scheint jedoch ein vielversprechender Ausgangspunkt, vor dem auch andere Strukturierungen abbildbar sein könnten. Und die Begründung im Bezugsgewebe legt nahe, dass einem vergleichenden Verhältnis der Vermögen nicht zu entgehen ist. Ob dem Bezugsgewebe jedoch eine *wertende Vergleichung* eingeschrieben sein *muss*, und ob diese Wertungen, falls sie geschieht, an unterschiedlichen gesellschaftlichen Skalen im Bezugsgewebe reproduzierbar ist, kann aus unserem Vorschlag politischer Vergemeinschaftung nicht evident gemacht werden. Arendts Postulat der Pluralität scheint beispielsweise diese Verhältnisse zu unterlaufen.

Dies wird auch an dem lateralen Entzug und der lateralen Einprägung sichtbar, mit denen wir das Pathos abschließen wollen. Die laterale Orientierung weist einen Dimensionsverlust gegenüber der vertikalen Orientierung auf, da alle Richtungen gleichwertig erscheinen und nicht zwischen einem Oben oder Unten unterschieden werden kann. Dies erklärt sich daraus, dass sich die Bewegung zwischen Gleich-Vermögenden zeigt. Doch selbst universelle Menschenrechte sind vom nichtmenschlichen Leben hierarchisch unterfüttert, das Leben vom Unbelebten, das Existierende vom Fantastischen und so fort. Auch wenn der laterale Entzug und die Einprägung eine ethische Sonderstellung für politische Argumente und Erfahrungsweisen darstellt, lassen sich diese als Zwischenformen verstehen, welche nichtsdestotrotz einer Logik der gesellschaftlichen Vermögenshierarchie entsprechen und sich nahtlos in diese einfügen lassen. Es handelt sich demnach bei einer lateral orientierten politischen Einprägung nicht um ein „hierarchieloses“ Widerfahrnis, welches möglicherweise normativ bzw. ethisch Bevorzugung genießen sollte.

Dies meint nicht, dass sich innerhalb der lateralen Orientierung keine Wertung finden lässt, die sich nicht auch einer hierarchischen Denkweise unterwerfen kann. Wer den Konflikt im Politischen sucht, der wird ihn finden. Im „Weniger“ des Vermögens, welche jede Limitierung des Möglichkeitssinns mit sich bringt, steckt immer auch eine vertikale Verhältnismäßigkeit der Möglichkeiten. Lateral meint hier jedoch nicht das Vermögen selbst, sondern das Verhältnis der Subjekte im Bezugsgewebe. Es ist ein Riss des Verstehbar-einbringen-Könnens zwischen Gleichen. Im politischen Erkenntnisstil erscheint auch das lateral-gleiche Verhältnis als vorläufig gesetzt, aber veränderbar. Wenn also pathisch-vertikale Widerstände immer als Ungerechtigkeit in der Form einer „Gleichmachung von Ungleichen und Ungleichem“ erfahren werden, sind pathisch-laterale Widerstände dadurch gekennzeichnet, dass sie als „Ungleichmachung von Gleichen und Gleichem“ erscheinen. Es handelt sich um eine gewaltsame Fragmentierung, die in eine Hierarchie münden kann,

¹³⁶⁵ *Erscheinen* ist hier im starken Sinne zu verstehen, als sinngebend konstituieren, das dem bloß konstituiertem Sein zugrunde liegt.

Abbildung 4.3: Vertikaler Entzug und Einprägung



aber nicht muss. Diese Ungleichmachung folgt jedoch dem gleichen Grundgedanken der gewaltsamen „Ausschließung alternativer Sinnzuschreibungen“¹³⁶⁶, wie wir in Anlehnung an Staudigl schon festgehalten haben. Viele Phänomene, welche für die Analyse von struktureller Gewalt zentral sind, zeigen sich pathisch-responsiv in dieser lateralen Orientierung. Formen symbolischer, habitualisierter und institutionalisierter Gewalt offenbaren sich in der Interaktion zwischen Gleichen. Davon ausgehend können sie auf ihre historische Genese abgeklopft werden. Konkret ist es ein gestörtes Verhältnis zwischen Akteur:innen vermeintlich gleichen Vermögens, eine Sinn-Ausschließung im fragmentierenden Entzug oder eine Ausschließung in fragmentierender Einprägung.

Da im demokratischen Selbstverständnis¹³⁶⁷ Mitteleuropas die Egalität tief eingeschrieben ist, sind viele Formen fragmentierender Widerständigkeit zentrale Themen politischer Einflussnahme. Und die affektiven Mittel, die daran anzuknüpfen, sind uns wohlvertraut. Als *lateralen Entzug* sind Formen räumlicher Segregation und deren Folgen fürs Vermögen paradigmatisch. So sind die vielen Gefälle zwischen Land- und Stadtbevölkerung nicht nur ein Grund für politische Ausgleichsbewegungen. Diesen liegen laterale Widerstände zugrunde, in der Mobilität, der Bezahlbarkeit von Wohnraum oder dem Zugang zu Naher-

¹³⁶⁶Staudigl 2015, S. 163.

¹³⁶⁷Wichtig ist, dass das egalitäre Selbstverständnis keine Rückschlüsse auf die inner- und internationale Praxis zulässt.

holungsgebieten, aus denen ein politischer Appell zur Überwindung resultiert. Was sich hier regional nachzeichnen lässt, findet sich ebenso national und international. Im Bericht zum *Stand der Deutschen Einheit* wird die Benachteiligung ostdeutscher Menschen alljährlich festgestellt und politisch als Problem diagnostiziert, seit mittlerweile über 30 Jahren. Es braucht nur wenige Eindrücke, um die daraus folgende Emotionsökonomie¹³⁶⁸ aus Wut, Resignation und Unwillen in den ländlichen Gebieten Ostdeutschlands, wenn nicht nachzuempfinden, dann zumindest nachzuvollziehen. International sind die Momente der fragmentierenden Segregation um einiges todbringender, an erster Stelle am gewaltsamen Entzug der Mobilität und der Wahl seines Lebensmittelpunktes, der neben dem Mittelmeer so viele natürliche, soziale und ökonomische Grenzen in Massengräber verwandelt. Aber auch die Segregation von Staatsgebieten oder Gruppen fällt hierunter, wie die vermeintlich gefährdete russische Minderheit in der Ostukraine und auf der Krim, vor der der illegitime militärische Angriffskrieg gerechtfertigt wurde.

All diese Beispiele können dazu dienen, die besonderen affektiven Qualitäten lateralen Entzugs nachzuvollziehen. Auch wenn dem lateralen Pathos die „gesetzte“ Gleichheit eingeschrieben ist, erscheint die fragmentierende Gewalt trotzdem maßgeblich an denen, deren veränderter Möglichkeitssinn eingeschränkt wird.¹³⁶⁹ Was jedoch an den Ungleichgemachten aufscheint, ist der Mangel an etwas, das allen zukommen sollte. Es handelt sich um Affekte, welche das ungleich gewordene Vermögen anderer zum Objekt hat. Nicht der Mensch, sondern der Verlust des Vermögens in Teilhabe wird bedauert oder löst Wut aus, oder das eigene uneingeschränkte Vermögen erscheint in seinem Kontrast als etwas Verwerfliches und Schambehaftetes. Daher zeigen sich Formen lateraler Widerstände so häufig an Aspekten gesellschaftlicher Gleichstellung substituiert, die gemeinsames Vermögen sicherstellen wollen. Gesetze, Werte und Ideale werden dagegen in Anschlag gebracht, sowie Umgangsformen und Verhaltensweisen, welche bestehende Ungleichheit abzumildern versuchen. Nicht ganz unproblematisch an dem Erscheinen aus der eigenen Verortung heraus ist, dass der sinnhafte Anschluss mit der Perspektive der Fragmentierten kollidieren kann. Exemplarisch hierfür ist das Marie Antoinette untergeschobene Zitat: „Wenn sie kein Brot haben, dann sollen sie doch Kuchen essen!“ Aber auch die leidige Debatte um das „verletzte“ kantische Gastrecht und sein Bezug zur Migration zeigt, wie absurd diese Gleichmachung angewendet wird, wenn Kriegsflüchtlinge in einem Verhältnis zu uns stehen, als wäre es ein vorübergehender „Besuch bei Freunden“. Die gegenseitige Sicherung eines lebenswerten Lebens scheint dem bescheidenen Autor der Situation angemessener als „auf Zeit“ Unterschlupf zu erhalten, so als wäre es das Wetter und nicht postkoloniale Ausbeutung, welche für die Migration verantwortlich ist. Auch wenn hier Teile des Responsoriums schon sichtbar werden, ist dem Pathos die gestörte Teilhabe an einem Vermögen in der lateralen Fragmentierung von Menschen eingeschrieben.

¹³⁶⁸ Vgl. Ahmed 2014.

¹³⁶⁹ Selbstverständlich kann es selbstbezügliche Kompensationsbewegungen geben, wie sich mit der Unvereinbarkeit von christlicher Nächstenliebe und der Migrationspolitik zeigt. Beim gewaltsamen Verrat an den eigenen Werten handelt es sich um einen zusammenhängenden, aber dezidiert anderen, abgeleiteten Sachverhalt.

Die politische laterale Einprägung zeigt sich unter anderem in kollektiver Sippenhaft oder Schuld, in fragmentierender Disziplinierung wie im Schulsystem, ist jedoch im Rassismus exemplarisch. Gemeint ist gerade nicht die Erfahrung eines bereits rassifizierten Selbstverständnisses in der Gemeinschaft, an dem sich vertikale Verhältnisse habitualisiert haben. Wenn auch keine Nation von strukturellem Rassismus verschont blieb, meinen wir im lateral-einprägsamen rassistischen Pathos eine gewaltsame Widerständigkeit, welche sich aus dem Zusammenbruch vermeintlicher Gleichheit speist. Die Analyse Sara Ahmeds im Zusammenhang mit dem Erfahrungsbericht der schwarzen Feministin Audre Lorde¹³⁷⁰, welche schon im Kapitel *Gefühlte Widerständigkeit* auftauchen, eröffnet ein weiteres Mal einen philosophisch unterrepräsentierten Erfahrungszugang. Lorde beschreibt, wie ihr als junges Mädchen in der U-Bahn offener und affektiver Ekel aufgrund ihrer Hautfarbe begegnet. Die Situation noch nicht als fragmentiert erfahrend, richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf den Zwischenraum in der Erwartung dort etwas Ekeliges wie eine Kakerlake vorzufinden. Ausgangspunkt ist ein vermeintlicher Akt der Kommunikation zwischen In-der-U-Bahn-Gleichen.¹³⁷¹ Nichts vorfindend, und zur Überprüfung in das Gesicht der weißen Frau schauend, trifft sie der Ekel und prägt sich ein. Ahmed geht hier berechtigterweise auf die besondere gesellschaftliche Rolle des Ekels ein. Für die eindrückliche Fragmentierung scheint uns jedoch die missverstandene Kommunikation ebenso zentral, da hier von einem verstehbaren Einbringen ins Bezugsgewebe ausgegangen wird, welches in der Diskriminierungserfahrung zerreißt. Es prägt sich ein affektiv-sinnhaft besetztes Verhältnis ein, welches es unmöglich macht, dass Lorde sich verstehbar zur weißen Frau verhält. Im Anschluss an die U-Bahn-Szene beschreibt sie einen Augenarzt-Besuch, innerhalb dessen von ihrem Aussehen auf eine Intelligenzminderung geschlossen wird. Daran anschließend beschreibt sie ein Vorstellungsgespräch, während dessen der überraschte Blick des Mannes sie an die weiße Frau im Zug erinnert. Hinzu kommt, dass sein Blick, sie von oben bis unten musternd, auf ihren Brüsten innehält. Dabei wird in Lordes politischer Kontextualisierung die Zeitlichkeit des politischen Erkenntnisstils als historisch fundierte Diskriminierung besonders deutlich:

Black women have a history of the use and sharing of power, from the Amazon legions of Dahomey through the Ashanti warrior queen Yaa Asantewaa and the freedom fighter Harriet Tubman, to the economically powerful market-women guilds of present West Africa. We have a tradition of closeness and mutual care and support, from the all-woman courts of the Queen Mothers of Benin to the present-day Sisterhood of the Good Death, a community of old women in Brazil who, as escaped slaves, provided escape and refuge for other enslaved women, and who now care for each other. *Lorde 1984, S. 151*

¹³⁷⁰ Ahmed 2014, S. 53.

¹³⁷¹ Lorde 1984, S. 147.

All diesen Formen der lateralen Einprägung ist gemeinsam, dass im Widerfahrnis das Vermögen verunmöglicht wird, sich als Gleiche zu den Mitmenschen zu verhalten. Die Aufmerksamkeit folgt dem Akt, es bleibt als Einprägung im Modus der Mitteilung, welcher die Erscheinungsweise des eigenen Körpers informiert. Als fragmentierende Einprägung konstituiert sich ein Abstand zwischen Akteur:innen, ausgehend von der eigenen Leiblichkeit, die sich in der Oberfläche repräsentiert. Ahmeds Formulierung einer *impression* gewinnt hier ihre Evidenz. Es handelt sich nicht um eine zweite Oberfläche oder einen Blickwinkel, sondern ein wesenhaftes und bestimmendes Eindringen durch und in die Oberfläche, durch und in die Haut.¹³⁷² Im Moment des Widerfahrnis erscheint an einem etwas als unwürdig, ekelig, abstoßend, als bedeutungs- oder nutzlos, als reduziert auf fremde Triebe und Wünsche, welche auf das eigene Wesen verweisen. Eine Widerständigkeit knapp unter der Oberfläche, welche jede Bewegung und selbst die Motive des Bewegens informiert. Eine Form der Eindrücklichkeit, die sich auch in der physisch-lateralen Ausbreitung und Bewegung des Leibes nachzeichnen lässt, wie Iris Marion Young aufzeigt.¹³⁷³ Auch wenn es sich bei Youngs Analyse gerade nicht als Widerfahrnis abzeichnet, sondern als Disposition des Körpers, kann diese gehemmte Beweglichkeit ebenso Inhalt eines pathisch einprägsamen Widerfahrnis werden, wenn sie im Kontrast zu freieren Körperschemata erscheint – als *remarkable difference* –, der daher auch Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wir haben unsere Typologie des politischen Pathos an vielen Beispielen und Kontexten verdeutlicht, welche abseits von gemeinsamen politischen Erfahrungen wie Konzerten, Demonstrationen, Streiks oder Mahnwachen sind. Dies liegt in dem besonderen Verhältnis zum alltäglichen Bezugsgewebe begründet, vor dem sich die politische Widerständigkeit und das Gewaltmoment konstituieren. Den politischen Affekten und Widerständen ist die Intersubjektivität inhärent, wie wir mit der Grenzbestimmung zwischen Levinas und Butler aufzuzeigen versuchten. Wenn das Pathos sich auch nicht immer Angesicht zu Angesicht konstituiert, dann zumindest in der Gemeinsamkeit des Handlungs- und Erfahrungsraums, in dem sich unsere Pläne und Vermögen überkreuzen und verstricken können oder in der politischen Widerständigkeit des Widerfahrnis eben gerade nicht können. In der Response wird sich zu den Widerständen in unterschiedlicher Weise verhalten. Maßgeblich für die Analyse ist dabei, wo der Ursprung der Bewegung verortet wird, welcher die soziale Akteur:innen zum Riss im Bezugsgewebe führt. Das Politische „erzeugt“ keine politischen Probleme, sondern ist ein kollektiver Sinnraum der Bewältigung und Bewährung lebensweltlicher problematischer Erfahrungen. Diese werden in gemeinsamen Erfahrungen wie Konzerten, Demonstrationen und Versammlungen eingeordnet und thematisch besetzt, aber nicht begründet. Ist im alltäglichen Leben beispielsweise die Unterdrückung der Arbeiter:innenklasse nicht problematisch, dann wird keine gemeinsame Erfahrung der Welt diese „problematisieren“ können. Was politisch rasoniert, ist damit nicht immer wahr und richtig, aber verweist auf problematische Erfahrungen, die wir in ihrer pathischen

¹³⁷²Wichtig bei dieser Darstellung ist unser Fokus auf das politische Pathos. Erfahrungen, in denen der Grund im Rassismus der anderen Person erscheint, stellen schon eine – meist reflexive – Response dar.

¹³⁷³Young 2005.

Gewaltsamkeit ernst nehmen müssen. Was sich in der ausschließlichen Darstellung des politischen Pathos noch in persönliche oder zufällige gewaltsame Widerstände verflüchtigen könnte, wird in der Response in expliziter bewältigender Teilhabe thematisch. Dort wird die Form des Appells geklärt, dem gewaltsamen Riss in besonderer – nämlich gemeinsamer – Weise zu begegnen.

4.3.2 Die politische Response

Wo an dem Pathos die gewaltsamen Limitierungen des Möglichkeitssinns durch Einsichten aus dem Erkenntnisstil maßgeblich waren, können wir auf die Rolle der Schlussinstanz des Politischen zurückkommen, welche der gewaltsamen Einschränkung in Teilhabe im koordinierten Engagement begegnet. Die Response stiftet den Ort, auf den hin wir uns richten, um dem Riss im Bezugsgewebe zu begegnen. Sie stiftet ebenso den Ort des Gemeinsamen, welcher den gemeinsamen Umgang eines koordinierten Engagements leitet. Neben der Form des Antwortens, welche im koordinierten Handeln deskriptiv erschlossen werden kann, orientiert sich der Ort der Teilhabe daran, was an dem gewaltsamen Moment als *veränderbar* erscheint. In der Response zeigt sich der Ausweg aus der sich setzenden Widerständigkeit. So hatten wir in der Unterscheidung von Verletzung und Gewalt den Widerstand in seiner Veränderbarkeit vom menschlichen Verhalten abhängig gemacht: „Once an expectation of change for the better has been created by a possible way out of a natural misfortune, it becomes unjust to disappoint the hopes of the victims. Their sense of injustice will be aroused and rightly so.“¹³⁷⁴ Diese Verortung des Risses an dem menschlichen Verhalten das Einbringen ins Bezugsgewebe verunmöglicht, holt die funktional kompensatorische Funktion der Response ein. Wo das Pathos Aspekte der Widerständigkeit in seiner Teilhabe abbildet, in den Bewegungen, die uns gemeinsam angehen, sich einschreiben, uns voneinander trennen oder gewaltsam annähern, dort findet in der Response der Impuls der pathischen Bewegung seinen Inhalt und Ursprung. Das Pathos konstituiert „aus der Fremde“ die Grenze zwischen Selbst und Welt. Die Response konstituiert aus dem vertrauten Handlungsraum die Verhältnisse zwischen sozialen Akteur:innen und dieser. Dies inkludiert die Substitution des gewaltsamen Ausgangspunktes in einem:einer Dritten, welche die gewaltsame Bewegung vermeintlich verantworten.¹³⁷⁵ Im politischen Pathos wird das Miteinander wortwörtlich *beunruhigend*, weshalb wir in der Response beruhigend reagieren und den Ort sowie die Art und Weise klären, worauf wir in dieser Beunruhigung überhaupt reagieren. Im Großteil der bestehenden Literatur politischer Philosophie wird sich maßgeblich auf die reflexiven Momente konzentriert, die Ideologien, die Narrative, die mögliche Identifikation der Widerstände und Konflikte und wie sehr diese von dem bestehenden Wissen informiert sind. Es treten all die Dinge ans Licht, von denen Philosoph:innen annehmen können, gegenüber anderen einen privilegier-

¹³⁷⁴ Shklar 1990, S. 66.

¹³⁷⁵ Dabei kann auch das eigene Selbst als gewaltsamer Dritter erscheinen, welcher im koordinierten Engagement bewältigt wird, wie sich an Ahmeds Beschreibung kollektiver Scham gut nachvollziehen lässt. Vgl. Ahmed 2014, S. 101–121.

ten Zugang zu ihnen zu besitzen. Konzeptionell knapp oberhalb sind die Diskurs- und Anerkennungstheorien anzusiedeln, wobei unterschiedliche Positionen ins Verhältnis gesetzt werden, Auch wenn sie ebenso das reflexive Vermögen fokussieren. Die Wichtigkeit und der Einfluss reflexiver Mechanismen sind, wenn auch selbst nicht Thema unserer Untersuchung, selbstverständlich nicht zu unterschätzen. Im Anschluss an bestehende Diskurse soll im Folgendem das Verhältnis der reflexiven Aspekte zu den performativen Momenten des Miteinander geklärt werden. Es geht uns nicht um das verstehbare Einbringen ins Bezugsgewebe selbst,¹³⁷⁶ sondern um das Fundament, das im gemeinsamen Umgang gegossen wird und auf dem sich verstehend und verstanden verhalten werden kann. Anders als beispielsweise Butler und Fanon, welche die Ebene der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht aus ihrem Fokus lassen, gehen wir den „inneren“ Zusammenhängen zwischen den Akteur:innen nach, um die Konstitution der Gemeinschaftlichkeit nachzuzeichnen. Die politische Rolle einer Gemeinschaft für die Gesellschaft bleibt hier „nur“ Folgephänomen der konkreten Umstände politischer Vergemeinschaftung, als Übernahme von dem, was wir mit Sartre als äußerliches Für-andere-sein mit dem Objekt-Wir andeuteten. Es ist die folgende Verantwortlichkeit für das koordinierte Engagement, das sich in seiner Koordination aus der Response informiert, als Koordination des Könnens, mit dem dem gemeinsamen *–Ich kann* begegnet wird.

Dies kann an einem Beispiel gegen erfahrene Einsamkeit von Sigmund Freud, welches Bernhard Waldenfels aufgreift, gut illustriert werden: „Tante, sprich doch zu mir, ich fürchte mich.‘,Aber was hast du davon? Du siehst mich ja nicht‘; darauf das Kind: ‚Wenn jemand spricht, wird es hell‘.“¹³⁷⁷ Hier zeigt sich die Resonanz sozialer Responsen und Responsorien, welche sich nicht in der arbeitsteiligen Kollaboration auflösen lässt. Im Antworten wird der Grund der appellativen Angst des Kindes nicht bewältigt; vielmehr etabliert sich ein soziales Band zwischen den beiden, welches aus der Einsamkeit heraus eine „hellere“ Mitwelt konstituiert. Der Dank des Kindes stellt demgegenüber eine „symbolische Rückgabe“ in einer Fremdorientierung dar, welche „als Fremdbegehren über bloße Bedürfnisbefriedigung hinausgeht“.¹³⁷⁸ Es ist ein genuin soziales Begehren, dessen politische Spielart das koordinierte Engagement darstellt.

Für eine erste Orientierung, wie sich die politische Response zum politischen Pathos verhält, wollen wir uns einer Visualisierung bedienen. Im Pathos hatten wir zwei Orte identifiziert, an denen das Bezugsgewebe risshaft hervortritt. Im Entzug klafft der Riss zwischen den Akteur:innen auf, welche sich in der Bewegung voneinander schmerzlich entfernen. Der Riss erscheint als etwas, das zur Überwindung geschlossen werden soll. In der Einprägung reißt das Miteinander hinter den Akteur:innen auf, von denen ausgehend sich das Bezugsgewebe schmerzhaft auf uns zu in Bewegung setzt. Bedingt und geprägt von dem Einbruch, ist es die ungerechtfertigte Überwindung des Abstands anderer, welche im Schließen des Risses Einhalt geboten werden soll. Diese Verortung des Risses stellt

¹³⁷⁶Vgl. hierzu Loidolt 2018, S. 198.

¹³⁷⁷Waldenfels 2015a, S. 135.

¹³⁷⁸Ebd., S. 136.

für die pathischen Aspekte der Ausgesetztheit und für die Bewegung in Teilhabe eine nebensächliche Rolle, daher haben wir ihn im Pathos nicht weiterverfolgt. Sie ist – genau genommen – schon Anzeichen des möglichen Umgangs, also responsiv informiert. Denn im Aufreißen wird der Ort anschaulich, an dem die gewaltsame Erfahrung ihre Bewältigung ankündigt. So können sich – „von außen betrachtet“ – auch mehrere Risse abzeichnen, wie im gegenseitig erklärten Krieg, der nur dann befriedet werden kann, wenn sich hinter beiden Grenzen etwas ändert, im Guten wie im Schlechten. Oder der Riss erscheint anders aus anderen Perspektiven, wie im Falle konflikthafter gesellschaftlicher Aufsteiger:innen, die sich sowohl mit einem klassizistisch-abwertenden Willkommen „im neuen Hause“ konfrontiert sehen können als auch mit dem Vorwurf entziehender Abgehobenheit von den Hinter-sich-Gelassenen. Diese Situationseinschätzungen sind deshalb so komplex, da sie von vielen einzelnen Widerfahrnissen informiert sind. In unserer diastatischen Aufschlüsselung der Erfahrungsweise bleiben wir auf ein widerständiges Moment fokussiert, welches den Erfahrungsinhalt gewaltsam bestimmt.

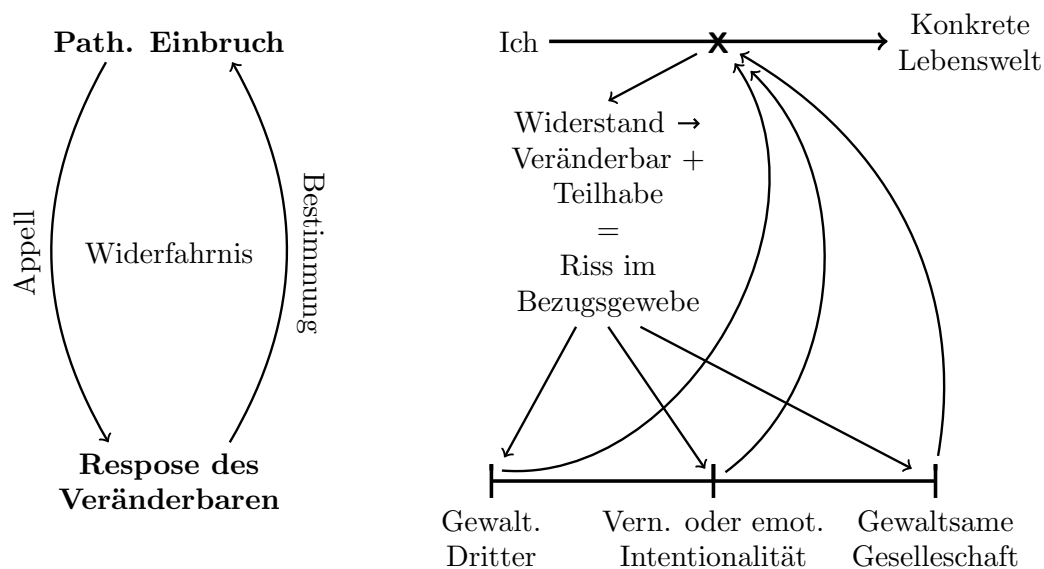
In gemeinsamen Erfahrungen verweist die Response auf diesen Riss und klärt, in welchem Verhältnis Akteur:innen zu dessen gewaltsamen Moment stehen. Wo im Pathos die Widerständigkeit unter Mitmenschen aufscheint, die das Einbringen ins Bezugsgewebe gewaltsam verunmöglicht, klärt sich in der Response, was an diesem Einbringen als veränderbar aufscheint. Damit klärt sich, in welcher Weise von einem *gewaltsamen Dritten*¹³⁷⁹ gesprochen werden kann. Auch hier wird ein weiteres Mal deutlich, dass es sich bei der Response nicht um eine „Reaktion“ im linearen Zeitverlauf handelt, sondern um ein konstitutives Moment des Widerfahrnis selbst. Unsere phänomenologische Grundlegung macht es uns unmöglich, eine Gegenüberstellung von Wir-Sie der Erfahrung zugrunde zu legen. Das politische Pathos geht konstitutiv vom Subjekt-Pol des:der Anderen aus, welcher sich selbst nicht konstituieren kann. So klärt sich das Verhältnis von Selbst und Welt. Die Response geht konstitutiv vom Subjekt-Pol des Selbst aus, welcher sich selbst nicht konstituieren kann. So klärt sich das Verhältnis von der Welt und Anderen. In der „doppelten Fremdheit“ von Selbst und Anderen lässt sich die gemeinsame Konstitution von Selbst, Welt und Anderen diastatisch aufschlüsseln, indem die gegenseitige Abhängigkeit nachvollzogen wird.¹³⁸⁰ Der politische Appell oder Anspruch und das politische Antworten lassen sich nicht unabhängig voneinander denken, sie müssen als Teil des gleichen Widerfahrnisses ernst genommen werden, aus dem sich eine gemeinsame Welt entbirgt.

Das gewaltsame Moment zeigt sich auf einem Spektrum, welches sich an den Aspekten der Veränderbarkeit nachzeichnen lässt. Auch hier bleiben wir unserer politischen Grundlegung in der Gewalt mit Shklar und Delhom treu. Bei dem einen Fluchtpunkt handelt es sich um einen:eine „äußerliche:n“ individuelle:n oder typisierte:n Dritte:n, welche:r unabhängig von den Verhältnissen im eigenen Bezugsgewebe aufscheint und in dieses verunmöglichend

¹³⁷⁹ Wir erinnern an das *strategische Nicht-Gendern*, weshalb der:die Dritte als gewaltsame:r im generischen Maskulin verbleibt.

¹³⁸⁰ Wir erinnern hier gerne an die Abbildung Fremdheit und Vertrautheit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns.

Abbildung 4.4: Politisches Widerfahrnis zwischen Pathos und Response



eingreift. Viele Zuschreibungen von Terrorismus zeigen sich in dieser Variante, entweder in ihrer Unabhängigkeit des geisteskranken Einzeltäters oder der Unabhängigkeit des Fanatismus. Beide Varianten bleiben „äußerlich“ und haben ihren Grund nicht im Miteinander, dass im Anschlag aufgerissen wird. Auch ausschließende Migrationspolitik und andere Formen nationalstaatlicher Selbstisolation erfüllen dieses Moment wie auch Varianten des Klassenkampfes und der Revolution, die auf einmalige gewaltsame Umverteilung, Zerstörung oder Ermordung setzen. Es handelt sich bei all diesen Varianten um ein Äußerliches (im oder des:der Dritten) zum antizipierten oder gesetzten Miteinander, das als veränderbares Moment erscheint und auf das die Gewalt zurückgeht. Die Verortung der Gewalt im „außerordentlichen Anderen“ zeigt sich als gesellschafts-transzendierende Gewalt. Für die Frage der performativen Vergemeinschaftung ist hier besonders spannend, wie in gemeinsamen performativen Erfahrungen als *Vollzug der Pluralität* ein gewaltsamer Dritter derart veräußert wird, dass die Gewalt sich nicht (mehr) aus der spezifischen Pluralität des Miteinander verstehen lässt, wie in den vielen Spielarten des *scapegoating*. Aus Gründen, welche im Verlauf der Argumentation hoffentlich noch deutlicher werden, wollen wir diesen Fluchtpunkt transzendierender Gewalt die *konservativ-exkludierende Response* nennen.

Am anderen Ende des Spektrums politischer Response erscheint der gewaltsame Dritte als reines Produkt des Bezugsgewebes. Das gewaltsame Moment bedarf zwar eines spezifischen Subjektes, jedoch erscheint dieses als kontingent und austauschbar. Formen struktureller Gewalt sind hier paradigmatisch ebenso wie umgreifende und gesellschafts-immanente Ideologien und Narrative, welche das Handeln des:der Dritten leiten. Rassismus und Sexismus fallen hier ebenso darunter wie die Gewaltsamkeit einer Ständegesellschaft oder der Monarchie, die neoliberale Totalisierung einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung bis hin zur Gewaltsamkeit von etablierten Kulturpraktiken. Der:die Andere erscheint als

austauschbar und nur als Symptom eines grundlegenden Problems, im Einfluss auf einzelne Subjekte wird sich an der Lage *für uns* nichts ändern. Die Gewalt konstituiert sich aus den gegenseitigen Verhältnissen selbst, sie zeigt sich als Gewalt ebenso gesellschafts-immanent, womit die Veränderbarkeit des Miteinander einhergeht. Am Riss zeigen sich nicht äußere Eindringlinge, sondern der gemeinsame Alltag in seiner expliziten Strukturierung, als beunruhigende Passform gewaltsam vollzogener Pluralität. Dieser Fluchtpunkt immanenter Gewalt wird im Folgenden mit dem Begriff der *progressiv-inkludierende Response* festgehalten.

Der relative Mittelpunkt des Spektrums, welcher sich auch in der Abbildung nachvollziehen lässt, wird am *enteigneten Sinn* anschaulich. Beide Fluchtpunkte normalisieren sich gegeneinander auf das widerständige Moment hin, das neue oder andere Sinnauslegung verunmöglicht. Und wie die Fluchtpunkte selbst, so tritt auch der enteignete Sinn nie in Reinform auf. Als Beispiele für die konservativ-exkludierende Response lassen sich sogenannte wert-konservative Varianten finden, in denen nicht die allumfassende Fremdheit des Subjekts das Bezugsgewebe transzendiert, sondern die unverträglichen Wertvorstellungen, die es mit sich bringt. Paradigmatisch sind Konzeptionen werte-assimilierender Inklusion, in denen der:die gute Migrant:in zu lernen hat, auf „unsere Weise“(sic!) zu leben. Die unverträgliche Werte-Einstellung wird als vernunftbezogene Intentionalität der gewaltsamen Akteur:innen erlebt. Aber auch das „Gemüt“ anderer kann im vermeintlichen Konflikt erscheinen. Paradigmatisch sind hier rassistische Zuschreibungen fehlender Selbstkontrolle, in denen die emotionale Intentionalität Grund des Ausschlusses ist. Auf der Seite der progressiv-inkludierenden Response zeichnet sich das gewaltsame Moment nicht an der Gesamtheit des Bezugsgewebes nach, sondern an einem Teilaspekt, welcher davon abgetrennt oder der in seiner Gewaltsamkeit kompensiert werden kann. Eine wirtschaftsliberale Sozialdemokratie trifft diesen Sachverhalt gut, in der das ökonomische Maß der Produktivität und Wertsteigerung an den Stellen ausgesetzt oder kompensiert wird, an denen die Schutzbedürftigkeit durch das Ausbeutungsverhältnis gefährdet wird.¹³⁸¹

Das Resultat ist ein Antwortverhalten, das auf Resilienz und Rückführung in entfremdete Arbeitsverhältnisse setzt, in denen die Arbeit selbst wieder Warenförmigkeit annimmt. Hier drücken sich emotionale und vernunftbezogene Intentionalität in den jeweiligen Denkkordnungen aus, die als gesellschaftliche Teilaspekte hervortreten.

In dieser Gegenüberstellung ist erst einmal nur etwas gesagt, aber – phänomenologisch – noch nichts gezeigt. Wir haben hier vorerst geläufige reflexive Zugänge zu politischen Widerständen und Umständen abgebildet. In der Benennung von konservativer sowie progressiver Response ist jedoch schon ein wenig Evidenz erhascht, da wir auf „politische Stile“ zurückgreifen, aber nicht bestehende politische Verteilungen von Ideologien reproduzieren.

¹³⁸¹Problematisch an diesem Sachverhalt ist, dass Unproduktivität selbst nie Grund der Schutzbedürftigkeit werden darf, exemplarisch an der restriktiv-bestrafenden Politik gegen „nur“ Arbeitslosen. Es muss ein weiterer Faktor präsentiert werden, welcher nicht das sinngebende Grundideal trifft und daher eine „soziale“ Ausgleichsbewegung rechtfertigt. Unter umgekehrten Vorzeichen nicht ganz unähnlich zur kommunistischen Partei Chinas, die sich seit den späten 80ern hin zur kapitalistischen Wirtschaftsordnung öffnet, ohne darin den ideologischen Führungsanspruch bedroht zu sehen.

Konservative und progressive Momente unserer Darstellung können als Ausdrucksformen jeder politischen Ideologie gefunden werden. Die Unterscheidung bestimmt nur, ob konservativ das Bezugsgewebe als unveränderbar und schützenswert gesetzt wird, und damit das Wesen des Subjekts „außerhalb“ des Bezugsgewebes als veränderbar erscheint, oder ob progressiv das Wesen des Subjekts als unveränderbar und schützenswert gesetzt wird, und daher das Bezugsgewebe in seiner Inklusion als veränderbar erscheint.¹³⁸² Dies lässt sich an einem unserer Beispiele gut veranschaulichen. Die rechtskonservative *aryan nation* sieht die Freiheit, das Auftreten und die Spontanität in dem unveränderlichen Bezugssystem der Rassentrennung vollzogen, das Wesen schwarzer Subjekte in ihrer amerikanischen Biografie jedoch – in letzter Konsequenz im Mord – als veränderbar. Die rechtsprogressive NSDAP sieht die Freiheit, das Auftreten und die Spontanität in der subjektiv-wesenhaften völkischen Reinheit vollzogen, das Bezugsgewebe der Weimarer Republik hingegen als veränderbar. Das gleiche ideologisch informierte Diskriminierungsverhältnis der Rassentrennung kann in unterschiedlicher Weise erscheinen, wobei die Ideologie als Maßstab der Unterscheidung unberührt bleibt. Hier zeigen sich in der Unterscheidung von konservativer und progressiver Response keine anderen Widerstände, sondern andere Orte, an denen der gewaltsamen Bewegung begegnet werden kann, soll und muss. Und auf ähnlicher Weise lassen sich auch andere konkrete Ideologien und politische Überzeugungen zwischen konservativen und progressiven Antwortverhalten unterscheiden.¹³⁸³

Das Veränderbare, was sich in der Response konstituiert, ist maßgeblich für das Gruppenverständnis, für das Erscheinen der eigenen Veränderbarkeit, der Konstitution möglicher Bedrohungen und nicht zuletzt für gerechtfertigte und ungerechtfertigte Handlungen zur Herstellung des freien Zustandes. In konservativen Positionen erscheint die erfahrene Gewalt genuin fremdintendiert, das Wir konstituiert sich um einen Typus, auf den die Gewalt abzielen scheint. Die Bewältigung mündet in eine (Wieder-)Herstellung eines verlorenen gewaltfreien Zustandes des Bezugsgewebes durch Exklusion auf Grundlage subjektiv-veränderbarer Aspekte. In der progressiven Position erscheint die Gewalt als Teil des Bezugsgewebes selbst, das Wir konstituiert sich in der Strukturierung von Umgangsform, welche Subjekte in gemeinsamer Bewältigung entwerfen, engagiert auf die Veränderung des Miteinander selbst. Es handelt sich um eine Neugestaltung, welche ein Bezugsgewebe antizipiert, das den unveränderlichen subjektiven Aspekten entspricht. Selbst Arendts eigenes republikanisches Ideal der Spontanität und der Sichtbarkeit im Auftreten kann politisch konservativ und politisch progressiv erscheinen, je nachdem, von wo ausgehend sich der gewaltfreie Zustand des Bezugsgewebes ankündigt. Die Begriffe der politischen Position oder des Stils sind hier in Abgrenzung von der Überzeugung oder Ideologie durchaus einsichtig, da sich an dieser Positionierung unterschiedliche Formen der Gemeinschaftlichkeit nachzeichnen lassen.

Für eine phänomenologische Beschreibung lässt sich dieser gemeinsamen politischen Posi-

¹³⁸² Beide Positionen lassen sich mit Arendts Freiheitsbegriff bestücken, zumindest wenn wir ihn hermetisch betrachten und außerhalb von Arendts dezidiert politischen Position.

¹³⁸³ Die Unterscheidung trifft zumindest auf all diese zu, die dem bescheidenen Autor bekannt sind.

tionierung gut mittels Sartres Beschreibung des Objekt-Wir annähern. Für Sartre braucht der:die Dritte nur erscheinen, damit ich mich mit einem:einer Anderen als gemeinsam wahrgenommen erfahren und sich so das Objekt-Wir konstituiert: „Ich muß mich also als vom Dritten wahrgenommener integrierender Teil des ‚Sie‘ übernehmen.“¹³⁸⁴ Das *muss* stellt hier keinen normativen Anspruch, sondern drückt eine Unfreiwilligkeit in der Erscheinungsweise des Selbst aus. Wir haben keine andere Wahl, als uns als integrierter Teil des *Sie* zu übernehmen. Anders als bei unserem Begriff des *gewaltsamen* Dritten ist hier wesentlich, dass Sartres Begriff grundlegender ist als unsere politische Variation. Als ebenso möglicher „unrealisierbare:r Dritte“ ist er „der Gegenstand des Grenzbegriffs Alterität“¹³⁸⁵. Wir können ihn hier als intersubjektives Substitut der radikalen und ordnungsstiftenden Fremdheit im Sinne von Waldenfels verstehen¹³⁸⁶, als Bedingung der Möglichkeit für Eigenheit. Diesen Aspekt der Konstitution nicht aufgeben, beschäftigen wir uns im Politischen mit einer Teilmenge an möglichen Substitutionen des:der Dritten, die dem Riss im Bezugsgewebe entsprechen.

Wir könnten hier – ausgehend vom Quellpunkt der Gewalt – von einer *gewaltsamen* Integration in das Objekt-Wir durch den:die Dritte:n sprechen, in das ich mich als „Sie“ übernehmen muss. Doch auch hier drohen wir einem Missverständnis aufzusitzen, da das Moment der Integration zwar immer gewaltsam, aber nicht immer ein gewaltsamer Akt ist. Sartre selbst, und wir mit ihm, würde jede Form der Integrierung, die die eigene Freiheit in Relation setzt, als eine veränderbare Einschränkung beschreiben.¹³⁸⁷ Die Besonderheit der politischen Position kann demnach nicht sein, dass die Integration in ein Wir selbst gewaltsam erscheint. Daher noch präziser: *Die politische Position geht auf eine Integrierung in ein Objekt-Wir durch eine:n Dritte:n zurück, welche:r als wesentlicher Bestandteil der gewaltsamen Widerständigkeit innerhalb des Bezugsgewebes erscheint.* So zeigen sich beispielsweise strukturelle Gewalt und Diskriminierung in vielen unterschiedlichen Kontexten immer durch eine:n explizite:n Dritte:n, im Bewerbungsgespräch oder der Polizeikontrolle. Und selbst behindertenfeindliche Infrastruktur oder vermeintlich krankmachende Strichcodes erscheinen als etwas durch eine:n Dritte:n auf uns hin Gemachtes. *In jeder Widerständigkeit, die sich als gewaltsame Bewegung innerhalb des Bezugsgewebes zeigt, sind wir aufgrund der Gewaltsamkeit durch Dritte und aufgrund der intrinsischen Teilhabe im Bezugsgewebe als integrierter Teil des „Sie“ aufgenommen.* Die Art, in der wir dieses „Sie“ übernehmen, klärt sich im koordinierten Engagement der politischen Response. Es ist die Form, in der wir Verantwortung für das äußerliche Für-andere-sein übernehmen. Doch auch wenn der gewaltsame Dritte in seiner lebensweltlichen Substitution immer als konkrete Person auftritt, verliert er in seiner politischen Konstitution nie seine erfahrene

¹³⁸⁴Sartre 1993, S. 490.

¹³⁸⁵Ebd., S. 495.

¹³⁸⁶Waldenfels 1999, S. 185 ff.

¹³⁸⁷Das ist mit der bloßen Haltung gegenüber einer anderen Person schon eingetreten. Siehe hierzu Sartre 1993, S. 480: „So ist die Achtung vor der Freiheit des Andern ein leeres Wort: Selbst wenn wir uns vornehmen könnten, diese Freiheit zu achten, wäre jede Haltung, die wir dem Andern gegenüber einnehmen, eine Vergewaltigung dieser Freiheit, die zu achten wir behaupten.“

„Transzendenz“ und seinen Ordnungs-übersteigenden Entzug. Hier bleiben wir der Radikalität und Grundsätzlichkeit des:der Dritten bei Sartres verhaftet. Die Übernahme dieser Unerreichbarkeit lässt sich aber auch mittels Bedorfs Analysen politischer Anerkennung und der inhärenten Komplexitätsreduktion nachvollziehen. So schreibt er:

Das Politische unterscheidet sich vom Sozialen dadurch, daß es nicht durch die konfliktreiche Wechselbeziehung von Dreien gekennzeichnet ist, sondern durch die Gegenüberstellung von Zweien. *Politik ist da, wo der Dritte fehlt*, der den sozialen Prozeß in der Schwebe der Unentschiedenheit hält.

Hervorh. im Original, Bedorf 2010, S. 226

Aus der erfolgreichen Substitution des:der Dritten – wie auch im Identifizieren der Widerständigkeit in der progressiv-inkludierenden Positionierung – resultieren zwei „politische“ Mengen; die Menge, die Teil des gewaltsamen Verhältnisses ist, und die, die es nicht ist. In diesem Übergang von Ich-Du-Andere:r zu einem Wir-Sie offenbart sich nicht nur eine „öffentlich darstellbare Form“¹³⁸⁸ für den politischen Diskurs, sondern ebenso die Idealität des Dritten, der unter dem Gesichtspunkt gegenseitiger Anerkennung nicht Teil des Diskursraums ist. Wenn sich politische Akteur:innen an gewaltsame Polizist:innen, Diktatoren, an vermeintliche gewaltsame Wirtschaftsflüchtlinge usw. richten – also an Personen, welche der Typisierung entsprechen –, dann immer im Modus der Aufforderung, sich in die Gegenüberstellung von Wir-Sie einzuordnen oder den politischen Begegnungsraum zu verlassen, wie in der Berufsaufgabe, dem Abdanken oder darin, den Anspruch auf Migration aufzugeben. Es ist eine Aufforderung, sich in der Response zum gewaltsamen Dritten im Selbst zu verhalten. Dies ist ein Grundmoment von dem, was Bedorf mit dem *Verkennen* der Anerkennung festhält:

Voraussetzung für diese Sichtweise ist, daß der (primäre) Andere, der das Ich anspricht, von dem (sekundären) Anderen unterschieden wird, auf den das Ich identifizierend antwortet. Nur so läßt sich schließlich erläutern, warum überhaupt Anerkennung notwendig wird und warum sie, in Form einer Verantwortung für die Antwort, normativ ausgezeichnet ist. *ebd., S. 149*

Das responsive Motiv lässt sich hier nicht übersehen, welches die „primäre“ Fremdheit des gewaltsamen Pathos, das im gewaltsamen Dritten substituiert ist, mittels der Response bewältigend anerkennt und so in die politische Ordnung integriert. Im Kapitel *Der politische Erkenntnisstil*, unter der *Epoché der Sinnprovinz des Politischen*, haben wir eine ähnliche Komplexitätsreduktion festgehalten, und zwar mit der Einklammerung aller Facetten und Sinninhalte, welche die Teilhabe am Riss im Bezugsgewebe nicht informieren.¹³⁸⁹ Der

¹³⁸⁸ Bedorf 2010, S. 227.

¹³⁸⁹ Dort hielten wir Folgendes fest: „Hin zur politischen Einstellung bleiben die Teile des Sinnhorizonts im Alltag zurück, welche im Selbst- und Fremdverständnis im öffentlichen Auftreten keinen Anspruch auf Teilhabe stellen. Auch Wissen über unbelebte Dinge und Sachverhalte spielen hier nur insoweit eine Rolle, wie sie teilhabende Widerständigkeit und gemeinsame Bewältigung informieren. Alle Sinninhalte

gewaltsame Dritte muss idealer Anhaltspunkt bleiben, damit sich das dyadische Verhältnis zwischen denen, welche sich koordiniert engagieren, und den anderen Unengagierten erhält. Dies bleibt damit vereinbar, dass sich im Politischen der:die Dritte aus der konservativen Position als Individuum oder Typus zeigt und aus der progressiven Position als Produkt des Bezugsgewebes. Politisch schon immer verstrickt, erscheint das gewaltsame Fremde – im Subjekt-Pol des:der Anderen – immer im Verhältnis zum Bezugsgewebe, anders könnte sich der Riss als Ergebnis der Widerständigkeit nicht konstituieren. Das Aufscheinen in der Response ist auf die Bewältigung der Fremdheit schon angelegt, weshalb der:die Dritte in dem Aspekt erscheint, welcher die Bewegung als veränderbar nachzeichnet. So bleiben wir, trotz abstrahierten existenzialistischem Unterbaus mit Sartre und politik-theoretischem Unterbau mit Arendt, an die phänomenologisch-intersubjektive Begegnung zurückgebunden. Der Ausgangspunkt der intersubjektiv-problematischen Erfahrung und der darauf zurückgehenden Sinngenese stellt ja gerade die Stärke unserer sozialphänomenologischen Analyse von Vergemeinschaftung dar. Wir müssen der Begegnung keinen geschichts- oder gesellschafts-transzendierenden Sinn als Sein unterlegen, um das menschliche Verhalten abbilden zu können. Es handelt sich hier nicht um – wahre oder falsche – Projektionsleistungen oder Imaginationen, sondern um Erscheinungsweisen, welche in ihrer Struktur aus der eidetischen Variation der Beschreibung ihre Evidenz gewinnen. Wenn der:die Dritte in seiner:ihrer erfahrenen Transzendenz verschwindet, verlassen wir den Raum des Politischen. Dies geschieht auch dann, wenn er:sie in seinem:ihren Wechsel zur Immanenz keinen Einfluss auf das Bezugsgewebe mehr geltend macht.

Für unseren Anschluss an Arendt springt uns neben dem Bezugsgewebe eine weitere Formulierung an. Das „wahrgenommen werden“ durch den:die Dritte:n macht den Anschein, dass es sich hierbei um etwas Vergleichbares zur Sichtbarkeit Arendts handelt. Doch stellt der Vollzug der Pluralität im Politischen eine andere Sichtbarkeit dar als die Sichtbarkeit durch den gewaltsamen Dritten, welche wir hier mit Sartre veranschlagt haben. Das Wahrgenommen-Werden zeigt sich an sehr spezifischen Kontexten. In konservativen Positionen reicht es beispielsweise schon, dass der:die Dritte die Resilienz des Bezugsgewebes erfährt, auf die hin sich gemeinsam engagiert wird. In der Wider-Widerständigkeit geschlossener Grenzen wie auch den Schutzräumen für kulturelle Ausdrücke und Praktiken fühlen sich Akteur:innen gerade im Wunsch nach dem Nicht-gesehen-Werden durch den:die Dritte:n wahrgenommen. Hier können wir eine politisch-inerte Sichtbarkeit im Sinne Arendts von einer Wahrnehmbarkeit unterscheiden, die sich aus dem Engagement „in“ der inneren Sichtbarkeit ergibt. Auch progressive Positionen können in partieller Erprobung der neu-gewebten Bezüge sich in eine abgeschlossene Sichtbarkeit zurückziehen, jedoch scheint in der Veränderbarkeit des Bezugsgewebes eine *explizite Wahrnehmbarkeit* der Subjekte durch den gewaltsamen Dritten unumgebar. Sei es die offene Revolte, der Anschlag, die konspirative Einflussnahme in politischen Hinterzimmern, das *Wir* wird im

abseits des kollektiven Engagements ‚fallen‘ in der Einklammerung zurück ins Persönliche des Alltags.“ So ist persönliche Wut nur dann Teil des Politischen, wenn sie auf Aspekte zurückzuführen ist, welche den Riss im Bezugsgewebe informieren.

Engagement hin auf das veränderte Bezugsgewebe insoweit sichtbar, als es dem Wesen des unveränderlichen Subjekts entspricht. Der gewaltsamen Integration in das „Sie“ wird mit dem Sichtbarmachen eines widerständigen und prekarisierten Wir begegnet, wie es Butler gut veranschaulicht.¹³⁹⁰

Auch wenn all diese Beispiele den fremden Subjekt-Pol in seiner Reichweite und in seinem Zugriff auf unsere Wirkzone erfahrbar machen, zeigen sich in den seltensten Fällen alle Akteur:innen, welche unter die Typisierung fallen. Dies liegt maßgeblich an dem hohen Grad der Vergesellschaftung, vor dem wir gegenseitige Abhängigkeiten entwickeln. Selbst das verhasste Nachbardorf taucht nicht auf, wenn alle Bewohner:innen des Dorfes sich zum Fischerfest auf dem Marktplatz zusammenfinden würden. Und auch bei der Ausbildung von Klassenbewusstsein, so stellt Sartre selbst fest, bedarf es keines:keiner expliziten Dritten:

„Der ‚Meister‘, der ‚Lehnsherr‘, der ‚Bourgeois‘ oder der ‚Kapitalist‘ erscheinen nicht nur als Mächtige, die befehlen, sondern auch und vor allem als die Dritten, das heißt als die, die außerhalb der unterdrückten Gemeinschaft sind und *für die* diese Gemeinschaft existiert. *Für sie* also und *in ihrer Freiheit* wird die Realität der unterdrückten Klasse existieren.“

Hervorh. im Original, Sartre 1993, S. 492 f.

Der Inhalt des Objekt-Wir, also das übernommene Wie und Was des Eigenen-wahrgenommen-Werdens, orientiert sich an dem koordinierten Engagement, mit dem auf den Riss im Bezugsgewebe reagiert wird. Was Sartre hier in der Abhängigkeit *für sie* deutlich macht, bedarf eines gewaltsamen Moments, damit sich demgegenüber engagiert verhalten wird. So ist der politisch-pathischen Ursprung weder in der „subjektivierten“ noch in der gewaltfreien Fremdheit, welche in ihrer Teilhabe erscheint. Was wir mit dem Riss im Bezugsgewebe benannt haben, findet in Sartres „kollektiven Entfremdung“ sein existentialistisches Äquivalent.

Das Engagement, welches den beispielhaften Varianten der Wahrnehmbarkeit durch den:die Dritte:n beigelegt wurde, hatten wir in seiner politischen Tragweite von Sartre ausgehend schon im Kapitel *Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung* vorgestellt. Auch hier ist Sartres Konzeption grundlegender als wir es für unser Vorhaben bedürfen: „Kurz, ich übernehme mich als draußen in den andern engagiert¹³⁹¹, und ich übernehme den andern als draußen in mich engagiert. Und die grundlegende Übernahme dieses Engagements (...) ist die Erfahrung des Objekt-Wir.“¹³⁹² Was im Wahrgenommen-Werden des:der Dritten zum Teil des Objekt-Wir wird, findet sich nicht an oder in dem:der Dritten selbst, sondern im gegenseitigen

¹³⁹⁰ Butler 2018.

¹³⁹¹ Worauf Sartre mit dem Begriff des Engagements abzielt, ist um einiges näher an dem Angesicht von Levinas angesiedelt, als wir es im Kapitel zum Politischen als Schlussinstanz vorstellten. Er bestimmt dies als einen Kampf, welcher am anderen die eigenen toten-Möglichkeiten aufzeigt. Positiv gewendet, kann dies als Ermöglichung im Bezugsgewebe umformuliert werden. So formuliert auch Sartre kurz vor diesem Zitat, dass das gegenseitige Engagement für den:die Dritte:n als eine einzige Absicht erscheint.

¹³⁹² Sartre 1993, S. 490.

Engagement mit diesem *und* meinen Mitmenschen. In einer Reihe an der Kasse stehend oder gemeinsam auf den Bus wartend spiegelt sich die fehlende oder bestehende Gemeinschaftlichkeit im gegenseitigen Engagement, welche der teilhabenden Widerständigkeit begegnet. Daran lässt sich hervorragend mit der politischen Bewältigung als koordiniertes Engagement anschließen. Denn das Verhältnis, welches wir als einzelne zum gewaltsamen Dritten in der Wahrnehmbarkeit haben, sagt erst einmal nichts darüber aus, was als Teil des Objekt-Wir aufgenommen wird. So führt Sartre fort, dass das Objekt-Wir dem reflexiven Bewusstsein gegenüber verschlossen bleibt und auch nicht als konkretes Objekt gefühlt wird, sondern nur die *Solidaritätssituation* affektiv abbildet. Er beschreibt die Enthüllung des Objekt-Wir als Übernahme der solidarischen Situation, welche – mit Arendt gesprochen – in der wechselseitigen Freiheit des Verhaltens ihre Quelle hat. Selbst wenn eine Kabbala der Kassierer:innen und Busfahrer:innen uns warten lassend diskriminiert, und selbst wenn wir alle von der Kabbala wissen, konstituiert sich das Objekt-Wir nicht, solange wir uns nicht *zueinander* engagiert auf die Bewältigung der Diskriminierung hin verhalten. Sartre nennt die „passive“ Situation eine serielle Ordnung, in der sich keine Gruppe, sondern eine Gruppierung konstituiert.¹³⁹³ Doch mit dem ersten Blick, welcher der gemeinsamen Situation eine Einschätzung zur Seite stellt, beginnt sich, im Vollzug der Solidarität eine politische Pluralität zu konstituieren. Indem wir uns *zueinander* verstehbar verhalten, treffen Ausdruck und Aufnahme des (Un-)Verständnisses über die Situation aufeinander; wir sind zum Mitmenschen hin engagiert. Dies formuliert Sartre in spürbarer Nähe zu Arendts Pluralität: „In diesem Sinn ist das Wir jäh Erfahrung der *conditio humana* als unter den anderen engagiert, insofern sie ein objektiv festgestelltes Faktum ist.“¹³⁹⁴

Diese Nähe zu Arendt ist deshalb wiederholt benannt, da wir „nur“ mit dem Existentialismus Sartres auf den Quellpunkt der Vulnerabilität, der Ohnmacht und der Scham zurückgeworfen werden, allzu fokussiert auf die gemeinsame Passivität im Pathischen.¹³⁹⁵ Die Gemeinschaft aus der Freiheit und Spontanität erreicht nicht die Existenzdimension, auf die Sartre abzielt, ist jedoch für einen deskriptiven Zugang zur politischen Gemeinschaftlichkeit „reichhaltig genug“, da sich in ihr das gemeinsame Narrativ, die Ideologie oder die antizipierte Gesellschaftsstruktur ausdrückt. Als erfahrungsübergreifender Aspekt „in freier Spontanität“ sind wir auf die „innere Fremdheit“ verwiesen, ohne ihr philosophisch entsprechen zu müssen. Das Selbst wird so in seinem Verhältnis zu den kontingenten

¹³⁹³Sartre 1978, S. 273–279.

¹³⁹⁴Sartre 1993, S. 490.

¹³⁹⁵Auch wenn das Verhältnis der Freiheit zur existenziellen Ausgesetztheit in Sartres Werk grundlegend ist, ist in unserem konkreten philosophischen Motiv der politischen Vergemeinschaftung eine Aufnahme von Arendt und Butler vielversprechender. Wir müssen hier nicht das Rad des Miteinander neu erfinden, so sehr der Autor:innen-Fetisch uns dazu verführt. So schreibt Sartre in ebd., S. 539: „Wir haben also den grundlegenden Freiheitsakt gefunden; er ist es, der der einzelnen Handlung, die zu betrachten ich veranlaßt sein kann, ihren Sinn gibt: Dieser ständig erneuerte Akt unterscheidet sich nicht von meinem Sein; er ist Wahl meiner selbst in der Welt und gleichzeitig Entdeckung der Welt.“ Freiheit von dieser grundlegenden und augenblicklichen „Wahl“-Situation der Sinnsetzung her zu verstehen, macht einen Anschluss an Vergemeinschaftung zwar möglich, doch der Weg zur politischen Gemeinschaft für unser bescheidenes Vorhaben ist damit ein allzu weiter.

Umständen seines politischen *Werdens* beschreibbar. Sartre hat mit dem *Subjekt-Wir* einen Schwesterbegriff entworfen, welcher diese Vermögen zwar nicht vollends einfängt, welchen wir aber in der Überleitung kurz vorgestellt sehen wollen, da er ebenso für die Vergemeinschaftung zu gebrauchen ist. Dies machen wir auch deshalb, da sich daran unsere Unterscheidung von Bewältigung und Bewährung nachzeichnen lässt, denn *das Subjekt-Wir zeigt sich als Ergebnis teilhabender Bewährungsprozesse*. Zudem zeigt sich hieran, dass wir politische Vergemeinschaftung maßgeblich über die Teilhabe der Welt bestimmen können. Der letztendlich unzugängliche Bewusstseinsinhalt der Mitmenschen wird nicht kompensiert oder projiziert, sondern offenbart sich im gemeinsamen Handlungsraum. Ziel ist es nun, in dem koordinierten Engagement Motive der performativen Selbstkonstitution auszumachen, die nicht über die Sichtbarkeit und Freiheit im Handeln als Voraussetzung hinausgehen. Dafür nähern wir uns mit Sartre an das Subjekt-Wir an, für das er auf Kulturgegenstände und Werkzeuge verweist, in denen wir unseren Selbst-Entwurf an die Welt angleichen, und auf Infrastruktur, wie beim gemeinsamen Fahren in der Metro.¹³⁹⁶ Auch performative Momente der Synchronisation, welche häufig in gemeinsamen politischen Erfahrungen zu finden sind, spricht er an: „Insbesondere ist die Tatsache, daß ich mit den anderen in einen gemeinsamen Rhythmus engagiert bin, zu dessen Entstehung ich beitrage, ist ein besonders überzeugendes Motiv dafür, daß ich mich als in ein Subjekt-Wir engagiert erfasse.“¹³⁹⁷ Wenn sich nach ihm auch dadurch kein Zugang zu der Subjektivität des:der anderen eröffnet, es also in der Vereinigung ein rein „psychologisches“ Phänomen und instabil bleibt, „erfahre (ich) durch die Welt, daß ich Teil eines *Wir* bin.“¹³⁹⁸ Ähnlich wie unsere Bestimmung der Vermögen von Bewältigung und Bewährung ist bei Sartre die Konfrontation mit der Fremdheit Ursprung des Selbstverständnisses, welche in der bewährten Vertrautheit einen kontingenten Inhalt erfährt:

So besteht also zwischen dem Erfahren des Objekt-Wir und dem Erfahren des Subjekt-Wir keine Symmetrie. Das erste ist die Enthüllung einer realen Existenzdimension und entspricht einer bloßen Bereicherung des ursprünglichen Erfahrens des Für-Andere. Das zweite ist die psychologische Erfahrung eines historischen Menschen, der in ein bearbeitetes Universum und in die Gesellschaft eines bestimmten ökonomischen Typus eingetaucht ist: sie enthüllt nichts Besonderes, sie ist ein rein subjektives „Erlebnis“. *Sartre 1993, S. 502*

In diesem Übergang von Objekt-Wir zu Subjekt-Wir lässt sich auch unsere Beschreibung der politischen Response verorten. Wichtig bleibt, dass sich der Übergang als Ausdruck eigener Freiheit auszeichnet, als Entscheidung aus der eigenen Spontaneität heraus, sich koordiniert auf die Bewältigung des gewaltsamen Widerstandes hin zu engagieren. Es handelt sich bei der politischen Gemeinschaft nicht um einen Selbstzweck, politisch wird kein „Wir“ gemacht. *Politisch wird gemeinsam eine Welt gemacht, in der Wir uns spiegeln*

¹³⁹⁶Sartre 1993, S. 496 f.

¹³⁹⁷Ebd., S. 497.

¹³⁹⁸Hervorh. im Original, ebd., S. 498.

und wiederfinden können. Das ist für die Analyse gemeinsamer Erfahrung wesentlich. Wir erinnern uns an die Bestimmung des Erkenntnisstils: Mitmenschen erscheinen nur auf die Aspekte hin, in denen sie die gemeinsame Welt in der Überwindung der Widerständigkeit repräsentieren. Mit Sartre wird deutlich, dass für den Prozess der Vergemeinschaftung als Übergang vom Objekt-Wir zum Subjekt-Wir kein Erfolg des Engagements vorausgesetzt ist. Auch im Misslingen sehen wir uns mit einer Welt konfrontiert, vor deren Bezugsgewebe – und seinen materiellen Umständen – sich gemeinsames Verhalten bewährt. So stellen auch dysfunktionale Gemeinschaften oder gewalt-stabilisierendes Engagement ein sinnstiftendes Bezugsverhältnis her.

Eine Variante der Beziehungskonstitution wäre es nun, die Freiheit auf die eigene oder fremde Fremdheit zurückzuführen, welche sich in der gemeinsamen Welt abzeichnet. Doch als Freiheit im Handeln (Sprechen und Urteilen) lässt sie sich gerade nicht auf das Unvermögen zurückführen, Bewusstseinsinhalte genuin miteinander zu teilen. Die responsive Freiheit begründet sich nicht in der Richtung vom Selbst zur Welt, es ist keine Freiheit „des Tuns“. Denn dann wären wir „innerhalb“ der fertigen Bedingtheit und Widerständigkeit der Welt gefangen. Eine Freiheit des Tuns verliert die Widerständigkeit als eigenes Widerfahrnis aus den Augen. Denn die Freiheit bzw. die Spontanität stellt den Grenzpunkt zwischen Selbst und Welt dar, welche in der Response auch „nach innen“ greift. Im Antwortverhalten auf die gemeinsame und gewaltsame Widerständigkeit sind wir mit der eigenen Unmöglichkeit konfrontiert, uns nicht dazu zu verhalten. Hierin ist Arendts Motiv begründet, dass wir uns im Politischen selbst überraschen. Der habitualisierte Umgang schleift das Selbstverständnis ein und festigt die Gemeinschaft durch vorhersehbares Verhalten. Im „Wie“ des freien Handelns, welches auf gewaltsame Widerstände trifft, lernen wir uns selbst kennen, da wir uns zum Appell nicht nicht positionieren können.

Die Gegenüberstellung von Appell und performativer Response, welche Waldenfels dia-statisches Verhältnis auszeichnet, lässt sich auch bei Sophie Loidolt ausweisen: „A lived experience of action is a lived experience of performance and appearance. These are just two aspects of the very same happening.“¹³⁹⁹ Inhärent in der Gegenüberstellung von Performanz und Sichtbarkeit ist die Selbstüberraschung, an der sich die Spontanität als Vermögen bezeugt. Sartres Konzeption einer konstitutionellen Abhängigkeit des:der Dritten kann hier eingepflegt werden. Die letztendliche Unzugänglichkeit des:der Anderen mündet in die existenzielle Qualität des unhintergehbaren Blicks Anderer, die Sartre in dem:der Dritten kondensiert. In der Spontanität zeigt sich eine Spiegelfigur dieser Unzugänglichkeit. In der Freiheit des Verhaltens begegnen wir unserem zukünftigen Selbst als Andere:n. Die eigene Fremdheit ist elementarer Teil der *politischen Response als Entwurf aus der Freiheit*. Das Handeln ist von der Freiheit eines Selbst bestimmt, das ich noch nicht bin und dessen Werden mir immer schon voraus ist. In der vergemeinschaftenden politischen Response zeigt sich im koordinierten Antworten in gegenseitiger Sichtbarkeit und Freiheit ein Entwurf, der uns in einer gemeinsamen Welt wiederfinden lässt: „Das Worauf des gemeinsamen

¹³⁹⁹Loidolt 2018, S. 200.

Antwortens ist nicht schon etwas Identisches und Gemeinsames, es wird vergemeinschaftet, insofern wir miteinander darauf antworten und uns wechselseitig identifizieren, und es bleibt vereinzelt, insofern jeder auf seine Weise darauf antwortet.“¹⁴⁰⁰ Erst in der Welt, in der wir miteinander auf etwas antworten können, begegnen uns materielle, soziale und kulturelle Aspekte, an denen sich das Subjekt-Wir konstituiert. Dieser Übergang aus der Freiheit entspricht auch dem Zusammenbruch der Gemeinschaftlichkeit, in dem die Welt in ihrer Gemeinsamkeit mit in die Brüche geht und sich vereinzelt, sei es in der Trennung bei einer romantischen Beziehung, dem Auseinanderleben mit alten Schulfreunden oder der Entfremdung einer früheren Gemeinschaft, so wie es die Heimkehrerin empfindet.¹⁴⁰¹ Wir wollen im Folgenden einige paradigmatische gemeinsame Erfahrungen beschreiben und darauf aufbauend versuchen, die korrelierenden Überzeugungen mit den Erfahrungsweisen in ein Verhältnis zu setzen. Wir orientieren uns an der konservativen und progressiven Positionierung und zeigen gegebenenfalls auf, wie sich pathisch laterale und vertikale Orientierungen von Entzug und Einprägung darin wiederfinden. Auf den ersten Blick problematisch erscheint, dass konservative und progressive Überzeugungen der gleichen Ideologie sich doch ohne größere Probleme auf der gleichen Veranstaltung finden lassen können. Anders als im Aufruhr oder im Aufstand haben gemeinsame Erfahrungen im Vollzug von Ideologien und Überzeugungen verhältnismäßig homogene Erfahrungsweisen. Für unsere wesenhafte Vergleichbarkeit von Erfahrungen, welche jeder Phänomenologie zugrunde liegt, konzentrieren wir uns auf die Aspekte, die sich in der gemeinsamen Erfahrung als veränderbar und unveränderbar darstellen bzw. eine Veränderbarkeit und Unveränderbarkeit nahelegen. Wie auch in der religiösen Sinnprovinz beschreiben wir nicht die Gemeinsamkeit aller einzelnen, nebeneinander gestellten Erfahrungen, kein Event ist gegen gelangweilte Besucher:innen oder Verwirrte gefeit. Wir beschreiben Verlagerungen, Bewegungen, Ausrichtungen und Schwerpunktsetzungen, die das Handeln und die Veränderbarkeit in der gemeinsamen Welt in ein Verhältnis setzen. Vor diesem Schwerpunkt lässt sich das Spektrum zwischen konservativ-exkludierender und progressiv-inkludierender Response veranschaulichen. Abschließend ist es uns dann möglich zu zeigen, inwieweit konservative und progressive Positionen miteinander verträglich sind. Wir begegnen dem Einwand mit der Bitte um Geduld. Für die responsiv-differenzierte Analyse finden sich die pathischen Bewegungen sowie die unterschiedlichen Orientierungen des gewaltsamen Entzugs und der Einprägung verschieden gewichtet mitaufgenommen, auch wenn sie nicht immer in ihrer Vielfalt aufgeführt werden können. Anders als in der Gegenüberstellung innerhalb der Sinnprovinz des Religiösen muss aufgrund der vielen pathischen Variationen die Abbildung des politischen Erfahrungsraums an möglichen Widerfahrnissen stichprobenhaft bleiben. Dies, so hoffen wir, zeugt mehr von einer Absage an Systemzwang und unserer Orientierung am eigentlichen philosophischen Problem als von einem Mangel der Methode.

Beginnen wir bei Aspekten gemeinsamer Erfahrungen, welche eine konservativ-exkludierende

¹⁴⁰⁰Waldenfels 2015a, S. 270.

¹⁴⁰¹Siehe Schütz 1972c.

Response veranschaulichen lassen. Zentral ist hier, dass das Bezugsgewebe als unveränderbar erscheint. Der gewaltsame Dritte ist demgegenüber in der Veränderbarkeit Ziel der Bewältigung, er substituiert sich in subjektiven Aspekten, in jeglicher Form der Typisierungen, von Charakterzügen über rassifizierte und gegenderte Körper bis hin zu den Zufälligkeiten in der Biografie oder Einstellung. In ihrer Verunmöglichung für ein verstehbares Einbringen ins Bezugsgewebe zielt das gemeinsame Engagement darauf, diese subjektiven und veränderlichen Aspekte zu bewältigen.

In der konservativen Positionierung lässt sich ein besonderes Kontrastverhältnis zwischen Akteur:innen ausmachen. Der:die Dritte ist in seiner:ihrer Substitution immer sowohl in den Versammelten repräsentiert, meist als konstitutives negativ, als auch in denen, zu denen sich als Ursprung der gewaltsamen Widerständigkeit verhalten wird. Da der:die soziale Akteur:in in ihrer eigenen Subjektivität thematisch wird, ist jedem affirmativen Ausdruck der In-Group auch die Out-Group eingeschrieben und umgekehrt. Was Butler als gesellschaftliches Phänomen der Performativität von Geschlecht in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* vorgestellt hat, findet hier sein Gegenstück in dem, was wir in begrifflicher Anlehnung politische Performativität nennen. Wenn auch Butlers politisch-inhaltlicher Punkt ein progressiver ist, ist die inhärente Verweisstruktur auf bestehende Verhaltensweisen, vor dem die Performativität Einfluss nimmt, universal. Jede Handlung erscheint vor dem Horizont etablierter Typisierungen und nimmt auf diesen rückwirkend Bezug. Und dies ist besondere dann der Fall, wenn die Verhaltensweisen als Ausdruck subjektiver Eigenschaften erscheinen, die bei anderen anders sind. Viele Formen politisch-konservativer Einflussnahme von Wert und Verhaltenskonflikten lassen dies offensichtlich nachzeichnen, doch zeigt sich dieser Kontrast auch an unerwarteten Orten. Innerhalb der Großveranstaltungen etablierter totalitärer Regime wird dieser inhärente Kontrast besonders dort anschaulich, wo der:die Dritte nicht einmal repräsentiert wird. Hier können wir von einer performativen Selbstveräußerung sprechen, die das partikulare Selbst als gewaltsamen Dritten erscheinen lässt.

So versammelten sich unüberschaubare Mengen an Menschen auf den Aufmarschplätzen auf dem Nürnberger Reichsparteitagsgelände in Nazi-Deutschland, insbesondere auf den Reichsparteitagen der NSDAP zwischen 1933 und 38, ohne dass der:die gewaltsame Dritte maßgeblich thematisch wurde. Das Andere kam nur als Negativ im Eigenen zu Wort. Wir haben es hier nicht mehr mit der progressiven NSDAP der Weimarer Republik zu tun, das bereits halb-vollzogene Bezugsgewebe bleibt zwar antizipativ, ist jedoch schon normativ und inhaltlich gesetzt. Das homogene Auftreten stellt hier ebenso die Formbarkeit subjektiver Merkmale zur Schau wie die strikte Koordination der Menschenmengen. Die Versammlungen sind durchzogen von Komponenten, an denen das koordinierte Engagement nach bekannten Gesichtspunkten geleitet wird. Auch wenn Unterschiede in den Zugehörigkeiten wie regionale Herkunft oder Truppengattung sich in der Aufstellung und in Abzeichen widerspiegeln, ist das gemeinsame Raster wesentlich, in dem sich die Gemeinschaft meist auch explizit auf den Führer hin zusammenfindet. Die inszenierten Sportparaden der

stalinistischen Sowjetunion erfüllen die Komponente einheitlichen Ausdrucksverhaltens ebenso. Akteur:innen sind zwar in ihren subjektiven Aspekten und Leistungen repräsentiert, jedoch bleibt das Moment der Vereinheitlichung und Disziplinierung dieser Aspekte und Leistungen wesentlich. Vereint in abgestimmter Selbstdisziplinierung, welche den vermeintlichen Hiatus zwischen egoistischem Selbst und gesellschaftlichen Ideal Lüge straft. Auch hier erscheint der gewaltsame Dritte ausschließlich in seiner Abwesenheit, deren Veränderbarkeit wird nichtsdestotrotz im eigenen demonstriert. Und damit ist hier nicht der ideologisch substituierte Gegenspieler gemeint, wie die Bourgeoisie oder das Jüdische. Die Erfahrung der Homogenität und des Gleichschritts ist informiert von allen sozialen Unterschieden und Unsicherheiten des Alltags. In der Leichtigkeit und Ekstase der Parade und des Aufmarsches entwerfen sich Akteur:innen auf eine gerasterte und homogene Welt hin, vor der all das als Gewalt und Rückfall erfahren wird, was *dem Raster* widerspricht, in dem diese sich verorten. Nicht der spezifische Staatsfeind, sondern persönliche Fehlbarkeit bis hin zum radikalen Individualismus einer ungeleiteten Gesellschaft erscheint als Gewaltsames. In der Demonstration der Form- und Veränderbarkeit des Subjektiven sind die Ähnlichkeiten von Veranstaltungen in totalitären Regimen zu erklären, welche durch unterschiedlichste Überzeugungen unterlegt sind, jedoch die Statik und Idealität des Bezugsgewebes zum Inhalt haben, nach dem die Subjekte ihre Formbarkeit performativ demonstrieren. Indem sich soziale Akteur:innen in eigener Freiheit in die „Rasterung bis zum Horizont“ einfügen, wird das Folgen des statischen Bezugsgewebes mit der Ekstase und Aufregung sedimentiert. Die „Gefahr“ sich selbst zu überraschen, welche sich in der Aufregung und Unsicherheit ankündigt, ist hier konstitutiv, da in der Performativität des Gleichschritts dem Selbst als *möglicher* vereinzelte:r und individuelle:r Dritte:r begegnet wird. Die Drohung individueller Partikularität bekommt im Aufmarsch etwas Gewaltsames, der responsiv in der *erfahrenen Unmöglichkeit* des „aus der Reihe tretens“ begegnet wird. Soziale Akteur:innen überraschen sich in der freien Hingabe, nicht anders zu können, als mitzumarschieren.

Zu diesen Formen des:der nur impliziten Dritten, welcher ausschließlich in seiner Möglichkeit zwischen uns erfahrbar wird, lässt sich ein Pathos zuordnen. Unabhängig von der Orientierung zeigt sich die gewaltsame Bewegung, welche vom vereinzelt Selbst des Alltags ausgeht, immer als Entzug. In der Ermangelung eines:einer äußeren Dritten ist der Ort, von dem die Bewegung ausgeht, einer unter den Mitmenschen. Selbst begleitende Narrative der Infiltration durch außen lassen den Riss ausschließlich *zwischen* den Akteur:innen aufklaffen. Hieraus erklärt sich die Rechtfertigung der totalen politischen Einflussnahme mittels eines immer neuen „Feind im Inneren“. Dies geht bis zu dem absurden Selbstverhältnis, welches Arendt an den Moskauer Prozessen verdeutlicht, in denen Parteifunktionäre Beweismaterial für das eigene Todesurteil beschafften.¹⁴⁰² Dabei unterscheidet sie dieses Selbstverhältnis deutlich vom Idealismus, welcher im schwärmerischen oder heroischen auf den immer neuen individuellen Entschluss zurückgeht. Im Falle der Parteizugehörigkeit ist

¹⁴⁰² Arendt 2015, S. 777 ff.

das Raster des Bezugsgewebes Ursprung für den Fanatismus des Mitglieds, „es hat sich so sehr mit der Bewegung identifiziert, geht den Bewegungsgesetzen so völlig konform, daß es scheint, als sei die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, überhaupt vernichtet“.¹⁴⁰³ Die Bereitschaft zur andauernden Selbstdisziplinierung bis hin zum Freitod lässt sich kaum ohne die Prozesse der Vergemeinschaftung denken, die auf eine:n derartige:n „innere:n Dritte:n“ aufbauen. Die gemeinsame Ekstase in der Versammlung stellt eine Welt mit einem sicheren Standort, in der Überwindung der „nur subjektiven“ Bedürfnisse und Möglichkeiten überrasche ich mich, bis hin zur bedingungslosen Zugehörigkeit in der Exklusion des partikularen Selbst. Den Handlungs(un)möglichkeiten als Ergebnis wiederholter Bewährung scheinen hier, unter der Evidenz der Gräueltaten in totalitären Regimen, kaum Grenzen gesetzt.

Was in den Versammlungen totalitärer Regime auf die Spitze getrieben ist, findet sich in vielen gemeinsamen Erfahrungen konservativer Gemeinschaftlichkeit abgeschwächt wieder. Dabei spielt der Ort und der Grenzbereich der gemeinsamen Erfahrung eine wichtige Rolle, welche das innere Raster vom außen scheidet und im Außen den:die Dritte explizit substituieren kann. Demonstrationen vor Regierungssitzen sind hier ebenso paradigmatisch wie Marschrouten durch Wohngebiete, welche die Typisierung des gewaltsamen Dritten repräsentieren. Auch wenn die Sichtbarkeit für die Schlagkraft der Bewegung und den politischen Einfluss eine wichtige Rolle spielt, ist für die Vergemeinschaftung der Kontrast wesentlich, der zwischen dem Inneren der gemeinsamen Erfahrung und dem Äußeren aufklafft. So erfüllen ebenso Rückzugsorte diesen Zweck, in denen die Abgrenzung zum Außen eingeschrieben scheinen, wie auf Zeltlagern, bei Geheimtreffen oder in abgelegenen Veranstaltungsorten. Soziale Unterschiede und Unsicherheiten, welche in der Folge der Versammlung als gewaltsam erfahren werden, bieten hier das allgemeinste Negativ zum homogenen und abgeschlossenen Auftreten „im Inneren“. Unabhängig von der faktischen Übereinstimmung der Überzeugungen und Vorstellungen bietet der Grenzbereich eine Bestätigung in der Ablehnung von dem, was sich hinter ihm zeigt. Harmlos erscheinende Straßenfeste gewinnen in der regionalen und habituellen Begrenzung eine ähnliche Eindringlichkeit, welche nicht selten auch parteipolitisch nutzbar gemacht wird. So legen politische Praktiken, welche in Referenz zu Trachten und kulturellen Umgangsformen stattfinden, eine historisch-kulturelle Rasterung „unterhalb“ des alltäglichen Miteinander nahe. Auf diese ist sich scheinbar schon immer still geeinigt worden, wodurch die Performanz wesentlich an die Vorfahr:innen gebunden ist. Es verwundert daher nicht, dass totalitäre Regime diese regionalen Gegen-Raster schnellstmöglich zu nivellieren versuchen. Ähnliche regionale Fundierung findet sich im konspirativen Schatten des Geheimtreffens, dem urtümlich-einfachen Leben auf dem Zeltlager oder den geheimen Tanzveranstaltungen schwarzer Sklaven, in denen Bezüge zur verlorenen Heimat erhalten und neu geschaffen werden. Das gemeinsame Vertraut-Werden mit diesen Umgebungen unterstreicht die Stabilität des unterliegenden Bezugsgewebes, welches aus seinem Grenzbereich das Verhältnis

¹⁴⁰³ Arendt 2015, S. 779.

zum Alltag immer als thematischen Horizont erhält.

Neben dieser generalisierten Antwort auf Verunsicherungen finden die Einladungen zur Koordination und die Re-Etablierung von Umgangsformen auch unter spezifischen politischen Motiven eine Anwendung. Der politisch-widerständige Anlass erscheint darin als Negativ zum gemeinsamen Fundament des Miteinander, selbst wenn die jeweilige Praktik für die Beteiligten im Alltag kaum noch eine Rolle spielt. So „finden“ und erfinden nicht wenige Bewegungen im Zuge der nationalstaatlichen Unabhängigkeit oder Stärkung ihre vermeintlich kulturellen Wurzeln, vom schottischen Kilt über Polens Katholizismus bis hin zur Instrumentalisierung von Yoga-Praktiken in Indien. Doch anders als diese Beispiele es nahelegen, sind konservative Selbstverortungen nicht auf gesellschaftliche Mehrheiten angelegt, welche das zu verteidigende Bezugsgewebe „auszufüllen“ versuchen. Die wichtigen umweltpolitischen Interventionen der *First Nations* und der *Native Americans* in Nordamerika machen dies deutlich. Auch hier erscheint das Bezugsgewebe als unveränderlich und bedroht durch die kapitalistische Ausbeutung der Natur, der:die Dritte wird in der Profitgier und dem Konsumhunger repräsentiert. Im Vorleben alternativer Bezugsverhältnisse wird die Veränderbarkeit subjektiver Aspekt demonstriert. Wir dehnen hier das alltägliche Begriffsverständnis vom Konservativen sicherlich ein wenig, doch in der Darstellung der progressiven Response wird der Schwerpunkt auf statische Bezugsgewebe deutlich, welche nicht nur den Status Quo repräsentieren, sondern ebenso antizipiert werden können. Der gemeinsame Sinn dieser konservativen Spielart ist nicht die unschuldige Praktik selbst, welche das antizipierte Bezugsgewebe repräsentiert, sondern diese in ihrem Kontrast zu dem, was im Alltag als Problematisch erscheint. In diesem Kontrast wird die performative Praktik, von Schnitzel und Bierzelt zur Heiligkeit der Natur, durch den:die Dritten im gewaltsamen Akt enteignet. Das Spektrum erstreckt sich „hinab“ zum enteigneten Sinn, der sich im Pathos der umweltzerstörenden Einprägung konstituiert.

In der Wahl des Ortes ist neben der Rolle des Grenz- und Konfrontationsbereiches ebenso entschieden, in welcher Orientierung der Entzug oder die Einprägung sich der konservativen Gemeinschaft zeigt. Doch sollte von einer allzu direkten Zuordnung abgesehen werden. Orte hierarchischer Repräsentation scheinen von einer vertikalen Orientierung dominiert zu sein. Veranstaltungen vor dem Regierungssitz, an Denkmäler wie dem Triumphbogen oder auf Prachtstraßen thematisieren Entzug und Einprägung „nach Oben“ wie auch „nach Unten“. Doch sind diese weder auf konservative Positionierungen begrenzt, noch gehen sie in der vertikalen Orientierung auf. Auch pathisch-laterale Widerstände der Diskriminierung, denen progressiv begegnet wird, können repräsentative Orte wählen, wie die berühmte Rede Martin Luther Kings am *Lincoln Memorial* verdeutlicht. Inhaltlich-kontingente Bezüge trumpfen bei der Ortswahl die subtileren Aspekte der Vergemeinschaftung, welche uns hier interessieren. Die Vermutung liegt dann jedoch nahe, dass im Fall der *I Have a Dream*-Rede nicht die hierarchische Repräsentation des Ortes die Erfahrung der Versammlung bestimmte, sondern der symbolische Bezug zum amerikanischen Bürgerkrieg und dessen Grund in der Sklaverei. Hier zeigt sich die Grenze eines performativen Zugangs,

der immer von einer inhaltlichen Analyse mit-informiert sein muss. Besonders in den Kontexten, in denen die Bewegungs- und Handlungsfreiheit selbst eingeschränkt ist, liegt ein symbolisches Verhältnis zum gewählten Ort näher als die performative Funktion für die Vergemeinschaftung.

Zudem sei daran erinnert, dass bei nicht wenigen Formen der politischen Widerständigkeit kaum die Chance besteht, einen Ort zu wählen, geschweige denn gemeinsame Erfahrungen der Bewältigung zu erleben. Das Aufscheinen der Koordination orientiert sich an den Möglichkeiten in der „spezifischen lebensweltlichen Situation“. Gefängnisse, Arbeits- und Vernichtungslager, Sklaverei und Kolonisierung sind hier genauso gefasst wie auch strukturelle Gewalt der Isolation von Frauen im Patriarchat. Die Formen koordinierter politischer Bewältigung in diesen Situationen zeigen deutlich, dass der Übergang vom gewaltsam eingeschränkten Objekt-Wir zum gemeinsamen Subjekt-Wir sich an dem *relativen Einfluss* messen lässt, die Welt gemeinsam zu formen. Gerade dort, wo Gewalt den primären Unterdrückungsmechanismus stellt, zeigt sich, dass nicht nur Leid nicht vergleichbar ist, sondern ebenso wenig das politische Antwortverhalten.¹⁴⁰⁴ In der ephemeren Flucht, sei es im gemeinsamen Träumen, dem geheimen Tanzabend, dem Sprechen der gemeinsamen Sprache bis hin zu kleinsten Gesten flüchtiger Solidarität, ist genauso viel politisch wie auf der Großdemonstration oder bei der Koordination eines Anschlags gegen einen Despoten. In vielen Fällen resultieren derartige extreme Gewaltsituationen aufgrund der zukunfts-verneinenden Ausweglosigkeit in konservative Positionen, wie sie beispielsweise Fanon in der Wiederentdeckung vorkolonialer Wahrheiten im Stammesdiskurs und in der Selbstkritik abseits individualistischer Geheimniskrämerei feststellt.¹⁴⁰⁵ Das Selbst steht so stark unter Anpassungszwang und exemplifiziert die vermeintliche Veränderlichkeit subjektiver Aspekte, die eine Zuwendung zu anderen statischen Bezugsgeweben nahelegen. Die Gewalt erscheint als Einprägung vor ehemals bestandenen Bezugsgeweben, welche „im Kleinen“ mit subtilen Akten oder im revolutionären Überwurf im Gesamten reinstituiert werden. Diese Einprägung zeigt sich auch dann, wenn diese antizipierten Bezugsgewebe nur aus Erzählungen zugänglich sind. In Situationen übergreifender gewaltsamer Entmenslichung stellt schon einfachstes menschliches Miteinander ein koordiniertes Engagement dar. Wenn es auch keine Bewältigung der Situation darstellt, da das Verhalten den gewaltsamen Zustand unter Umständen sogar noch stabilisiert, bestätigt sich nichtsdestotrotz unsere funktional-kompensatorische Konstitution der politischen Sinnprovinz¹⁴⁰⁶, die geteilte und gewaltsame Widerstände nicht auflöst, sondern handhabbar macht. Ebenso ist gerade hier die Unabhängigkeit von Sinninhalten umso deutlicher, nicht die Ideologie oder der reflexive

¹⁴⁰⁴Für eine umfangreiche Auseinandersetzung mit politischem Widerstand in radikalen Gewaltsituationen siehe Därmann 2021. Die Beispiele dieses Absatzes schließen an die Analyse Därmanns an, welche für diese besondere Form der Vergemeinschaftung neben Saidiya V. Hartman eine unerlässliche Lektüre liefert. Ein besonderer Dank geht an dieser Stelle an Sonja Gassner-Speckmoser, auf deren kommende Veröffentlichungen zu dem Themenbereich ich mich sehr freue. Dieser wesentliche Aspekt politischer Vergemeinschaftung wäre mir ohne die vielen reichhaltigen Gesprächen sicherlich verborgen geblieben.

¹⁴⁰⁵Fanon 2024, S. 40.

¹⁴⁰⁶Siehe Kapitel *Schlussinstanz koordinierten Engagements: Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und ihre gemeinsame Bewältigung*.

Zugang zur Gesellschaft zeichnet das Politische aus, sondern das koordinierte Engagement hin auf eine gemeinsame Welt, in der aktiven Rekonstitution des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten.

Nach diesem breiten Querschnitt konservativer Positionierungen in der Response, welcher die Vielfältigkeit politischer Vergemeinschaftung aufgrund der Exklusion subjektiv-partikularer Aspekte darstellte, wollen wir uns der *progressiv-inkludierenden Positionierung* widmen. Wesentlicher Unterschied ist, dass subjektive Aspekte der Akteur:innen als unveränderbar gesetzt erscheinen. Der gewaltsame Dritte substituiert sich innerhalb des Bezugsgewebes oder als dessen Produkt, von systemischer und struktureller Gewalt, über einzelne gewaltsame Institutionen und kulturelle Umgangsformen bis hin zu den Systemlingen, Schlaf-Schafen und Schreibtischtätern. Der:die einzelne soziale Akteur:in ist austauschbar, da das Verhältnis die gewaltsame Bewegung im Bezugsgewebe veranlasst. Aus dem impliziten Appell, diese gewaltsamen Verhältnisse innerhalb des Bezugsgewebes aufzulösen, erscheinen viele Varianten des gewaltsamen Dritten in der fehlenden Vorsorge oder böswilliger Inkaufnahme. Als erfahrene Unmöglichkeit sich verstehbar ins Bezugsgewebe einzubringen, zielt das progressive Engagement darauf ab, die Widerständigkeit innerhalb des Bezugsgewebes zu bewältigen. Dieser Unterschied lässt sich auch an den gemeinsamen Erfahrungen nachvollziehen.

Wo sich in der konservativen Position der gewaltsame Dritte als Inhaber von Eigenschaften zeigte, ist er in der progressiven Position nur Exempel des gewaltsamen Verhältnisses und damit weitestgehend austauschbar. Doch schließt das nicht individuelle Interventionen aus. Diese erscheinen jedoch vor der Möglichkeit, Wissen über die gewaltsamen Verhältnisse zu verbreiten und eine Sensitivität dafür zu schaffen, als ermöglichender Aspekt koordinierten Handelns. Es geht in progressiven Interventionen maßgeblich darum, eine Umgangsform zu finden, welche das gewaltsame Verhältnis nicht reproduziert. Anders als in der (Re)Institutionalisierung des konservativen Bezugsgewebes ist es gerade nicht die Person, die in ihrer Charakteristik verändert werden kann und soll. Das Bezugsgewebe selbst ist im Fokus, welches die Person geformt hat. Gemeinsame Erfahrungen bieten hierfür einen prädestinierten Möglichkeitsraum. Es sind nicht schützende Rückzugsorte, an denen das konservative Miteinander performativ aufscheint, sondern Erprobungsräume progressiv-inklusive Verhältnisse, welche auf das Bezugsgewebe zielen. In der Veränderung des Bezugsgewebes ist ein *Mehr des verstehbaren Einbringen-Könnens* das Ziel, welches nicht in einem schon fertigen Bezugsgewebe repräsentiert ist, sondern in der aktiven und performativen Überwindung des widerständigen Momentes in bestehenden Bezugsgewebe sein Ziel hat. Auch hier findet sich unsere Bestimmung des Erkenntnisstils wieder, in der Verhältnisse vorläufig gesetzt, jedoch veränderbar erscheinen. Was für einige ohne Rückbezug auf antizipierte Bezugsgewebe als progressiv erscheinen kann, stellt sich für andere als konservative Re-Institutionalisierung verlorener Bezugsgewebe dar. Beide zielen auf ein „Mehr an Miteinander“, konservativ in der Setzung des *Miteinander*, progressiv im *Mehr*, welches sich aus der Bewältigung des Weniger im bestehenden Bezugsgewebe ergibt.

Hierin erklärt sich unsere Begriffswahl einer progressiv-*inkludierenden* Positionierung, da unterscheidende Rasterung nicht eingeführt, sondern abgebaut wird. Das schließt jedoch weder aus, dass Inklusion selbst gewaltfrei sein muss, noch, dass sie in der Folge nicht auch Menschen ausschließt. Wir beschreiben hier nicht Aspekte des entstehenden Bezugsgewebes in seinem Sein, sondern in dessen Erscheinungsweise für die sozial und kulturell bereits verorteten Akteur:innen. Dies schließt „progressive“ Positionen ein, welche vermeintlich gewaltsame egalitäre oder soziale Grundordnungen abzubauen versuchen, die es – meist ihnen selbst – verunmöglicht, sich verstehbar ins Bezugsgewebe einzubringen.

In der Unterscheidung zwischen progressiver und konservativer Positionierung spiegelt sich ein politisches Argument, das häufig gegen die progressive Veränderbarkeit des Bezugsgewebes vorgebracht wird und vielen – mehrheitlich gesellschaftlich Privilegierten – gerechtfertigt erscheint. Ein deutliches Zeichen dafür, dass diese beiden responsiven Positionierungen aufeinandertreffen, findet sich im Vorwurf fehlender oder unausgeglichener Alternativen des Miteinander. Hier wird durch konservative Positionen deklariert, dass Veränderung nur dann legitimiert werden kann, wenn eine Form des Miteinander vorgeschlagen wird, auf die diese Veränderung abzielt. Vor dem Horizont, dass für konservative Positionen ein stabiles Bezugsgewebe maßgeblich ist, scheint dies ein nachvollziehbarer Anspruch. Aus den progressiven Positionen heraus ist diese Voraussetzung politischen Handelns zur Passivität verdammt und geht an dem politischen Problem vorbei, nämlich der Bewältigung des gewaltsamen Verhältnisses. Unabhängig von der Effektivität für politische Einflussnahme lässt sich diese argumentative Diskrepanz schon in der Erscheinungsweise nachvollziehen, die wir mit der progressiven Response zu fassen versuchen.¹⁴⁰⁷

Die Unterscheidung ist darin begründet, an welcher Stelle des Miteinander die gewaltsame Erfahrung als bewältigbar erscheint.

Es scheint offensichtlich, dass der Bestand alternativer Bezugsgewebe keine praktikable Binnendifferenzierung für die progressiv-inkludierende Response bietet, da sie diese an dem konservativen Anspruch misst. Nicht die Stabilität des Bezugsgewebes steht auf dem Prüfstand, sondern der Grad, in dem das gewaltsame Verhältnis in das Bezugsgewebe eingebunden ist. Wir wollen in der folgenden Analyse zeigen, dass politisch-progressives koordiniertes Handeln sich maßgeblich an dem Ausmaß des Bewältigungsobjektes unterscheiden lässt. Es stellt sich die Frage, wie tief das gewaltsame Moment im Bezugsgewebe des Alltags verwoben ist. Dieser Faktor bestimmt die Koordination so lange, bis der gemeinsame Umgang nicht neue problematische Erfahrungen mit sich bringt, doch hierzu mehr im Anschluss. Auch hier ist für die Vergemeinschaftung das gemeinsame Handeln maßgeblich. Das reflexive Vermögen hat sicherlich einen Einfluss, wie wir an den Grabenkämpfen in der deutschsprachigen Linken gut ausmachen können, jedoch nur so weit, wie sich das Bewälti-

¹⁴⁰⁷ Das konservative Argument scheint unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung politischer Systeme, insbesondere der nationalstaatlichen Demokratie und deren moderne Begründung in der Französischen Revolution, verhältnismäßig kurzfristig. Die progressive Position scheint sich hingegen unter Berücksichtigung etablierter politischer Systeme der Konsensfindung ein wenig zu sehr in der Opposition wohlfühlen.

gungsobjekt selbst in der Theoretisierung verschiebt.¹⁴⁰⁸ Um der progressiv-inkludierenden Response habhaft zu werden, schlagen wir eine Unterscheidung der Grade der Integration des gewaltsamen Verhältnisses ins Bezugsgewebe als Binnendifferenzierung vor. Die tiefste Verstrickung des gewaltsamen Verhältnisses zeigt sich in der Response der Revolution. Geringere Integration findet sich in partieller oder oberflächlicher Verstrickung, wenn beispielsweise eine einzelne Institution gewaltsam erscheint oder das Verhältnis sich aus bloßen Konventionen erklären lässt, welche die Gesellschaftsstruktur nur aufgrund der gemeinsamen Einigung stabilisieren.

Diese Unterscheidung der Integration ist jedoch kein reflexives Verhältnis, kein Urteil oder ein Schluss, es bedarf keiner elaborierten Gesellschaftstheorie als Grundlage. Selbst Vorschläge rein affektiver Verhältnisse, wie gegenseitige Einstellungen der Vorsicht, Rücksicht und Nachsicht, erscheinen als Bewältigungsstrategie vor unterschiedlichen Graden der Tiefe. Ebenso verhält es sich bei dem affektiven Gegenteil eines selbsterhaltenden Kalkulierens, das sich „nicht von Kinderaugen erpressen lässt“.¹⁴⁰⁹ Diese Formen appellativer Rücksicht oder Rücksichtslosigkeit lassen ein breites Spektrum an Inhalten zu, von der Verteilung der Parkplätze auf dem Betriebshof, bis zum Recht aufs Leben und der Möglichkeit, betrauert zu werden.

Neben der epistemischen Arbeit, in der die Art der Integration des gewaltsamen Verhältnisses benannt wird, lässt es sich auch an den Umgangsformen in der Zusammenkunft nachzeichnen. So ist beispielsweise in jeder affirmativen Ausdrucksgeste, wie im Ruf nach Frieden oder Liebe, ein Status Quo Verhältnis repräsentiert, welches das gewaltsame Moment als sein Negativ verortet. Es verhält sich ganz ähnlich wie bei der konservativen Positionierung mit den subjektiven Aspekten. Zudem finden wir uns nicht nur in funktionaler, sondern auch in inhaltlicher Übereinstimmung mit Butlers Begriff der Performativität, welchen diese im Themenbereich von Sexualität und Geschlecht entwickelt hat.¹⁴¹⁰ Für unsere Unterscheidung lässt sich festhalten, dass Performativität gerade nicht auf „konservativ“-veränderliche subjektive Eigenschaften abzielt. In der Performativität wird das Gewaltmoment des heteronormativen und kulturell stabilisierten Bezugsgewebes geschlechtlicher und sexueller Verhältnisse in seiner Veränderbarkeit erfahrbar. Performativität ist kein Zustand, sondern ein Akt politischen Erkenntnisgewinns und eine Bewältigung, welche die bestehenden Verhältnisse in ihrer Rolle wie auch Formbarkeit ernst nimmt. Es wird in der Performativität der Geschlechtlichkeit ein alternatives, gewaltfrei(er)es Verhältnis augenscheinlich, dessen politischer Ausdruck nur vor dem Horizont der Gewaltsamkeit der bestehenden Verhältnisse erfahrbar ist.

Der Erfahrungshorizont ist maßgeblich für diese affirmativen Ausdrucksgesten und den

¹⁴⁰⁸ Hier wünscht sich der bescheidene Autor in vielen Kontexten der politischen Linken eine strategische Naivität, welche nur eine handvoll No-Go's postuliert und dem intellektuellen Narzissmus mit pragmatischer Genügsamkeit die Pfosten absägt.

¹⁴⁰⁹ So der AfD-Politiker Alexander Gauland in einem Interview mit der Zeit, in dem er die ersten mörderischen Ergebnisse der europäischen Grenzpolitik zur sogenannten Flüchtlingskrise kommentiert. Siehe Zeit Online 2016.

¹⁴¹⁰ Vgl. Butler 1999.

Rückbezug zur Gewalttätigkeit von dem, was im normativen Anspruch politischer Gewalterfahrungen nicht mehr selbstverständlich sein darf. So hat sich beispielsweise die erfahrene Integration der patriarchalen Gewalt in den letzten Jahrzehnten deutlich gewandelt, von tradierten feministischen Positionen als Varianten der Identitätspolitik zu pluralistischen Queer-Theorien oder der expliziten Hervorhebung von Bedürfnissen und Ausdrucksräumen für Flinta*, welche vielfach reproduzierte Diskriminierungs- und Gewaltverhältnisse in den Fokus nehmen. Wir wollen einige aktivistische Ausdrucksformen gegen patriarchale Gewaltverhältnisse herausheben, um daran den *Grad der Integration* in den Formen der Bewältigung nachzuzeichnen. Es handelt sich hier ausschließlich um eine Veranschaulichung der Performativität in der politisch-progressiven Response, in der Auswahl und Gegenüberstellung ist kein politischer Vergleich oder Wert gefasst. Denn auch wenn sich die Beispiele gegenseitig historisch informieren, bedarf es keiner historisch gestaffelter Bewältigung. Flinta* Bedürfnisse einzuklagen, ist auch dort valide, wo es noch kein Frauenwahlrecht gibt.

Die *Suffragetten*, die sich in den USA und Großbritannien für das Frauenwahlrecht einsetzten, haben maßgeblich tradierte Ausdrucksformen politischer Partizipation gewählt, um ihr Anliegen mitzuteilen. Der Ort des gewaltsamen Verhältnisses erschien als Problem der parlamentarisch-politischen Repräsentation. Es zeigte sich als partielles Gewaltverhältnis. Die pathisch-gewaltsamen Momente der Einprägung oder des Entzugs können genauso divers gewesen sein, wie sie auch heute erscheinen. In der Response der Suffragetten wird jedoch deutlich, dass der Ursprung des gewaltsamen Verhältnisses, und damit der Ort der Bewältigung, sich in der parlamentarischen Vertretung bürgerlicher Frauen zeigte. In den affirmativen Ausdrucksgesten von Demonstrationen, Störaktionen und Hunger-Streiks zeigt sich nicht „nur“ der Grad der Unzufriedenheit, sondern eine Form des politischen Engagements, welches *die Politik* im Fokus hat.¹⁴¹¹ Es wurden die effektivsten Mittel gewählt, um im Anspruch auf politische Repräsentation nicht nicht besprochen werden zu können. Es zeigt sich ein Bewältigungsmotiv, welches die frühe Frauenbewegung mit anderen politischen Gruppen teilt, die der Gewaltsamkeit eines diskriminierenden Umgangs des Nicht-besprochen-werden-Müssens ausgesetzt sind.

Hieran können wir mit einem politischen Engagement anschließen, welches wir im Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* als exemplarische Kritik an Arendt und der vermeintlichen Trennung vom Privaten und Politischen schon angeführt haben. Die 1968 vorgebrachten Forderung der Studentinnen des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) „Das Private ist politisch!“ richtete sich auch an die Mitstudenten und stellt ein Schlüsselereignis der Frauenbewegung dar.¹⁴¹² Als Ausdrucksgeste handelte es sich um eine progressive Intervention, welche bis heute im Öffentlichen wie auch Privaten wiederholt wird und ihre Relevanz nicht verloren hat. Heute auch im Kontext von Queer-Protesten vorzufinden, ist in der historischen Erstnennung zwar ein breites gewaltsames Verhält-

¹⁴¹¹ Hier sei an die Unterscheidung von dem Politischen und der Politik in Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* erinnert.

¹⁴¹² Riescher 2003.

nis benannt, welches aufgrund des Modus der Intervention jedoch eine „oberflächliche“ Verstrickung nahelegt. Auch wenn die Ursache in grundlegenderer Macht und Vulnerabilität verankert ist, und dies mit Sicherheit unzähligen Studentinnen klar war, zielt die Intervention nicht auf eine direkte Veränderung dieser zugrundeliegenden Momente. Im besten Falle deshalb, weil der:die Angesprochene den grundlegenden Machtverhältnissen aufgrund des Engagements im SDS gewahr ist. In der Ausdrucksgeste wird demgegenüber ein „ideologisch-habitueller“ Unterschied eingeklagt, welcher auf die Gewaltsamkeit konventioneller Rollenverteilung im Haushalt, auf die unbezahlte Reproduktionsarbeit und auf das Verbergen von Ansprüchen körperlicher Selbstbestimmung durch „Privatisierung“ hinweist, die auch vor den politisch Organisierten nicht haltmacht. Die Interventionen setzen an diesen Grenzmomenten an, an denen angenommenes politisches Selbstverständnis und persönlich-privates Handeln in ihrem Konflikt thematisch werden können. Es handelt sich als inner-aktivistische Intervention nicht um eine Gewaltsamkeit der gemeinsamen Ideologie, sondern um den Grad ihrer Etablierung.

Diese Gegenüberstellung der Suffragetten mit den Studentinnen des SDS ist zur Verdeutlichung der Integration idealisiert. Es ist damit ein Unterschied in der Erscheinungsweise aufgezeigt, welcher andere Modi der Bewältigung nahelegt. Das gemeinsame politische Engagement gegen partielle Gewalt parlamentarischer Vertretung konstituiert eine andere gemeinsame Welt als Interventionen im Ausgang von alltäglichen Diskriminierungserfahrungen. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus, doch teilen die Akteurinnen untereinander mehr Horizontalität und Habitus und damit mehr Gemeinschaftlichkeit als miteinander. Einige Proteste im Rahmen von Queer- und Flinta*-Rechten scheinen auf den ersten Blick ebenso partiell. Als Einklagen „bloßer“ Rechtsansprüche, wesentlich in der juridischen Ermöglichung körperlicher Selbstbestimmung abseits eines binären Geschlechtsverständnisses, darf jedoch hier das Mittel nicht mit dem Ort der Bewältigung verwechselt werden. Denn gerade der Institutions-übergreifende und grundlegende Charakter der Rechtsprechung verweist auf das Institutions-übergreifende und grundlegende gewaltsame Verhältnis, welches sich in dem Anspruch ausdrückt. In den Sprechchören zeigt sich schnell, welcher Grad der politischen Veränderung zum Vorbild dient, Parolen wie „Alerta, Alerta, Queer Feminista“, „Kein Gott, kein Staat, kein Patriarchat“, bis hin zur internationalen Solidarität lehnen sich an antifaschistischen, anarchistischen und sozialistisch-kommunistischen Bewegungen an. Es geht in der Form des Protestes nicht, oder zumindest nicht bloß, um Sichtbarkeit, wie es die eindrucklichen Störaktionen der Suffragetten antizipierten. Nicht die politische Repräsentation bestehender Rollen ist das Ziel, sondern eine grundlegende Neustrukturierung des Bezugsgewebes. Dies zeigt sich besonders gut an den Erprobungsräumen, dem Flinta*-Block auf Demonstrationen und Flinta* exklusive Veranstaltungen, insbesondere den Selbstverteidigungskursen,¹⁴¹³ aber auch auf Flinta*-exklusiven Partys bis hin zu

¹⁴¹³Selbstverteidigung, so mögen mir informierte Leser:innen vorwerfen, hat es beispielsweise als *Suffrajitsu* auch schon in frühen Frauenbewegungen gegeben, insbesondere den militaristischen Varianten der Suffragetten Großbritanniens. Nichtsdestotrotz scheint ein Unterschied zwischen der Vermittlung von Selbstverteidigung zum Schutz bei politischen Aktionen, wie im Falle der Suffragetten, und der Vermittlung

Tagungen und Kongressen. Das heterogene Auftreten in den Protestformen, in dem der:die Einzelne frei Ausdrücke und Umgangsformen initiiert, zeugt von einer Koordination, welche nicht die – durch ein statisches Bezugsgewebe determinierte – Form der Koordination in den Mittelpunkt rückt, sondern das Bewältigungsobjekt selbst. Was danach kommt, ist in seiner Offenheit ausschließlich davon bestimmt, was im Bestehenden nicht mehr sein soll! Die gleiche Unterscheidung der Grade an Integration lässt sich auch – weniger historisch sortiert – im Rahmen der Umweltausbeutung oder bei Anti-Rassistischen Bewegungen zeigen, aber auch innerhalb progressiv-wirtschaftsliberaler Proteste in Südamerika bis hin zu antisemitischen Verschwörungserzählungen, denen eine progressive Situiertheit gegen den Status Quo nicht selten tief eingeschrieben ist. Im direkten Vergleich scheinen die performativen Ausdrucks- und Umgangsformen und die darin beantworteten Bedrohungssituationen doch sehr divers und kaum in ihrer Performativität systematisch erfassbar. Möglich wird dies hingegen an den gesellschaftlichen Kontexten, die übergreifend gewaltsame Verhältnisse stabilisieren und als institutionalisierte Antwort auf progressive Ansprüche fungieren, exemplarisch in der Polizei und beim Militär. Im Falle von Demonstration wirken Polizist:innen performativ für restriktive Staatsgewalt oder gesellschaftliche Machtstrukturen und die damit einhergehenden Einschränkungen des bestehenden Handlungsraumes. Ein wenig abseits einer streng deskriptiven phänomenologischen Analyse, lässt sich hier von einer allgemeinen symbolischen Repräsentation der Repressivität sprechen. Doch auch hier zeigen sich deutliche Unterschiede „im Inneren“, da die Bereitschaft für eine Expression, die in einen direkten Konflikt münden kann, stark von den Folgen für die sozialen Akteur:innen abhängt. Die zu erwartenden Folgen werden nicht selten unter den Diskriminierten geteilt. Personen mit prekärem Aufenthaltsstatus erfahren Polizei in ihrer Bedrohlichkeit anders als etwa Lehrerkinder mit einer familienübergreifenden Rechtsschutzversicherung. Dies ist eine nicht unwesentliche Beobachtung, die uns vor einer allzu „äußerlichen“ Beschreibung von Vergemeinschaftung warnt.

Es besteht die Gefahr verdeckend-homogenisierender Systematisierung performativer Umstände, wenn die Sinninhalte, Überzeugungen, gesellschaftlichen Kontexte und die Historizität nicht mitaufgenommen werden. Und dies schließt Varianten der konservativen Positionierung mit ein. Doch dies soll nicht als Schwäche unserer Typisierung fehl-verstanden werden. Denn anders als im Religiösen, zielt im Politischen die Funktion für den Alltag auf einen vielseitigeren Kontext, welcher die Motive der Bewältigung nicht unberührt lässt. Politische Performativität, so haben wir zu zeigen versucht, hält den Bezug zum gewaltsamen Horizont des Miteinander immer offen. Da verwundert es wenig, dass die Formen der Bewältigungen stark davon abhängen, worin die Teilhabe der Gewalt responsiv begründet wird. Dies wird besonders daran deutlich, dass sich unterschiedliche Positionierungen in der „gleichen“ gemeinsamen Erfahrung konstituieren können. In der inhaltlichen Offenheit der Beschreibung performativer Aspekte werden Koalitionsbildung,

für alltägliche Bedrohungssituationen zu bestehen. Der Horizont gewaltsamer Verhältnisse unterscheidet sich deutlich, auch wenn die Fähigkeiten in beiden Beispielen sowohl alltäglich als auch explizit politisch Anwendung finden können.

innere Distanzierung und parallele affektive Sedimentierung abbildbar, die einem anerkennungstheoretischen oder diskursanalytischen Zugang verborgen bleiben würden.

Denn die Unterscheidung der konservativen und progressiven Response in der Erscheinungsweise meint gerade nicht, dass nicht innerhalb der gleichen gemeinsamen Erfahrungen progressive wie konservative Positionen vertreten werden können. Wir wollen kurz anschaulich machen, inwieweit Gruppen und selbst Individuen progressive und konservative Positionierungen responsiv vereinen können. Es stellt sich demnach die Frage nach der gegenseitigen Offenheit und Anschlussfähigkeit progressiver und konservativer Responses. Hier kommen auch die Aspekte zu Wort, welche im koordinierten Engagement selbst problematische Erfahrungen darstellen und erfolgreiche Vergemeinschaftung verhindern können.

Beginnen wir mit der progressiven Response und wie offen diese für Koordination mit konservativen Positionen ist. Der Grad der Integration des gewaltsamen Momentes im Bezugsgewebe entscheidet darüber, wie offen das progressive „Ergebnis“ gesetzt ist. Formen radikal-progressiver Positionierung, welche das gesamte Bezugsgewebe als gewaltvoll verstrickt erfahren, sind nur mit den konservativen Positionen vereinbar, welche das antizipierte Bezugsgewebe als verloren deklarieren. Paradigmatisch sind verlorene Naturzustände oder ideologisch-totalitaristische Bezugsgewebe in ihrer utopistischen Umgestaltung des gesamten Miteinander. In den unterschiedlichen konservativen „Besetzungen“ alternativer Bezugsgewebe dürfen keine Restbestände des gewaltsamen Verhältnisses verbleiben, welches in der progressiven Response zu bewältigen ist. Dieses Verhältnis ist umgekehrt proportional zu progressiv flachen und partiellen Positionierungen. Hier lässt sich die Überschneidung unter dem Sammelbegriff reformativer Positionen zusammenbringen. Denn bei flachen oder partiellen gewaltsamen Verhältnissen ist es durchaus schwierig, ein konservativ-invariantes Bezugsgewebe in grundlegender Abweichung mit diesen übereinzubringen. Die Bestände aus dem alten Bezugsgewebe, welche nicht als gewaltvoll erfahren werden, müssen sich auch innerhalb der konservativen Alternative wiederfinden. Nur die konservativen Positionen sind verträglich, welche sich am gewaltfreien Teil des Status quo orientieren und so die gewaltsamen Momente weg-reformieren lassen.

Umgekehrt öffnet sich die konservative Position progressiven Positionen dort, wo in der Überwindung keine oder verträgliche Bezugsalternativen eingeschrieben sind. Hier schließen wir explizit an unsere Einleitung zur progressiven Positionierung an, im konservativen Vorwurf der Alternativlosigkeit. Denn diese Situation des Vorwurfs setzt einen grundlegenden Dissens schon voraus. Faszinierenderweise ist in der Koalitionsbildung die Alternativlosigkeit, welche hier kritisiert wurde, ein Bonus. Umso offener der Aufruf zur Überwindung und umso unspezifischer das gewaltsame Verhältnis der progressiven Position, desto einfacher lässt sich eine mögliche Bewältigung im konservativ-unveränderlichen Bezugsgewebe identifizieren. Politische Gemeinschaften im Entstehungsprozess, welche ein besonders diffuses gewaltsames Moment ausweisen, zeichnen sich daher durch eine hohe Anschlussfähigkeit für unterschiedliche konservative Kontexte aus. Die Demonstrationen in Bezug zu den

pandemischen Maßnahmen gegen Covid-19 liefern hier ein paradigmatisches Beispiel. Je konkreter das gewaltsame Moment und je enger die mögliche Alternative in der progressiven Position umrissen ist, desto größer ist die Chance für einen Konflikt mit konservativ stabilisierten Bezugsgeweben.

Beide Richtungen des Anschlusses lassen sich in gemeinsamen Erfahrungen verhindern wie auch provozieren. Neben den offensichtlichen Möglichkeiten der Generalisierung wie in offenen Ausdrucksgesten eines „Nie wieder Krieg“ oder in unspezifischer Typisierung eines „die da Oben“ fallen hierbei die Motive ins Auge, welche progressive Überwindung und konservative Setzung in einen expliziten Bezug setzen. Die politischen Spielarten der „Mobilisierung der Massen“ lassen dies gut nachzeichnen. So können „allgemeine“ progressive Bewältigungen prekärer Verhältnisse, von der drohenden Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot bis zur nuklearen oder ökologischen Selbstauslöschung, mit affirmativen Verhaltensweisen besetzt werden, die ein statisches Bezugsgewebe repräsentieren. Wie schon in der Performativität von Großveranstaltungen totalitärer Regime sind hier affirmativ-emotionale Momente besonders reichhaltig, da sie einer problematischen Erfahrung keine andere entgegenstellen. So kann der progressiv zu überwindenden Unsicherheit der Lohnarbeit mit kulturell oder religiös tradierten Ausdrucksgesten, Nostalgie oder dem Verweis auf die Kernfamilie affirmative Aspekte zur Seite gestellt werden. Dies erlaubt es, abweichende Typen als gewaltsame Dritte auftreten zu lassen. Genauso gut kann der gleichen Unsicherheit mit Soli-Küchen, internationalen Trommelgruppen und Erfahrungsberichten von Sozialarbeiter:innen begegnet werden, welche im Ausgang der gleichen Unsicherheit gewaltsame Dritte ganz anderer Art erscheinen lassen. Das Pendel schwingt über den Mittelpunkt vernunftbezogener und emotionaler Intentionalität hin und her, welchen wir in der responsiven Skala in der Abbildung Politisches Widerfahrnis zwischen Pathos und Response markierten. Was progressiv als gewaltsame Denkordnung erscheint, ist konservativ in der Einstellung oder dem Gemüt gewaltsamer Akteur:innen begründet, die das vertraute Bezugsgewebe gefährden.

Nur im expliziten koordinierten Engagement lässt sich der Übergang von progressiver Widerständigkeit zu konservativer Vertrautheit nachvollziehen. Wenn die Koordination einmal affirmativ typisiert ist, ist die Konstitution eines expliziten gewaltsamen Dritten in der „Negation“ der affirmativen Typen naheliegend, wie den Migrant:innen oder islamistische Fanatiker:innen, Kapitalist:innen oder Superreiche. Doch auch umgekehrt lässt sich die Übertragung denken. So haben sich im Ausbruch der Französischen Revolution oder auf dem Tahrir-Platz in Kairo Akteur:innen mit unterschiedlichen konkreten und unkonkreten Vorstellungen zusammengefunden, wobei der Sturm auf die Bastille oder die dauerhafte Besetzung die progressive Bewältigung eines gemeinsam gewordenen gewaltsamen Moments im Bezugsgewebe ins Zentrum rückte. Diese Formen der Übertragung sind für sozial- und politikwissenschaftliche Untersuchungen von besonderem Interesse. Konkrete und beschreibbare Verhaltensweisen lassen die Veränderung des sinnkonstituierenden Responsoriums und damit der politischen Einstellung nachzeichnen. In unserer

philosophischen Herleitung bleiben diese jedoch verhältnismäßig hypothetisch. In der Komplexität der Situation geraten wir an die Grenzen unserer sozialphänomenologischen Skizze. Hermeneutische Untersuchungen oder empirische Erhebungen, welche diese expliziten Zusammenhänge der Koalition und Übertragung ins Auge fassen, scheinen für weitere Evidenz so unumgänglich wie auch reichhaltig.

Abschließend wollen wir beispielhaft noch einige universale Aspekte der Vergemeinschaftung einholen, die der Response zugeordnet werden können. Rhythmisierte Umgangsformen wie Klatschen, Singen, das Marschieren oder Tanzen unter Begleitung von Trommeln und auch Sprechakte im Modus eines Frage-Antwort-Verhältnisses finden sich in nahezu allen Erfahrungsräumen, in denen Vergemeinschaftung stattfindet. Vor der dezidiert politischen Funktion eines koordinierenden Engagements geht rhythmische Leitung über eine bloße Synchronisierung der Bewusstseinsströme, wie sie Alfred Schütz in *Gemeinsam Musizieren*¹⁴¹⁴ eindrücklich beschreibt, weit hinaus. Es sind performative Vollzüge der Pluralität einer progressiven Bewältigung oder eines konservativen Bezugsgewebes, welche in ihrem Erfolg das „verstehbare Einbringen“ repräsentieren. Sie stellen sowohl im Erprobungs- als auch Schutzraum eine gemeinsame Orientierung, die im Kontrast zum gewaltsamen Moment des Alltags stehen. Sie bestätigen in der Synchronisierung nicht nur den Inhalt, sondern bilden einen Orientierungspunkt für den Alltag. Die zentrale Rolle von Musik, die ritualisierten Umgangsformen und koordinierten Aktionen in Subkulturen – insbesondere die Rolle für die Radikalisierung innerhalb politischer Subkulturen – macht dies augenscheinlich. Auch wenn die Umgangsformen auf den Konzerten durchaus brachial und gewaltsam anmuten können, handelt es sich um untereinander abgestimmtes und koordiniertes expressives Verhalten „kontrollierten Ausbrechens“, welches das Verhältnis zur Widerständigkeit im Alltag repräsentiert. Es sind besonders einprägsame Erfahrungen, die sich durch gegenseitige Sichtbarkeit, der freien Einstimmung und Selbstdisziplinierung im (auto-)aggressiven Verhalten und dem Singen/Schreien in einer Stimme auszeichnen. Der individuelle Ausbruch wiederholt sich hundertfach unter den Mitmenschen, wodurch das repräsentierte Verhältnis eine Regelmäßigkeit erfährt und sich bewährt.

In Anlehnung an die Homogenität, welche schon im Kontext totalitärer Regime zu Wort kam, spielt die gegenseitige Erkennbarkeit eine weitere universale Rolle für politisch Gemeinschaftlichkeit. Dabei geht es explizit um Erkennbarkeit aufgrund von expressiven Verhalten, wie sich im Tragen von Zeichen oder dem Wehen von Flaggen, in Kleidungsstilen, in Umgangsformen und der Wortwahl, bis hin zur spezifischen Expression und sogar dem Ausbleiben von Affekten nachzeichnen lässt. Neben der offensichtlichen Rolle eines Anzeichens für erfolgreiche Vergemeinschaftung wird darin die Gegenseitigkeit des koordinierten Engagements abgesichert. Hier sind die Prozesse der Sedimentierung maßgeblich, welche Schütz im Rahmen der Typenbildung beschreibt. Ist die Erwerbsituation, in der sich ein Typus ausbildet, von einer bestimmten Motivationsrelevanz bestimmt, so wirkt sich das auf den Typus selbst aus.¹⁴¹⁵ Der Sinn der Postbotin oder der Mechanikerin hängt

¹⁴¹⁴Schütz 1972d.

¹⁴¹⁵Schütz und Luckmann 2017, S. 314.

maßgeblich von der Motivation ab, mit der wir dieser begegnen, er orientiert sich an unseren Bedürfnissen und den Grenzen der Interaktion. Das Gleiche trifft auch für die Mitmenschen auf Versammlungen und Zusammenkünften zu, mit denen wir typisierend vertrauter werden, da sich dieses und nicht jenes Verhältnis im Verhalten bewährt.

Die Auslegungsvorgänge erfolgen also (...) im „gleichzeitigen“ und wechselseitigen Bezug zwischen thematischen Abgehobenheiten und den für die Bewältigung der Situation relevanten, im Wissensvorrat in früheren Erfahrungen abgelagerten Bestimmungsmöglichkeiten. *Schütz und Luckmann 2017, S. 315*

Thema der Zusammenkunft, Motiv der Teilnahme und Modus der Bewältigung, welcher auf bestehende Umgangsformen aufbaut, sind maßgeblich für die Inhalte, die sich bei Akteur:innen zu den Mitmenschen sedimentieren. Vor der Bewältigung zukünftiger Erfahrungen sedimentieren sich die „wiederholbaren Aspekte der Erfahrung und des Handelns“, womit der Unsicherheit sozialer Situationen aufgrund des *Chancencharakters* zukünftiger Bewältigung begegnet wird.¹⁴¹⁶ Die erfolgreiche Koordination im Ausdrucksgeschehen innerhalb von politischen Zusammenkünften sedimentiert sich inklusive all der Aspekte, welche sich unter den Anwesenden wiederholen.

Hier lässt sich aufgrund des Hinweises eines bestehenden Wissensvorrates direkt mit einem weiteren universalen Aspekt des politischen Responsoriums anschließen. Es können auf der politischen Versammlung Formen von Erfahrung thematisiert werden, welche die Akteur:innen im Alltag hatten und die in dem Moment vielleicht als verletzend oder gewaltsam, aber nicht als bewältigbar erfahren wurden. Hier bieten Versammlungen mehr als nur ein reflexives Interpretationsangebot. Allein durch die geteilte und geleitete Reaktion, die gemeinsame Aufmerksamkeit und die jeweiligen Ausdrucksgesten der Mitmenschen erscheint die Gewalt aufgrund der Response in ihrer pathischen Teilhabe. Es decken sich Erfahrungsweise und Funktion der politischen Sinnprovinz deutlich. Negative Erfahrungen erhöhter Widerständigkeit liegen hier als Beispiel nahe, etwa bei der Teilhabe von Diskriminierung. Aber auch Verweise auf niedrigere Widerständigkeit wie die Vertrautheit der Familie oder die Selbstverständlichkeit kultureller Praktiken werden wirksam, wenn sie in gemeinsamen Erfahrungen als geteilte Widerständigkeit thematisch gemacht werden. Diese niedrigere Widerständigkeit kann im affirmativen Verweis geschehen, oder den Horizont der gewaltsamen Gefährdung stellen. Und sie ist, in deutlicher Abweichung von Schütz Interesse am Wissensvorrat, maßgeblich affektiv wirksam. Die gesellschaftspolitische Rolle der *stickiness* von Emotionen, wie sie Sara Ahmed so ausführlich wie einsichtig darlegt, lässt uns einen Bogen von unserer hier veranschlagten sozialphänomenologischen Deskription „hoch“ zur *critical phenomenology* spannen.¹⁴¹⁷

Abschließend stehen alle responsiven Eigenheiten und Gemeinsamkeiten in einem Verhältnis zu den Akteur:innen, die die performativen Momente nicht teilen, unabhängig davon,

¹⁴¹⁶Schütz und Luckmann 2017, S. 328.

¹⁴¹⁷Ahmed 2014.

ob sie anwesend oder abwesend sind. Diese „Oppositionierung“ von Zeitgenoss:innen lässt sich durch das gesamte Spektrum der Response nachzeichnen. Sie ist maßgeblich von der Infrastruktur der Grenzen und Übergänge der Versammlung abhängig.¹⁴¹⁸ Offensichtlich wird dies in der symbolischen Substitution der Polizei und den stabilisierten konservativen Bezugsgeweben, doch auch auch in jeder progressiven Bewältigung sind Zeitgenoss:innen in ihrer Abwesenheit mit-anwesend. Spannend ist, dass in der „responsiven“ Typisierung innerhalb der Versammlung die Zeitgenossen miterfasst werden können, exemplarisch am „*we are the people*“ oder dessen exkludierenden Kehrseite in Pegidas anti-islamischen „Wir sind das Volk“. Wir geben Judith Butler hier recht, dass solche performativen Praktiken der Selbstsetzung in Bezug auf die Übernahme der Nichtanwesenden immer ein Wagnis bleiben.¹⁴¹⁹ Doch auf der Ebene der Erfahrungsweise wird hier die Versammlung über die Anwesenden hinaus auf die Typisierung, die in jedem Wir mit anwesend ist, neu eingegrenzt. Es bleibt im „Wir sind ...“ zwar „unausgesprochen“, jedoch reichen die jeweiligen Gemeinsamkeiten der Mitmenschen aus, um den Inhalt des Wir zu kommunizieren. Dies geschieht auch dann, wenn nicht explizit Bezug auf andere Gruppen genommen wird. Solidaritätsbekundungen über die Anwesenden hinaus stellen hier eine wichtige Schutzmauer gegen allzu schnell geschene Typisierungen, von der Internationalität der Teilhabe über den expliziten Einbezug unterrepräsentierter Gruppen. Unabhängig davon, ob der Ruf außerhalb der Versammlung wahrgenommen wird, zeugt dies von einem Anspruch an Ausbreitung des konservativ-unveränderlichen Bezugsgewebes wie auch der progressiven Bewältigung der gewaltsamen Verhältnisse. Es geht hier gerade nicht um die Sichtbarkeit oder solidarische Mitanwesenheit, sondern um die Grenzen der Konstitution einer gemeinsamen Welt, welche durch das Wir demarkiert werden. Auch regionale Motive wie der Widerstand gegen Windräder, Flüchtlingsheime oder Agrardieselpreise stehen in dem:der substituierten Dritten für ein gewaltsames Verhältnis, welches über das Motiv hinausgeht und Anschluss an andere Verhältnisse zulässt, die die Substituierung in dem:der Dritten oder im Verhältnis teilen.

Es ließen sich hier gerade unter Rückgriff auf unsere Untersuchung der Sinnprovinz des Religiösen weitere responsiv-universale Aspekte abbilden und eingliedern. Wir haben uns auf die Aspekte performativer Vergemeinschaftung konzentriert, welche im Politischen eine eigene Logik entwickeln. Doch mit der Vorarbeit zur Freiheit und Sichtbarkeit im Vollzug der Pluralität, der Widerständigkeit in affektiver Nähe und Ferne, der Gewalt als Gründungsmoment sowie dem koordinierten Engagement als Funktion der Sinnprovinz sind weiterführenden Analysen ein produktiver Rahmen gegeben. Auch könnten Erkenntnisse und Besonderheiten aus empirischer Forschungsarbeit darunter strukturiert werden, ohne jedoch ebenso die Möglichkeit offenzulassen, dass die Maßstäblichkeit, der Sinnhorizont und der Sinn des Politischen nicht selbst durch diese angepasst und adaptiert werden können.

Der Ausgangspunkt unserer Analyse der politischen Response bestand in der Veränder-

¹⁴¹⁸Vgl. Harfensteller 2023.

¹⁴¹⁹Butler 2018, S. 3 ff.

barkeit, welche sich aus unserem Verhalten-Können heraus informierte. Es muss sich zur pathisch-gewaltsamen Bewegung in der geteilten Welt verhalten werden, in der sowohl die sozialen Akteur:innen erscheinen als auch der Status Quo deren Verhältnisse. Diese sind in etablierten Verhaltensweisen und Hierarchien repräsentiert sowie verkörpert, in der Wissens- und Arbeitsverteilung, in der Bewegungs- und Denkfreiheit und vielem mehr. Wie im Erkenntnisstil festgehalten, ist die eigene Position im Verhältnis zu anderen vorläufig gesetzt, aber veränderbar. In der Teilhabe am Bezugsgewebe kann sich sowohl zu den subjektiven Aspekten im Zusammenhang mit der Position verhalten werden als auch zu den Verhältnissen, welche die subjektiven Aspekte verhandelt. Die exkludierend-konservative Response setzt damit das Bezugsgewebe als statisch, die subjektiven Aspekte erscheinen hiervor veränderbar, entweder in der Veränderung der typisierten Werte und Verhaltensweisen oder in der Exklusion der typischen Akteur:innen, welche einen unverhältnismäßigen Bezug im statischen Gewebe aufweisen. Der Modus der Exklusion ist hier nicht nur Anhaltspunkt für die Erfahrungsweise, welche in der konservativen Response maßgeblich ist. Aufgrund des expliziten Inhalts des Bezugsgewebes, egal ob es den Status Quo umschreibt oder in ferner Antizipation gesetzt ist, erscheinen die Voraussetzungen der „konservativen Inklusion“ selbstverständlich. Nur die Dinge und Menschen erscheinen als problematisch, welche den gesetzten Bezügen und Verhältnissen nicht entsprechen oder diese gefährden, woraus sich die Exklusion aus dem Bezugsgewebe ergibt. Die inkludierend-progressive Response antwortet ebenso auf die pathisch-widerständige Bewegungen, jedoch erscheinen spezifische subjektive Aspekte, vor denen sich gewaltsame Bewegung in ihrer Teilhabe abzeichnet, als erhaltenswert und normativ unveränderlich. Daraus ergibt sich eine Veränderlichkeit der Bezüge und Verhältnisse selbst, in denen sich die gewaltsame Bewegung im Bezugsgewebe ausdrückt. Der gewaltsame Dritte erscheint hier immer nur als Resultat und Symptom des „eigentlich“ gewaltsamen Verhältnisses. Die Zuordnung zu einer Inklusion als Anhaltspunkt erklärt sich aus der erfahrenen Unverhältnismäßigkeit des Miteinander, das auf seinen Einbezug hin zu verändern ist. So streben auch diskriminierende progressive Positionen ein Inklusionsverhältnis im Sinne eines „Mehr“ an, indem sich *verstehbarer* ins Bezugsgewebe eingebracht werden kann, auch wenn den Konditionen des Einbringens selbst Diskriminierungsverhältnisse zugrunde liegen.

An den gewählten Beispielen und Beschreibungen haben wir zu verdeutlichen versucht, dass der Ort dessen, was als veränderbar und bewältigbar erscheint, nicht schon vor der gemeinsamen Erfahrung besetzt ist, sondern sich erst im gemeinsamen Verhalten ausdrückt. Dies schließt explizit die Einflussnahme und das politische *framing* mit ein, greift jedoch schon deutlich früher. In den Beschreibungen emergenter Gruppen und Gemeinschaften, von den historischen Spielarten der feministischen Bewegung bis zu den Übergängen zwischen progressiven und konservativem Selbstverständnis unterschiedlichster Ideologien wurde deutlich, dass performativ-habituelle und reflexive Aspekte sich gegenseitig informieren. Was uns passiert, was uns angeht und bewegt, was uns pathisch beunruhigt und den Appell gemeinsamer Bewältigung mit sich bringt, drückt sich nicht rein affektiv aus,

sondern konstituiert sich in unserem koordinierten Antwortverhalten. Reflexiv ist uns das zugänglich, was sich in etablierten Denkordnungen befindet. Politisch-performative Vergemeinschaftung beschreibt demgegenüber Prozesse, in denen sich diese Denkordnungen in gemeinsamer Bewältigung und Bewährung etablieren. Die besondere Rolle der Geschichte und Erzählung, der begrifflichen Repräsentation und der gemeinsamen Narrative erklärt sich *auch* – wenn auch nicht ausschließlich – aus dem Konstitutionsprozess koordinierten Engagements, den wir umrissen haben. So ist auch Hannah Arendt im Anschluss an ihrer Bestimmung des Bezugsgewebes die *in ihm dargestellten Geschichten* nachgegangen.¹⁴²⁰ Für Sara Ahmed sind die Narrative der Ausgangspunkt ihrer Untersuchung und wichtigstes Arbeitsmaterial ihrer phänomenologisch-hermeneutischen Analyse. Und auch Judith Butlers performativen Akte kulminieren in der Inszenierung und Wiederholung soziokultureller Kategorien, die immer diskursive und fast immer sprachliche Macht entwickeln. Wir folgen dem Argumentationsverlauf dieser politischen Philosophinnen und wollen abschließend das Verhältnis performativ-politischer Vergemeinschaftung zum gemeinsamen politischen Narrativ als Form der symbolischen Integration nachzeichnen.

4.4 Was bleibt, sind die Geschichten: Narrative Bewährung in politisch-performativer Vergemeinschaftung

Abschließend wollen wir reichlich spät ein Versprechen einlösen, welches wir innerhalb des Kapitels *Pluralität als politischer Sinn und methodischer Ausgangspunkt* zu Arendt gegeben hatten, und zwar indem wir auf die Rolle gemeinsamer Geschichten und der Narrativität eingehen. Damit nicht genug, lässt sich mit der Frage nach der „Erzählbarkeit“ von Gemeinschaft an unserem zweiten wesentlichen Bezug zu Arendt anknüpfen, dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten. Als abschließendes Kapitel stellt sich zudem die Aufgabe, einige Kernthesen und Zusammenhänge dieses dritten Teils der Arbeit auszuweisen und uns an einer Kurzgeschichte – oder besser einer arg verkürzten Nacherzählung – unserer Theorie politisch-performativer Vergemeinschaftung zu versuchen.

Begonnen hatten wir unsere Untersuchung mit einem thematischen und wissenschaftstheoretischen Frühjahrsputz, der die Eigenständigkeit des Politischen gegenüber der Politik verteidigte. Wesentlich an der Eigenständigkeit war der Bezug zum Alltag. Die Genese aus und die Abhängigkeit von politischen Erfahrungen können nicht, so unsere These, ausschließlich von der institutionalisierten Politik her gedacht werden, sondern müssen sich von der sinnbegründenden alltäglichen Lebenswelt verstehen. Diese kann zwar durch Staatsführung und Institutionalisierung bestimmt sein, sie muss es aber nicht. Auf der anderen Seite haben wir uns gegen eine komplette Durchdringung von Alltag und dem

¹⁴²⁰ So lautet der volle Titel des Kapitels §25 in *Vita activa: Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten*.

Politischen ausgesprochen, indem wir die politische Forderung „Das Private ist Politisch!“ als Unterscheidung der Einstellung und nicht des Seins charakterisiert haben. So ist dem Politischen eingeschrieben, dass es sich aus dem Nicht-mehr-Privat-bleiben-Könnenden des Alltags entbirgt. An dieser doppelten in Bezug setzenden Abgrenzung des Politischen vom Alltag und der Politik setzt auch unsere Einbindung der Narrativität an.

Denn allzu schnell laufen wir mit der Frage nach „politischer Narrative“ Gefahr, die Abhängigkeit zur Politik wiederherzustellen und damit die Begründung aus der alltäglichen Lebenswelt zu verbergen. So bestimmt beispielsweise Roger M. Smith ein wesentliches Charakteristikum vergemeinschaftender politischer Narrative darin, dass Narrative durch eingeschränkte, asymmetrische Interaktionen zwischen tatsächlichen und potenziellen Führer:innen politischer Gemeinschaften und den potenziellen Mitglieder bestehen und vermitteln.¹⁴²¹ Dem liegt eine inhärente Logik der Politik als Problem der Führung und Repräsentation von Menschen zugrunde, welche auch nicht dadurch aufgelöst wird, dass beide Parteien in ihrem Verhältnis zueinander und über das Narrativ in gegenseitiger Abhängigkeit stehen und so auf den Alltag Bezug nehmen. Wenn wir unserer Einsicht aus dem Kapitel *Grenzbestimmungen des Politischen* gerecht werden wollen, bedarf es einer Begründung politischer Narrative aus dem *Faktum der Pluralität*.

Die Minimalaussage des *Faktums der Pluralität* ist, dass Menschen im Nebeneinander die Welt bevölkern.¹⁴²² Und die Überschneidungen der Motive, Entwürfe und Pläne, welche wir später im Begriff des *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten* konkretisieren, ist der Ausgangspunkt für jede mögliche Geschichte. So unterscheidet Arendt weiter zwischen den nur ausgedachten Geschichten, denen das Vermögen des Herstellens zugrunde liegt, und den „geschehenen“ Geschichten, welche sich im Handeln begründen.¹⁴²³ Auch wenn diese Unterscheidung nur schwer aus den fertigen Geschichten hergeleitet werden kann, ist sie für die Frage nach der Narrativität der Gemeinschaft – besonders gegen die Einflussnahme durch Politik – wesentlich. Solange Geschichten als patriotische, utopistische oder propagandistische Produkte verstanden werden, bleiben sie für unseren Anschluss an eine performative Vergemeinschaftung unbrauchbar. Vielmehr sollten sie als erzählbare Ergebnisse des gemeinsamen Handelns, Sprechens und Urteilens verstanden werden — als Verhältnisse also, die zur Geschichte gerinnen.

Sie handeln von keinen Sachen oder Gegenständen, und der „Held“, um den die Geschichte sich bildet und von dem sie berichtet, ist uns schließlich vertrauter, als es die Verfasser der berühmtesten und geschichtlich wirksamsten Werke je werden können, wenn wir nichts von ihnen kennen, als das Werk ihrer Hände. (...) Jemand hat sie begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie ersonnen.

Arendt 2011, S. 175

¹⁴²¹Smith 2003, S. 34.

¹⁴²²Arendt 2011, S. 14 f.

¹⁴²³Ebd., S. 178.

Sowohl die gelebte als auch die erfundene Geschichte lässt sich aus dem verstehbaren Einbringen ins Bezugsgewebe verstehen, jedoch in sehr unterschiedlicher Weise. Für funktionale oder ideologische Narrative der Politik ist das Spinnen und Weitertragen der Geschichte zwischen Mitglieder und möglichen Führer:innen selbst der verstehbare Handlungsakt; es handelt sich genau genommen um ein Verhalten innerhalb der Sinnprovinz der Politik. Für die gelebte Geschichte bedarf es hingegen jenes, was wir mithilfe von Sophie Loidolt bei Arendt als den *Vollzug der Pluralität* herausgearbeitet haben, von dem ausgehend sich unser Entwurf der Sinnprovinz des Politischen begründet. Es bedarf der – pathischen – *Sichtbarkeit* und des – responsiven – *Auftretens in Einzigartigkeit*. Die abwertende Metapher der politischen Bühne erfährt durch Arendt eine performative Aufwertung, die auch aktivistisches und subversives politisches Handeln fassen kann.¹⁴²⁴ Hier lässt sich auch die Verbindung zu hergestellten Geschichten aufzeigen, welche keinen unbeträchtlichen Einfluss auf das Politische ausüben. Erst wenn die eigene gelebte Geschichte sich in den gemachten Geschichten wiederfindet, durch diese Anhaltspunkte Form und Inhalt erhält und sich so in das Handeln einfügt und es formt, erst dann treten wir aus den Narrativen der Politik in das Politische der Narrative ein.

Hier zeigt sich eines der größten Probleme im vermeintlich wissenschaftlichen Umgang mit politischen Narrativen, da auch die Wissenschaft die Domäne der Politik nicht verlässt. So wird aus gesellschaftlicher Beobachtung ein vermeintlicher Sachverhalt herausgestellt, etwa der, dass der Islam besonders gewaltsam sei, Demokratie die einzig gerechte Form der gesellschaftlichen Partizipation oder Chinas Einheitspartei sei nur an Selbsterhalt interessiert. Von diesen tendenziösen Einschätzungen ausgehend, werden sich die Narrative der jeweiligen Gruppen und Gemeinschaften angeschaut, meist in vorgespielter Stringenz wissenschaftlicher Evaluation, mithilfe von zufällig vertrauten Vergleichsgruppen. Und nach mehr oder minder angepasster Gruppen, Textausschnitten und „Tokens“ der Analyse kann die Annahme bestätigt werden. Die Rolle oder die Funktion der politischen Narrative für die sozialen Akteur:innen und ihr Handeln ist nicht Ausgangspunkt der Untersuchung, sie wird weder beschrieben noch analysiert, sondern unterstellt. Sie ist das Ende der Untersuchung und vermeintliche Erklärung dafür, warum die sozialen Akteur:innen so gewaltsam oder

¹⁴²⁴ Dabei bleibt es für Arendt nicht bei einer Analogie, das Theaterschauspiel stellt selbst die politische Kunst *par excellence* dar, siehe Arendt 2011, S. 179 f.: „Die Bühne des Theaters ahmt in der Tat die Bühne der Welt nach, und die Schauspielkunst ist die Kunst ‚handelnder Personen‘. (...) während die ungreifbare Identität der die Handlung darstellenden Personen nur durch ein Nachahmen des wirklichen Handelns vorgeführt werden kann, da sie gerade sich aller Verallgemeinerung und demzufolge auch aller Verdinglichung und Transfigurierung in ein anderes Medium entzieht. So ist das Theater denn in der Tat die politische Kunst *par excellence*; nur auf ihm, im lebendigen Verlauf der Vorführung, kann die politische Sphäre menschlichen Lebens überhaupt soweit transfiguriert werden, daß sie sich der Kunst eignet. Zugleich ist das Schauspiel die einzige Kunstgattung, deren alleinigen Gegenstand der Mensch in seinem Bezug zur Mitwelt bildet.“

friedlich, so autoritär oder partizipativ oder so imperialistisch oder isoliert leben. Deren Vollzug der politischen Pluralität, wie auch immer er methodisch eingefasst werden kann, bleibt in der Betrachtung vollends außen vor.

Doch der Vollzug der Pluralität geht über die Momente der Einzigartigkeit und der Sichtbarkeit hinaus, die wir mit Arendt festgehalten haben. Denn aufgrund des Vermögens der politischen Spontanität,¹⁴²⁵ in der wir durch andere und uns selbst immer wieder neu überrascht werden können, bedarf es einer steten Aktualisierung gemeinsamer Mitanwesenheit. In dieser werden neue Umgangsformen geschaffen, welche mithilfe der Erzählbarkeit des koordinierten Engagements „aufbewahrt“ und später wieder aufgenommen werden können. Als narrative Spielart ließe sich bei Geschichten von einer besonderen *Chronologie koordinierter Bewältigung* sprechen, die sich in Symbolen, in Begrüßungsformen und -formeln wie auch in der Wiederholung in Sprechchören schon ankündigt, und sich als Narrativ unterschiedlich vergegenständlicht:

Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden. *Arendt 2011, S. 174*

Nun handeln politische Narrative selten von Umgangsformen im Sinne einer Gebrauchsanleitung für das Miteinander. Es sind Geschichten von Held:innen, von einzelnen Personen über Gruppen bis hin zu Nationen und Göttinnen, die deren Handeln in Bezug zu einer Welt setzen, die auch der:die politische Akteur:in bewohnt. Wobei die Protagonist:innen nicht nur, und nicht einmal notwendigerweise, heldenhaft handeln müssen, sondern ebenso in ihrem Dulden und Erleiden auftreten und darin ihr Engagement ausdrücken können.¹⁴²⁶ Damit diese Geschichten mit sozialen Akteur:innen resonieren, braucht es ein Moment der Überschneidung mit deren Leben, welches wir in der *gefühlten Widerständigkeit* des Handelns wie auch des Leidens ausfindig machen können.

Im Kapitel *Gefühlte Widerständigkeit* haben wir mit Sara Ahmed aus politischen Erzählungen genau diese Widerständigkeit herauszuarbeiten versucht. Für Ahmed ist die

¹⁴²⁵Die mit der Spontanität einhergehende Unvorhersehbarkeit von Handlungen hat für Arendt auch Folgen für die Möglichkeiten, wie sich Geschichten auf die Situation beziehen können. So drückt sich in der Erzählung immer nur ein vergangenes und abgeschlossenes *Was-einer-ist* aus, siehe Arendt 2011, S. 172: „Daß das Wer[-einer-ist] sich in solch vieldeutiger und unnennbarer Ungewißheit zeigt, bedingt die Ungewißheit nicht nur aller Politik, sondern aller Angelegenheiten, die sich direkt im Miteinander der Menschen vollziehen, jenseits des vermittelnden, stabilisierenden und objektivierenden Mediums einer Dingwelt.“

¹⁴²⁶Zur Gegenüberstellung von Handeln und Erleiden bei Arendt siehe ebd., S. 182: „Handeln und Dulden gehören zusammen, das Dulden ist die Kehrseite des Handelns; die Geschichte, die von einem Handeln in Bewegung gebracht wird, ist immer eine Geschichte der Taten und Leiden derer, die von ihr affiziert werden.“

intersubjektive und gesellschaftliche Rolle von Emotionen besonders wichtig, welche sich in den Geschichten ausdrücken und in Erzählungen zirkulieren. Dabei legt sie besondere Aufmerksamkeit auf das leibliche Vermögen und darauf, wie der Körper und seine Oberfläche sich konstituieren:

The very words we then use to tell the story of our pain also work to reshape our bodies, creating new impressions. The slide between sensations of pain and other kinds of „negative feeling states“ is bound up with the work that pain is doing in creating the very surfaces of bodies. *Ahmed 2014, S. 25*

So führt sie Geschichten zur Rechtfertigung rassistischer Diskriminierung an wie auch „Gegengeschichten“, die es erlauben, den Grund erlebter Unterdrückung nicht mehr zu internalisieren, sondern in der rassistisch durchwobenen Gesellschaft auszumachen. Indem Ahmed Emotionen aus dem nur „Innerpsychischen“ befreit – ohne jedoch den normativen Anspruch von Erzählungen für die einzelnen Akteur:innen aufzugeben –, bleiben die Narrative in ihrer *gesellschaftlichen* Wirkung häufig moralisch ambivalent. Der stolze Widerstand gegen den Terror verkehrt sich allzu schnell in offene Islamfeindlichkeit, die Liebe zur Familie zum antischwarzen Fremdenhass. Diese moralische Ambivalenz hat sie immer im Blick, wenn sie ihr Konzept einer Emotionsökonomie entwirft, welches unter anderem die gesellschaftliche Zirkulation und Wirkung von Schmerz, Hass, Angst, Ekel und Scham beschreibt. Dabei handelt es sich nicht notwendig um Geschichten, in denen Hass selbst Thema wird, sondern um Geschichten, die in den Akteur:innen Hass auslösen.¹⁴²⁷ Geschichten werden mit Ahmed nicht auf ihren hermeneutisch zugänglichen Inhalt reduziert, sondern fungieren als „Medium“ von Emotionen und deren Überschneidungen. Metaphern, Analogien und Bildsprache in ihrer Emotionalität sind für Ahmed wesentlich, wie sie am Beispiel des vermeintlichen „Einbruchsdiebstahls“ durch Flüchtlinge zeigt:

Such a defensive narrative is not explicitly articulated, but rather works through the „movement“ between figures. The circulation does its work: it produces a differentiation between „us“ and „them“, whereby „they“ are constituted as the cause of „our“ feeling of hate. *ebd., S. 48*

Die in der Bildsprache sich überschreibenden und überlagernden Emotionen ziehen affektive Grenzen zwischen „Uns“ und „Denen“, indem sie auf unterschiedliche Menschen unterschiedlich wirken.

In diesen Gefühlen und Emotionen haben wir im Verlauf unserer Argumentation Aspekte erfahrener Widerständigkeit nachverfolgt, welche auch die Entstehung, die Aufnahme und die Verbreitung der Geschichten und Erzählungen informiert. Was Akteur:innen im eigenen Leben in bedrohlicher Nähe, Ferne und im Vorbeiziehen erfahren, was sich in die Körper und Oberflächen einprägt und das Selbstbild formt und rearrangiert, was

¹⁴²⁷ Ahmed 2014, S. 42.

mit dem Vertrauten bricht und das Miteinander selbst gefährdet, all das findet in den politischen Geschichten eine Repräsentation. Die erzählte Teilhabe an Widerständen kann diese emotional besetzen, woraus sich ein politischer Antrieb verstehen lässt:

My anger at this story, at the possibility of this story, does not find an object; it cannot be contained by an external object. In not having a „them“ to blame in the story, my anger seeps outwards, towards all that makes the story possible. (...) We can't feel her pain, her ache; and yet, we are moved by the story.

Ahmed 2014, S. 38

Auch hier zeigt sich die Bewegung als pathischer Aspekt und Appell. Sie bezeugen die gemeinsame Teilhabe an der Widerständigkeit und wie sie manche Akteur:innen einschränkt und andere ausgreifen lässt, wie Körper schrumpfen und sich ausbreiten, wie sie sich an und gegen etwas Gemeinsames ausrichten. Im Erzählen, Aufnehmen und Weitertragen der Widerständigkeit wird die Mit- und Umwelt – als Zwischenraum menschlichen Handelns – zu etwas Gemeinsamen *und* etwas Problematischen, das einer gemeinsamen Bewältigung bedarf:

The pain of such women is not evoked or sentimentalised as the true burden of community, but moves the story on, as a sign of the persistence of a connection, a thread between others, in the face of separation.

ebd., S. 39

Das Gemeinsame, das aus den Fäden zwischen uns gewoben ist und das hier aufzureißen droht, haben wir in der Formulierung des *Risses im Bezugsgewebe* gefasst, welche im darauffolgenden Kapitel das politisch-gewaltsame Moment näher bestimmen lässt. Hier findet sich zudem die besondere Rolle einer Bewältigungs-Chronologie in Geschichten: Ahmed macht die Rolle der Vergemeinschaftung explizit, da sich mit der Erzählbarkeit eben diese Bande zwischen uns knüpfen, welche aufzureißen drohen. In der Geschichte sind vielschichtige Zusammenhänge, Funktionen und Verhaltensweisen repräsentiert und reproduziert, wie die aktive Anteilnahme des Zuhörens, die Zeugenschaft, aber auch die gemeinsame Verantwortung im Verhältnis zum Inhalt, wie sie sich beispielsweise in der kollektiven Scham gegenüber der National- oder Familiengeschichte ausdrückt.¹⁴²⁸ Und auch hier weist uns Ahmed auf die Ambivalenz hin, da die Geschichten allzu schnell nur noch von der Scham handeln und damit die Verletzungen und die Gewalt verdecken können, die ja Grade der Grund der Scham darstellen.¹⁴²⁹

Die Ambivalenz politischer Narrative und Geschichten zeigt, dass ihre Wirkung über die Personen hinausgeht, von denen sie handeln oder für die sie weitergegeben werden. Besonders Geschichten, die die Bewältigung von Widerständen motivieren, münden in facettenreiche Selbst- und Fremdkonstitution. So lässt die vermeintliche Bedrohlichkeit anderer die eigenen vertrauten Werte und Schutzräume still mitsprechen, oder Vorstellung

¹⁴²⁸ Ahmed 2014, S. 200.

¹⁴²⁹ Ebd., S. 197.

und Werten, welche gepriesen werden, implizieren die Gefahr durch abweichendes Verhalten. Die Wichtigkeit von diesem oder jenem vermitteln nicht nur antagonistische Positionen, auch Indifferenz diesen gegenüber wird moralisch aufgeladen. So werden beispielsweise Geschichten der Krise und der Sicherheit genutzt, um tradierte und vertraute Formen des Miteinander im Modus der „Rückkehr zu diesen“ erscheinen zu lassen, der sich gerade nicht von selbst vollbringt.¹⁴³⁰ Doch auch explizite Zuschreibungen und Gegenüberstellungen lassen sich in Geschichten und der emotionalen Überlagerung mittels der Bildsprache finden. Sie drücken vermeintlich typische Verhaltensweisen und Charakterzüge aus und nehmen so Einfluss auf das, was wir mit Alfred Schütz als Typisierung festgehalten haben: „Within the narrative, hate cannot be found in one figure, but works to create the outline of different figures or objects of hate, a creation that crucially aligns the figures together, and constitutes them as a ‚common threat‘.“¹⁴³¹ So wird es beispielsweise möglich, durch Narrative einer Fortpflanzung als „Reproduktion von Leben, Kultur und Werten“ Übergänge zwischen fremdenfeindlichen und homophoben Denkkordnungen zu etablieren und als gemeinsamen Feindtypus zu etablieren.¹⁴³² All diese ambivalenten Erzählungen lassen erfahrene Widerständigkeit vor dem Horizont des Vertrauten und Schützenswerten erscheinen, vor einem genuinen „Ich kann“, welches durch einen vermeintlichen Dritten bedroht ist.

Dieser *gewaltsame Dritte*¹⁴³³ ist innerhalb von Geschichten häufig explizit genannt. Damit haben wir als ein *Ergebnis* narrativer Bewältigung jedoch unseren Begründungsversuch politischer Gemeinschaften übersprungen, an dem wir uns im Kapitel *Gewalt als Gründungsmoment des Politischen* versuchten. Hierin kulminiert die bisherige Vorarbeit unter der dazukommenden Zuhilfenahme phänomenologischer Gewaltforschung, welche nicht den – erzählerisch vorgefassten – gewaltsamen Dritten zum Ausgangspunkt nimmt, sondern das –Ich kann, das sich aufgrund erfahrener Widerständigkeit in die Oberfläche und den Leib einschreibt.

Da wir den gewaltsamen Dritten in Narrativen und Geschichten nicht schon voraussetzen wollen, sind wir mit Edmund Husserl und Alfred Schütz im Gepäck auf die Lebenswelt als unbefragten Horizont einer jeden Erzählung zurückgeworfen. Dies zeigte sich in Form des gesellschaftlichen Miteinander des Alltags, in dem Handlungsentwürfe und Motive sich gegenseitig konfrontieren oder sich überschneiden und überlagern. Die Gesamtheit aller Verbindungen, Bezüge und auch Trennungen, die sich aus dem Faktum der Pluralität

¹⁴³⁰ Siehe hierzu Ahmed 2014, S. 76: „More specifically, it is through announcing a crisis in security that new forms of security, border policing and surveillance become justified. We only have to think about how narratives of crisis are used within politics to justify a ‚return‘ to values and traditions that are perceived to be under threat.“

¹⁴³¹ Ebd., S. 44.

¹⁴³² Siehe hierzu ebd., S. 144 f.: „It is this narrative of coupling as a condition for the reproduction of life, culture and value that explains the slide in racist narratives between the fear of strangers and immigrants (xenophobia), the fear of queers (homophobia) and the fear of miscegenation (as well as other illegitimate couplings).“

¹⁴³³ Wir erinnern hier an unser *strategisches Nicht-Gendern*, da die überwältigende Mehrheit an Akteur:innen mit männlichem Selbstverständnis gewaltsame Dritte stellen.

ergeben, ist in Arendts Begriff des *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten*¹⁴³⁴ gefasst. Dieses Bezugsgewebe stellt nicht nur das Wissen zu dem, was wir können oder nicht können. Es etabliert auch einen biografisch, kulturell, gesellschaftlich und sozial unterschiedlich ausgebildeten Handlungs-Möglichkeitssinn, als evaluatives Gefühl eines generalisierten „Ich kann“. Narrative nehmen auf diesen Horizont allgemeiner Vermögen Bezug, entweder affirmativ bestärkend, paradigmatisch im Slogan „Yes We Can“ des Präsidenten Barack Obama, oder sie versuchen ihn zu verschieben oder zu adaptieren, wie in Martin Luther King Jr.’s *I Have a Dream*-Rede, bis hin zur Vermittlung seiner bestehenden und sich verschlimmernden Einschränkung, zu denken wäre an Malcom X Rede „The Ballot or the Bullet“. Auch wenn in vielen politischen Narrativen explizite Verhältnisse aufscheinen, so ist – so unsere These – der Möglichkeitssinn grundlegender. Anders ließe sich die Rolle von nationalen Gründungsmythen genauso wenig verstehen wie die politischen Heilsversprechen im Totalitarismus. Nur über den Möglichkeitssinn, welcher sich in diesen Narrativen ausdrückt, lässt sich der Bezug zum bestehenden Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten herstellen, aus dem heraus sich politische Gemeinschaftlichkeit begründet. Der Möglichkeitssinn ist für das Vorhaben so zentral, da er aus der alltäglichen Einstellung heraus sowohl die soziale Teilhabe erklären kann als auch die Gewaltsamkeit zum Ausdruck bringt, ohne sie jedoch als Ergebnis des Politischen oder der Politik vorauszusetzen. Auch wenn soziale Akteur:innen unterschiedliche Möglichkeits-Sinne ausbilden, ist in dem generalisierenden Bezug zum Alltag die Teilhabe schon eingeschrieben. Das gewaltsame Moment, welches im Möglichkeitssinn beschreibbar wird, geht demgegenüber auf eine Unterscheidung von Judith Shklar und Pascal Delhom zurück. Diese unterscheiden die Verletzung von der Gewalt dadurch, dass erstere Ergebnis eines unveränderbaren Unglücks ist, Gewalt sich jedoch als veränderbares Unrecht zeigt, welches entweder verursacht sein muss oder auf fehlende Vorsorge zurückzuführen ist.¹⁴³⁵ Dabei können uns die politischen Narrative von vermeintlichen Einzelfällen rassistischer und patriarchaler Gewalt bei einer weiteren Präzisierung helfen. Als gewollte Verletzung zwar als Gewalt zu klassifizieren, öffnet sich aufgrund ihrer vermeintlichen Grundlosigkeit oder Unvorhersehbarkeit keine gemeinschaftliche Möglichkeit, diesem „Unglück“ zu begegnen. Erst wenn es sich um eine gewaltsame Widerständigkeit handelt, welche sich als Teil des – damit rassistischen oder patriarchalen werdenden – Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten zeigt, resultiert aus ihnen ein politischer Impetus zur Überwindung. Die Gewalt darf nicht von einer einzelnen Person ausgehen, sondern muss sich aus dem Zwischenraum selbst entbergen. Sie muss sich als *Riss des Bezugsgewebes* zeigen. Das Gründungsmoment politischer Narrative kann analog dazu wie folgt bestimmt werden: Narrative sind dann politisch, wenn sie den Handlungs-Möglichkeitssinn in einer Weise wecken, welche auf die bewältigende Veränderung des gewaltsamen Bezugsgewebes abzielt. Darunter lassen sich viele politische Narrative fassen, neben Erzählungen von Emanzipations- und Befreiungsbewegungen trifft es auch das politische Moment von Verschwörungserzählungen wie auch fremden-

¹⁴³⁴ Arendt 2011, S. 171–180.

¹⁴³⁵ Shklar 1990, S. 66; Delhom 2019, S. 40.

feindliche Narrative der Überfremdung, Technik-Utopien, ökonomische Heilsversprechen, Weltuntergangsszenarien u. v. m. Die erfahrene Widerständigkeit im Alltag bleibt hier der Erzählbarkeit konstitutiv vorgelagert, da erst auf diese Bezugnehmend die Geschichte mit dem eigenen *–Ich kann* resonieren kann. Demgegenüber ist die Erzählbarkeit der Widerfahrnisse maßgeblich dafür, dass diese auch als Gewalt aus dem Bezugsgewebe heraus erscheinen können.

Dieser Bezug von Narrativen zu politischen Gemeinschaften bleibt maßgeblich durch die performativen und präreflexiven Momente des Alltags informiert, die wir bis zur Frage des Gründungsmomentes des Politischen in der Gewalt entworfen haben. Bevor wir uns der abschließenden Zusammenfassung des methodisch-deskriptiven Teils des Textes widmen, wollen wir kurz eine Wirkung von politischen Erzählungen auf Vergemeinschaftung skizzieren, die sich ausschließlich aus deren Erzählbarkeit heraus verstehen lässt und eine eigene Form der Gewalt nach sich zieht. Hierin sind die Symbole, die Zeichen und die Konzepte gemeint, um die sich politische Gemeinschaften herum formieren und die es ermöglichen, unterschiedliche Entwürfe, Relevanzen und Motive unter einem Banner zu vereinen. Diese vereinende Aufgabe können Narrative nach Thorsten Bonacker deshalb erfüllen, da sie als *deutungsoffene Signifikanten* auftreten. Was vorher als Bezeichnung fungierte, sei es Gott, die Nation, Emanzipation oder Menschenrechte, gilt mit der Zeit als typisch für eine Gemeinschaft und repräsentiert alle Merkmale der Akteur:innen, welche sich darunter vereinen.¹⁴³⁶ Dies ist analog zur Typisierung bei Schütz, welche nicht kausal oder funktional fungiert, sondern aufgrund der Wiederholbarkeit in der Erfahrung.¹⁴³⁷ Damit verlieren die Symbole, Begriffe und Konzepte ihre Bedeutung und entwickeln ihr integrierendes Potenzial dadurch, dass sie auf unterschiedliche Zusammenhänge verweisen und auf sie „aus unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Gründen Bezug genommen“¹⁴³⁸ werden kann; sie entleeren sich und erfüllen nur noch eine symbolisierende Funktion.

Auch wenn diese Feststellung, zumindest wenn wir an „unsere“ Gruppen denken, sich als Verlust darstellt, handelt es sich bei Prozessen der Symbolisierung um einen wesentlichen Aspekt der politischen Gemeinschaftsbildung, welcher eine eigene Gewaltsamkeit entwickelt. Denn die Symbolisierung und die Gemeinschaft fällt nie zusammen, es ist eine abwesende bzw. eine rein performative Identität. Bonacker verdeutlicht dies mithilfe des Handlungsbegriffs von Hannah Arendt:

Vielmehr liegt die Pointe ihres Handlungsbegriffs darin, daß das Handeln die Gemeinschaft in dem Maße hervorbringt, wie es sich auf das Gleiche bezieht, das den kommunikativen Raum der Handelnden erst eröffnet. Der Bezug ist also entscheidend, nicht der von allen geteilte Bedeutungsinhalt dessen, was die Gemeinschaft ihren Wesen nach ist. *Bonacker 2003, S. 140*

¹⁴³⁶Bonacker 2003, S. 138.

¹⁴³⁷Siehe Kapitel *Typik* in Schütz und Luckmann 2017, S. 313–328.

¹⁴³⁸Bonacker 2003, S. 138.

Wenn sich die Möglichkeit der Symbolisierung von politischen Gemeinschaften nur aus der Erzählbarkeit heraus verstehen lässt, spielt doch für die sozialen Akteur:innen die reflexive Auseinandersetzung mit der Bedeutung oder dem Wesen von dem, was die Gemeinschaft symbolisiert, für die Vergemeinschaftung eine nachgestellte Rolle. Das heißt jedoch nicht, dass wir über unsere Zugehörigkeit nicht viel nachdenken. Jedoch ist in diesem Denken vorgestellt, was die Gemeinschaft *für mich* bedeutet. Es ist eine spezifische Verbindung mit den Anderen, wobei nicht die Bedeutung geteilt wird, sondern der Bezug zu dem, was den *gemeinsamen kommunikativen Raum* symbolisiert. Diesem „positiven“ Bezug zum Zwischenraum menschlichen Handelns ist jedoch – so Bonacker – ein verletzendes Verhältnis eingeschrieben. Denn es stellt sich nie eine Identität mit der Gruppe ein, es bleibt eine schmerzliche Lücke, der mit Narrativen begegnet wird: „Genau an dieser Stelle entstehen Ideologien, die Geschichten darüber erzählen, wer die Diebe sind, wer also schuld daran ist, daß die Gemeinschaft nicht zu sich kommt. Die Diebe sind das zentrale Hindernis auf dem Weg zur Immanenz.“¹⁴³⁹ So zeigt sich neben der von uns vorgestellten Gewalt als Riss im Bezugsgewebe eine, aus Sicht der Vergemeinschaftung, gleichursprüngliche Verletzung der symbolischen Repräsentation, welche sich aus dem gemeinsamen Bezug zum Riss heraus ergibt. Damit wir uns als an-einer-Widerständigkeit-teilhabend verstehen können, müssen wir gleichsam der Lücke begegnen, welche aus der Teilhabe resultiert. Und da sich die Reaktion auf die Lücke zwischen uns und anderen bezieht, antworten wir gewaltsam gegen den oder das, was die schmerzliche Lücke vermeintlich zu verantworten hat.

Vielsagend ist hierbei, dass Bonacker ähnliche funktionale Zusammenhänge ausmacht wie auch wir sie vorgeschlagen haben, auch wenn es sich um eine Gewalt aus der Vergemeinschaftung heraus handelt. Anders als bei der gemeinschaftsstiftenden Gewalt wird sie in eine symbolische Ordnung integriert, welche sie leugnet oder transformiert, sie „erscheint dann als Notwehr, als Verteidigung, aber auch als Terrorismus, Befreiungskampf, Massaker oder Hinrichtung.“¹⁴⁴⁰ Was die Teilhabe an Gewalt im Bezugsgewebe aufdeckt, so ließe sich vermuten, verdeckt die eigene Gewaltsamkeit der Gruppe. Ähnlich zu dieser aber, so führt er weiter aus, asymmetrisiert sie Täter und Opfer und „beruht auf einer eigentümlichen Zeitlichkeit, die die Gewalt immer erst zu spät feststellt.“ Hier zeigt sich eine eigentümliche Überschneidung oder Identifizierung, welche den gewaltsamen Riss im Bezugsgewebe mit der Gewalt des Vergemeinschaftungsprozesses zu vereinen scheint. Es handelt sich um einen Prozess, dessen Analyse den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

Im Anschluss an das Gewaltkapitel wurde sich der Frage nach dem Sinn der Sinnprovinz des Politischen zugewandt, der mithilfe der Narrativität eine weitere Funktion zugeordnet werden kann. Denn als vergemeinschaftendes Hauptmerkmal des Politischen für den Alltag haben wir das *koordinierte Engagement* ausgemacht, welches die gemeinsame Bewältigung spezifiziert und als Habitus auch im Alltag wirksam werden lässt. Nun können wir hinzufügen, dass nicht nur dem gewaltsamen Riss im Bezugsgewebe bewältigend begegnet

¹⁴³⁹Bonacker 2003, S. 143.

¹⁴⁴⁰Ebd., S. 144.

wird, sondern ebenso der gewaltsamen Symbolisierung des Teilhabe-Verhältnisses selbst, die dem Riss eingeschrieben ist. Im koordinierten Erzählen von gemeinsamen Geschichten, aber ebenso in den performativen Verhaltensweisen, welche maßgeblich die Einigkeit der Gemeinschaft auszudrücken scheinen, ist immer auch eine integrierende Bewältigung auszumachen, die auf die unvollständig bleibende Teilhabe und Immanenz hin abzielt.

Das koordinierte Engagement lässt sich nur aus der affektiven und „pathisch-vorgängigen“ Teilhabe heraus verstehen. Anhand des Appells und seiner sozialen Dimension lässt sich ein wesentliches Merkmal der Konstitution von Teilhabe nachzeichnen, das sich aus der Erfahrung eines gewaltsamen Zwischenraumes ergibt. Der Appell richtet sich immer auch an alle weiteren sozialen Akteur:innen, die Anteil am Riss im Bezugsgewebe haben. Er hat eine soziale Ausdehnung, so wie Geräusche oder Lichtstrahlen eine räumliche Ausdehnung haben und Miterfahrung implizieren. Im Kleinen zeigt sich diese moralische Räumlichkeit deutlich, wie bei verletzenden Umgangsformen im Freundeskreis, bei denen eine ausbleibende Reaktion anderer das Miteinander generell riskiert. Großflächiger kann es auf gesellschaftlicher Ebene in der strukturellen Gewalt alle Zeitgenoss:innen treffen. Wir haben im Kapitel zwei Varianten dieser Ausbreitung an Beispielen durchgespielt, die *partielle Teilhabe* sowie die *Universalisierung und Übertragung der Teilhabe*.

Beide Formen ließen sich aus der alltäglichen Einstellung heraus verstehen, von der ausgehend wir nach der paradigmatischen Erfahrung suchten, die uns die Ausbildung der politischen Sinnprovinz verdeutlichen kann. Hier handelt es sich um die Widerfahrnisse, in denen wir auf den Appell zur Wiederherstellung des gemeinsamen „Ich kann“ antworten, als Form der Rekonstitution des Bezugsgewebes. Die alltägliche Einstellung, in der ich das Wirkzentrum für Veränderungen in der Welt bin, wird dieser Herausforderung selten gerecht, da in ihr das zwischenmenschliche Verhältnis nur einseitig modifizierbar ist. Und wenig überraschend finden sich auch in vielen politischen Narrativen diese Realisationen, in denen aus einem gemeinsamen Leiden heraus sich das bloße persönliche Verhältnis zu einer gemeinsamen Bewältigung verkehrt, im Aufschrei und offenen Benennen von Missständen, in der Erklärung von Unabhängigkeit, in der gemeinsamen Selbstgabe der Verfassung, im Ergreifen der Waffen, dem Töten des Despoten oder der Vertreibung der Unterdrücker, aber auch in der gemeinsamen Flucht oder dem subversiven Widerstand. Die Geschichten erzählen genau von dem Kippmoment, in dem aufgrund der Teilhabe nicht mehr in der alltäglichen Einstellung verblieben werden konnte.

Mit Arendt sind wir jedoch davor gewarnt, die Absprache der Koordination als wesentlichen Aspekt des Politischen festzulegen, womit auf bereits bekannte gewaltsame Verhältnisse reagiert wird. Im Moment des Wechsels und in der politischen Einstellung verhalten wir uns aus unserer eigenen – auch das Selbst überraschen könnenden – Freiheit auf den Zwischenraum menschlichen Handelns zu. Wir *finden* gemeinsame Ausdrucksformen, koordinieren unsere Verhaltensweisen *kreativ* und investieren in den emotionalen Horizont der Erfahrung, der sich erst aus dem spontanen Miteinander entbergen kann. Diese voluntativen und affektiven Aspekte intersubjektiver Erfahrung wiederholen sich in den Mitmenschen, wir

verhalten uns auf etwas Gemeinsames hin, das im Verhalten gemeinsam wird. Wir bilden ein Engagement aus, welches wir mithilfe Sartres als Konstitution einer „willentlichen“ Permanenz unserer Erfahrungsweise und unseres Umgangs mit der Welt beschrieben haben. Mit unserem Vorschlag einer prozessualen Selbstkonstitution aus dem „kollektiven Engagement“ heraus lassen sich vermeintliche Charakterzüge und Emotionalität in ihrer gemeinsamen Stiftung und Ausbildung nachzeichnen. Im Politischen engagieren wir uns ins Friedliche und Gewaltsame, ins Stille und ins Streitbare, ins Kollaborative und Opportunistische wie auch ins Wütende, Resignierte, in die Trauer, in das Leiden und in die Lust. Politische Narrative sind damit Ausdruck, aber auch Resonanzraum für dieses Engagement, ganz ähnlich zum Versammlungsraum, in dem sich das eigene Engagement in den Anderen bewährt. Gerade die Narrative, welche eine historische Kontinuität dieses Engagements nachzeichnen, nehmen eine wichtige Rolle für die Chronologie koordinierter Bewältigung ein, in der wir uns in Vorfahren und Folgegenerationen wiederfinden können. Zudem leiten gemeinsame Narrative als „gesellschaftliche Objektivation“, wie wir mit Alfred Schütz sagen können, die Entwürfe, in denen sich das Engagement konkret ausdrückt:

(Der) Entwurf, die Wahl zwischen Entwürfen und der Vollzug der Handlung -- und nicht nur spätere Erzählungen über das Handeln — setzen verschiedene, vor allem sprachliche oder sprachartige gesellschaftliche Objektivationen subjektiver Vorgänge voraus, Objektivationen, in denen die subjektiven Vorgänge Form und Beharrlichkeit gewinnen. *Schütz und Luckmann 2017, S. 543 f.*

Es bleibt demnach nicht nur bei der „willentlichen“ Permanenz unserer Erfahrungsweise und Umgangsformen im Engagement. Mit politischen Narrativen kann eine Form der Beharrlichkeit ausgemacht werden, welche sich aus der sprachlichen Objektivation der subjektiven Vorgänge des koordinierten Engagements heraus ergeben. Es etabliert sich eine Beharrlichkeit, welche die wichtige Rolle politischer Narrative unterstreicht und sich aus der grundlegenderen Performanz des Politischen heraus begründet.

Hierin sind wir zum Abschluss unserer kurzen Geschichte der politischen Narrativität und der Erzählbarkeit politischer Vergemeinschaftung gekommen. Doch die methodische Grundlegung für eine Beschreibung politischer Erfahrungsräume sind wir noch schuldig. Auf Grundlage des Erkenntnisstil des Politischen kann unser Versuch einer Typologie des politischen Pathos und der politischen Response hier zusammenfassend vorgestellt werden. Der „Erkenntnisstil“ versucht die typischen Aspekte der Einstellung von sozialen Akteur:innen festzuhalten, die mit einer Sinnprovinz korrelieren. Er ergibt sich aus der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für politischen Sinn, welche nicht an das bloße Vermögen, sondern an den Stil der Erfahrungsweise gestellt wird. Auf unsere ausführliche Vorarbeit zum Maßstab, den Sinnhorizonten und den Sinn der Sinnprovinz zurückgreifend, genügt eine erinnernde Wiederholung der Konklusion des Kapitels:

Kurz zusammengefasst: der politische Erkenntnisstil

In der intersubjektiven Haltung erscheinen Mitakteur:innen einstellungs-immanent, ihrem Handeln wird eine *eingenommene* politische Perspektive zugeschrieben. Die eigene Position im Verhältnis zu anderen ist vorläufig gesetzt, veränderbar und nach der Relevanz für die Teilhabe gewaltsamer Widerständigkeit und der Eignung zur gemeinsamen Bewältigung gegliedert. Dabei erfährt sich das Selbst als mit anderen koordiniert und *partizipierend* engagiert im gemeinsamen Verhalten. Das Verhalten wird vor einer besonderen zeitlichen Rahmung beurteilt, ausgehend vom Ausgangspunkt des – möglicherweise auch historischen – Einbruchs gewaltsamer Widerständigkeit ausgreifend bis zum Moment abschließender Bewältigung.

Vor diesem *mindset* des Politischen, das sich deutlich von der Berufseinstellung der Politik zu unterscheiden scheint, konnte sich der Analyse des politischen Widerfahrnis zugewandt werden. Unter Bezugnahme auf die gewaltsame Widerständigkeit haben wir die Erfahrung eines limitierten Möglichkeitssinn zum Ausgangspunkt des *Pathos des Politischen* genommen. Was im persönlichen Widerstand die eigenen Möglichkeiten eingrenzt, wird in der pathisch-politischen Widerständigkeit als Limitation erfahren, welche ein generalisiertes „Ich kann“ betrifft. Es ist eine erfahrene Unmöglichkeit, sich könnend und verstehbar ins Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten einzubringen, wodurch nicht nur andere Akteur:innen in der Erfahrung mit eingeschlossen sind, sondern auch der:die soziale Akteur:in selbst nicht die Gewalt erfahren haben muss, um der gewaltsamen Widerständigkeit gewahr zu werden. Diese Verwobenheit haben wir dadurch verdeutlichen können, dass Levinas *ethische* Unmöglichkeit des Mordes im Antlitz des:der Anderen zwar ebenso den Möglichkeitssinn herausfordert, jedoch in „der Reinheit“ das politische Widerfahrnis transzendiert und begründet. Damit wir uns verstehbar ins Bezugsgewebe einbringen können, muss der Mord als Unmöglichkeit erfahren werden; er ist eine eigene *konstitutive* Widerständigkeit, die es erlaubt, dass sich die Stränge des Gewebes verbinden können und sie sich überschneiden lassen, die sich berühren und in Reibung halten, ohne dadurch abzureißen. Ähnlich wie das Antlitz ist auch das politische Pathos bestimmt durch ein konstitutives Fremdes, als etwas Vorgängiges und sich Entziehendes. Anders als beim Antlitz ist es im geteilten Bezugsgewebe befindlich, weshalb wir den Begriff einer Bewegung vorgeschlagen haben, aus der der Riss im Bezugsgewebe resultiert.

Dabei ließ sich eine zentripetale gewaltsame Bewegung Auf-uns-zu, die sich in den Leib und den Handlungsraum *einprägt*, von einer zentrifugalen gewaltsamen Bewegung Von-uns-weg unterscheiden, die wir als Entzug charakterisiert haben. Die jeweilige pathische Bewegung im Bezugsgewebe erscheint im Modus des schon Geschehenem. Aufgrund dieser Vorgängigkeit kann die Erfahrung als ein Widerfahrnis charakterisiert werden. Als schon geschehen ist sie in die Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet, die wir in der daran anschließenden Beschreibung abbilden konnten. Aufgrund der Kontingenz gesellschaftlicher Strukturierungen bleibt diese Unterscheidung prinzipiell offen und erweiterbar,

in der Unterscheidung von einer *vertikal-hierarchischen Orientierung* des Entzugs und der Einprägung gegenüber einer *lateral-egalitären Orientierung* lässt sich Gesellschaft in einem wesentlichen Aspekt der Verteilung-von und der Verhältnisse-zwischen Akteur:innen abbilden. Als Ausrichtung der gewaltsamen Bewegung innerhalb des Bezugsgewebes ist darin die Teilhabe in der gesellschaftlichen Verteilung nachgezeichnet. Wir könnten hier von einer räumlichen Ausbreitung auf der gesellschaftlichen Ebene sprechen. Aufgrund der Vorgängigkeit lassen sich diese nur begrenzt performativ in Versammlungen und Zusammenkünften bestimmen. Auch hier finden Narrative eine deutlichere Sprache, die innerhalb gemeinsamer Erfahrungen vermittelt werden können und die sich einer hermeneutischen Analyse öffnen, häufig aber auch, wie im Lesen üblich, „nur“ individuell erschlossen werden und einer eigenen Analyse der Verbreitung und einzelner Resonanz bedürfen.

Innerhalb des abschließenden Kapitels zur politischen Response konnten wir am gewaltsamen Dritten einen Konstitutionsprozess differenzieren, der in den meisten Überlegungen der politischen Philosophie naiv angenommen wird. Die Frage nach dem gewaltsamen Dritten wird nicht selten auch auf das *framing* durch politische Narrative zurückgeführt und dem politischen Widerfahrnis als epistemische Einschätzung nachträglich aufgefropft. Wir argumentieren demgegenüber für eine Konstitution des gewaltsamen Dritten aus der gemeinsamen Response im politischen Widerfahrnis selbst. Ausgangspunkt ist auch hier der Riss im Bezugsgewebe, im pathischen Entzug klappt er zwischen den Akteur:innen auf, in der Einprägung findet die Bewegung hingegen *hinter* den gewaltsamen Akteur:innen ihren Ursprung. Am Ort dieses Aufreißens kündigt sich der Ort der Bewältigung politischer Widerstände an, in der responsiven Substitution von dem, was als Impuls der gewaltsamen Bewegung erscheint.

Wenn auch nicht deckungsgleich, lässt sich am Ort des Risses die Gruppe vorzeichnen, welche im Vollzug der Pluralität sich zum Riss verhalten. Ist der Riss „hinter“ dem gewaltsamen Dritten, erscheint das Gewaltsame als etwas Gemeinschafts-Äußerliches, das für den gewaltsamen Dritten typisch ist. Die bewältigende Veränderung zielt auf den Abstand und den Ausschluss des Gewaltsamen, indem die vermeintlich gewaltfreien Bezüge des Gewebes gesichert werden. Als gemeinschafts-transzendierende Gewalt sprachen wir hier von der *konservativ-exkludierenden Response*, die auf die Veränderung typischer und gewaltsamer Aspekte von Akteur:innen selbst Bezug nimmt, welche die Verhältnisse bedrohen. Demgegenüber erscheint in der *progressiv-inkludierenden Response* der gewaltsame Dritte als kontingent, austauschbar und reines Produkt des Bezugsgewebes. Dieses reißt zwischen uns auf und stellt sich in seinen ihm immanenten Verhältnissen als gewaltsam dar. Die Gewalt konstituiert sich aus den Verhältnissen selbst, nicht Aspekte und Wesenszüge des:der Dritten erscheinen veränderbar, sondern die Bezüge des Miteinander selbst, welche für die gewaltsame Handlung verantwortlich gemacht wird. Dabei schließen sich die konservativen und progressiven Erfahrungstypen in den „objektiven“ politischen Zielen nicht notwendig aus. In der progressiven Response steht die Überwindung gewaltsamer Verhältnisse „unterhalb des gewaltsamen Dritten“ im Zentrum, wohingegen in der kon-

servativen Response gewaltfreie Verhältnisse „gegen den gewaltsamen Dritten“ etabliert werden sollen. Das politische Responsorium zielt nie nur auf das Bezugsgewebe oder den gewaltsamen Dritten. Der relative Mittelpunkt auf dem Spektrum zwischen konservativer und progressiver Response lässt sich an der Substitution des *enteigneten Sinns* ausfindig machen, aus dem sich das gewaltsame Moment erklärt. In politischen Erfahrungen, denen unverträgliche Werte zugrunde gelegt werden, erscheint der gewaltsame Dritte zwar in seiner *konservativ-veränderbaren* Typik, erklärt diese jedoch aus dessen spezifischen Bezugsgewebe und den ihm eingeschriebenen Prozessen der Sinnsetzung. Von der anderen Seite her lässt sich politisches Verhalten gegenüber gewaltsamen Nebeneffekten von Institutionen aus einer reformistischen oder kompensatorischen *progressiven* Bewältigung verstehen, welche sinnspezifisch nur Teile des Bezugsgewebes zu modifizieren versucht.

In dieser Beschreibung mithilfe des gewaltsamen Dritten ist zwar ein Verhältnis zwischen Fremderfahrung und Selbstverständnis beschrieben und angenommen, jedoch nicht erklärt. Mithilfe Sartres kann dem durch den gewaltsamen Dritten hervorgebrachten Objekt-Wir(-für-andere) ein korrelierendes Subjekt-Wir(-für-uns) zur Seite gestellt werden, welches diese Lücke schließt. Aufgrund der Spontanität in der politischen Koordinierung können wir hier von einem genuinen Gemeinschafts-Ich in dem Sinne sprechen, dass es der überlappenden Spontanität konstitutiv bedarf. Es stellt die Kehrseite des Fremden und Veränderbaren in der Bewältigung und erscheint als normativ Unveränderbares und Vertrautes. Diese performative Stiftung lässt sich gut veranschaulichen. Erfahren sich Akteur:innen in ihrer affektiven Unmöglichkeit, beim gemeinsamen Marschieren aus der Reihe tanzen zu können, werden die Bezugsverhältnisse als unveränderbar angenommen, die die Marschfolge und die intersubjektiven Verhältnisse informieren. Zu denken ist hier an Veranstaltungen von totalitären Regimen, in denen nicht einmal ein gewaltsamer Dritter benannt sein muss, da gegen den Alltag ein außeralltägliches Bestimmungsverhältnis gestiftet wird. Die performativ hervorgehobenen Aspekte und Unterscheidungskriterien informieren die Verhältnisse im antizipierten Bezugsgewebe, die dadurch im Alltag als Mangel hervortreten. Dies impliziert die Bedrohlichkeit einer Abwesenheit oder Ununterscheidbarkeit dieser Bezüge, welche im gewaltsamen Dritten substituiert wird. Demgegenüber zeichnet sich im koordinierten progressiven Engagement das Gemeinsame an dem Grad der Integration von dem nach, worauf gemeinsam geantwortet wird. Steht das verstehbare Einbringen aller Bürger:innen aufgrund ungestrafter Ermordung durch Polizei oder Militär auf dem Spiel, sind die generalisierten Menschen in ihrer Freiheit, Gleichheit und Solidarität vereint. Dies geschieht auch dann, wenn sie – wie im Fall von *black lives matters* – gemeinsam den Schutz einer Teilgruppe einklagen. Demgegenüber ist beispielsweise bei Fragen der politischen Repräsentation von Minderheiten, der freien Ausübung kultureller oder religiöser Praktiken, dem spezifischen sozialen Ausgleich aber auch der Einführung von Segregation oder ethnischer Diskriminierung die progressive Gemeinschaft in ihrer Einheit auf das Interesse an dem jeweiligen Teilbereich beschränkt und so verhältnismäßig flach oder partiell. Dies lässt sich unter anderem an der Gerichtetheit der Ausdrucksgesten im Protest

nachvollziehen, am Grad der Uniformität und an den Orten, welche für das politische Auftreten gewählt werden. Was aus der individuellen Spontanität in der gemeinsamen Koordination gemeinsam wird, ist die Relevanz eines widerstandsfreien Lebens in eben diesem performativ eingegrenzten *Teilbereich*.

Daran anschließend haben wir die Verträglichkeit dieser Typen politisch-responsiver Vergemeinschaftung beschrieben, da ein und dieselbe Gruppe durch unterschiedliche Erfahrungsweisen zusammengehalten werden kann. So vertragen sich progressive Positionen insoweit mit konservativen Positionen, soweit die konservativ-gesetzten Verhältnisse keine Restbestände der zu bewältigenden gewaltsamen Verhältnisse aufweist. Umgekehrt lassen sich konservativ gesetzte Bezugsgewebe umso einfacher an progressive Positionen anschließen, desto offener und allgemeiner deren Aufruf zur Überwindung ist, was gerade für politische Gruppen im Entstehungsprozess die Gefahr mit sich bringt, für eine Vielzahl an konservativen Besetzungen offen zu sein. Dieser gegenseitige Anschluss zeigt sich auch an universalen Aspekten der Vergemeinschaftung, welche innerhalb beider Typen anzutreffen sind. So sind rhythmische Synchronisierung oder Frage-Antwort-Verhalten performative Vollzüge der antizipierten Pluralität, welche die Möglichkeit eines gewaltfreien „verstehbaren Einbringens“ vorab in politischen Erprobungs- und Schutzräumen bezeugt. Wie auch bei der gegenseitigen Erkennbarkeit, welche näher an der Typenbildung angesiedelt ist und ebenso generell im Politischen wirkt, werden aufgrund der jeweiligen Konventionen des Umgangs erfolgreiche Koordinationen vor dem jeweiligen politischen Horizont sedimentiert. Auch die erfahrene Legitimität von Emotionen sind Teil der Sedimentierung und unterstreichen das emotionale Engagement. Abschließend können wir auf einen weiteren universalen Aspekt hinweisen, welcher uns zurück zur Erzählbarkeit führt. Im Thematisieren von Gewalt in alltäglichen Erfahrungen innerhalb der Versammlung wird die häufig vereinzelte Unmöglichkeit des Umgangs im Alltag allein schon durch die geteilte und geleitete Aufmerksamkeit erfahren. Und dies sowohl in Teilhabe als auch vor der Möglichkeit koordinierter Bewältigung. Neben dem offensichtlichen Beispiel bei Diskriminierungserfahrungen lässt sich diese Teilhabe auch an affirmativen und idealisierten Motiven in Versammlungen nachzeichnen, wie die Thematisierung der „richtigen“ Familie oder der klassen- oder hierarchielosen Gemeinschaft. An diesen Überschneidungen von performativen und narrativ-reflexiven Aspekten wird die gesellschaftspolitische Rolle der *stickiness* von Emotionen besonders gut deutlich, welche in Sara Ahmeds *critical phenomenology* so eindrücklich beschrieben worden ist.¹⁴⁴¹

In diesem abschließenden Überblick haben wir versucht, produktive Verbindungslinien zwischen politischen Narrativen und der performativen Vergemeinschaftung im Politischen aufzuzeigen. Narrative sind als Voraussetzung und Ergebnis von Vergemeinschaftung über das Kapitel meist implizit mit unserer Untersuchung verwoben gewesen. Dennoch hatten wir für unser Einklammerung der sprachlich-reflexiven Momente in unserer Betrachtung gute Gründe. Die anfängliche Intuition scheint bestätigt, dass die Rolle der Sprachlichkeit

¹⁴⁴¹ Ahmed 2014.

und die Vermögen der Reflexivität allzu schnell wesentliche Aspekte politischer Vergemeinschaftung überdecken können. Nicht zuletzt dadurch, dass sie *das Politische* und *die Politik* maßgeblich thematisch unterscheiden, wodurch Handlungsmotive, Antriebe und Relevanzen sich Bündeln und nur grob kategorisiert werden können. Inwieweit sich aus der Frage nach der performativen Vergemeinschaftung in der Sinnprovinz des Politischen anschlussfähige Aspekte politischer Gemeinschaftlichkeit herausgestellt haben, bleibt den Leser:innen überlassen. Jedoch konnte zumindest gezeigt werden, dass eine Begründung in performativen Prozessen möglich ist und dass damit auch die Akteur:innen schon früh zu Wort kommen können, deren Motive und Relevanzen aufgrund hermeneutischer Analyse der Narrative oder der Zuordnung zu symbolischen Signifikanten eher verdeckt werden. In der Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit des Handelns werden Brücken des Verständnisses gebaut, noch bevor die Unterschiede im Wissensvorrat, dem Sinn und den Werten allzu tiefe Gräben zwischen „beobachtenden“ Wissenschaftler:innen und „beobachteten“ Akteur:innen ziehen können. Ziel unserer Methodenkritik ist es so nicht gewesen, soziologische und politikwissenschaftliche Erhebungen oder deren Theoriebildung zu ersetzen. Vielmehr soll unsere Herleitung politischer Vergemeinschaftung eine Orientierung liefern, um deskriptive Zugänge zu sozialen Phänomene zu entwickeln und diese vollumfänglicher abzubilden. Im Selbstverständnis philosophischer Arbeitsteilung stellt diese Sozialphänomenologie ein bescheidenes Werkzeug neben vielen anderen dar. Wobei der Autor der festen Überzeugung ist, dass mit dieser performativen Sozialphänomenologie der Vergemeinschaftung Phänomene beschreibbar und vergleichbar wurden, welche zuvor nicht ins Verhältnis gesetzt werden konnten. Daneben scheinen die philosophischen Hypothesen und Argumente zum Politischen, wie das Gründungsmoment in der Gewalterfahrung, die Funktion für den Alltag oder die abschließende Charakterisierung von konservativen und progressiven Responsorien, als bescheidenes Beiwerk, welche das eigentliche Motiv dieser Untersuchung übersteigen. Das phänomenologische Kredo des *Zurück zu den Sachen selbst* ist insbesondere für unsere deskriptive und anwendungsorientierte Phänomenologie auch eine Warnung, die Vorschläge zur Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung dem Arbeitsmaterial unterzuordnen. So ist gezeigt worden, wie sich die geteilte Fremdheit und Vertrautheit in der politischen Gemeinschaftlichkeit nachzeichnen lässt, wie sich gefühlte Zusammengehörigkeit in performativen Prozessen von Bewältigung und Bewährung sedimentiert und wie sich das Politische sowohl im Inhalt als auch in der Weise der Sedimentierung von anderen Prozessen der Vergemeinschaftung unterscheiden lässt. Die Überzeugungskraft unseres Vorschlags politischer Vergemeinschaftung – sowie auch die Überzeugungskraft der vorherigen Analyse religiöser Vergemeinschaftung und der einleitenden methodischen Grundlegung – kann sich jedoch erst auf anderen Arbeitsfeldern und im wissenschaftlichen Diskurs bewähren. So bleiben wir auch in der Berufseinstellung der Phänomenolog:innen auf die Wechselseitigkeit und Teilhabe von Bewährung und Bewältigung zurückgeworfen – eine Haltung, die Sinn nicht am Besitz, sondern an der Handhabbarkeit und Umgänglichkeit der Welt bemisst.

Anhang

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, Giorgio (2002). *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Übers. von Hubert Thüring. Suhrkamp Verlag.
- Ahmed, Sara (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Second edition. Edinburgh University Press.
- Andermann, Kerstin (2012). „Widerfahrnisse“. In: *Angewandte Phänomenologie: Dimensionen der Passivität und der Anonymität im Handlungsgeschehen*. Hrsg. von Jochen Dreher. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Arendt, Hannah (1969). *On violence*. 1. Aufl. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book.
- (1981). *The Life of the Mind*. A Harvest/HBJ book. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich.
 - (1998). *The Human Condition. Introduction by Margaret Canovan*. 2. Aufl. Chicago und London: University Of Chicago Press.
 - (2005). *The Promise of Politics*. 1st edition. New York: Schocken Books.
 - (2011). *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper Verlag GmbH.
 - (2015). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Leck: Piper Verlag GmbH.
- Atkins, Kim (2004). „Narrative identity, practical identity and ethical subjectivity“. en. In: *Cont. Philos. Rev.* 37.3 (Juli 2004), S. 341–366.
- Bar-Tal, Daniel, Eran Halperin und Joseph De Rivera (2007). „Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications“. In: *Journal of social issues* 63.2, S. 441–460.
- Barber, Michael D. (2005). „If only to be heard: Value-Freedom and Ethics in Alfred Schutz’s Economic and Political Writings“. In: *Explorations of the Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Hrsg. von Martin Endress, George Psathas und Hisashi Nasu. Dordrecht: Springer Netherlands, S. 173–202.
- (2017). *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*. Cham: Springer International Publishings AG.
- Barkley, Russell A. (1997). „Behavioral Inhibition, Sustained Attention, and Executive Functions: Constructing a Unifying Theory of ADHD“. In: *Psychological bulletin* 121.1, S. 65–94.
- Bedorf, Thomas (2010). *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.

- Bedorf, Thomas (2015). „Politische Gefühle“. In: *Leib – Körper – Politik*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 249–266.
- Benjamin, Walter (2007). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bennett, W. Lance und Alexandra Segerberg (2012). „The Logic of Connective Action: Digital media and the personalization of contentious politics“. In: *Information, communication & society* 15.5, S. 739–768.
- Bonacker, Thorsten (2003). „Gewalt in der Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen symbolischer Integration“. In: *Eskalationen: die Gewalt von Kultur, Recht und Politik*. Kultur - Herrschaft - Differenz ; 5. Tübingen [u.a.]: Francke, S. 135–150.
- Bonacker, Thorsten und André Brodacz (2001). „Im Namen der Menschenrechte. Zur symbolischen Integration der internationalen Gemeinschaft durch Normen“. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 8.2, S. 179–208.
- Bourdieu, Pierre (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis. auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2016). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Braak, Andre van der (2015). „The Practice of Zazen as Ritual Performance“. In: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations*. Bloomsbury, S. 156–165.
- Breen, Keith (2012). *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. Routledge.
- Burns, Timothy (2015). „On Being a ‘We’: Edith Stein’s Contribution to the Intentionalism Debate“. In: *Human Studies* 38.4, S. 529–547.
- Butler, Judith (1992). „Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”“. In: *Feminists theorize the political*. Hrsg. von Joan Scott (eds.) Judith Butler. Rouriedge, New York, London: Routledge, S. 3–21.
- (1993). *Bodies that Matter. On the discursive limits of „sex“*. New York und London: Routledge.
- (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- (2013). „"We, the People": Thoughts on Freedom of Assembly“. In: *What Is a People?* New York: Columbia University Press, S. 49–64.
- (2018). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge in Massachusetts und London in England: Harvard University Press.
- (2022). „A Livable Life? An Inhabitable World? Scheler on the Tragic“. In: *Puncta* 5.2, S. 8–27.
- Cayrol, Jean (1959). *Lazarus unter uns*. Stuttgart: Schwab.
- Chaput, Catherine (2011). „Affect and Belonging in Late Capitalism: A Speculative Narrative on Reality TV“. In: *International journal of communication* 5, S. 1–20.

- Cromby, John (2012). „Feeling the Way: Qualitative Clinical Research and the Affective Turn“. In: *Qualitative research in psychology* 9.1, S. 88–98.
- Därmann, Iris (2021). *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*. Matthes & Seitz.
- Davis, Carol M. (1990). „What is empathy, and can empathy be taught?“ In: *Physical Therapy* 70.11, S. 707–715.
- Delhom, Pascal (2007). „Erlittene Gewalt - untersagte Antwort“. In: *Philosophie der Responsivität: Festschrift für Bernhard Waldenfels*. München: Fink.
- (2019). „The Normative Force of Suffered Violence“. In: *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*. Hrsg. von Thomas Bedorf und Steffen Hermann. Routledge, S. 32–51.
- Descartes, René (2008). „Die Meditationen über die Erste Philosophie des René Descartes“. In: *Meditationes de Prima Philosophia*. Germany: Felix Meiner Verlag.
- Durkheim, Émile (1960). *The Division of Labor in Society*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Elberfeld, Rolf (1999). *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Fanon, Frantz (1986). *Black Skin, White Masks*. Übers. von Charles Lam Markmann. 345 Archway Road. London N6 5AA: Pluto Press.
- (2013). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- (2024). *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp.
- Felman, Shoshana und Dori Laub (1992). *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York, NY [u.a.]: Routledge.
- Fernandez, Anthony Vincent und Dan Zahavi (2020). „Basic empathy: Developing the concept of empathy from the ground up“. In: *International Journal of Nursing Studies* 110.
- Fink, Eugen (1966). *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*. Phaenomenologica ; 21. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fischer, Ronald u. a. (2013). „How do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types“. In: *Human Nature* 24.
- Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Erste Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1997). *Die Ordnung des Diskurses*. Erw. Ausg., 11. - 12. Tsd. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- (1999). *In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975 - 76)*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Mariam (1999). „Classing Queer. Politics in Competition“. In: *Performativity and Belonging*. Hrsg. von Vikki Bell. London, S. 107–132.

- Garfield, Jay L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way - Nagarjuna's Mulamadhyamakakadrika - Translation and Commentary by Jay L. Garfield*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Girard, Rene (1986). *The Scapegoat*. Baltimore in Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- (2005). *Violence and the Sacred*. New York und London: Continuum International Publishing Group.
- Goldie, Peter (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration*. New York: Clarendon Press.
- Goplen, Joanna und Ashby Plant (2015). „A Religious Worldview: Protecting One's Meaning System Through Religious Prejudice“. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* (Aug. 2015).
- Hanfield, Toby (2019). „The coevolution of sacred value and religion“. In: *Religion, Brain and Behavior*.
- Hardt, Michael (1999). „Affective Labor“. In: *Boundary 2* 26.2, S. 89–100.
- Harfensteller, Georg (2017). *Der Selbstverlust am Schönen – Von der Lust und dem Denken der ästhetischen Erfahrung*. Wien. URL: <https://ubdata.univie.ac.at/AC14516719>.
- (2021). „Affektivität religiöser Vergemeinschaftung. Phänomenologische Analyse gemeinsame Erfahrung in der religiösen Sinnprovinz“. In: *InterCultural Philosophy - Emotionalität und Intersubjektivität im interdisziplinären phänomenologischen Diskurs* 1.1. Hrsg. von Alexander Nicolai, S. 9–25.
- (2022). „Praying Together, Hating Together. Transforming Hostility through the Effective Direction of Religious Communitarization“. In: *Religions* 13.7. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/7/630>.
- (2023). „The Genesis of a Shared World Through Event Infrastructure. A phenomenological investigation of communitarisation in shared and extraordinary experiences“. In: *Events and Infrastructure: Critical Interrogations*. Critical Event Studies Research Series. London: Routledge, S. 131–144.
- (2025). „Risse im Bezugsgewebe. Gewalt als Gründungsmoment politischer Gemeinschaft“. In: *Phänomenologien des Politischen: Konturen, Konstellationen, Kontexte*. Hrsg. von Michael Staudigl. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 107–135.
- Hartman, Saidiya V. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. 1. Aufl. Race and American Culture. New York: Oxford University Press.
- Haunss, Sebastian (2011). „Kollektive Identität, soziale Bewegungen und Szenen“. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen, Analysen zu Demokratie und Soziale Bewegungen* 4. Hrsg. von Priska Daphi und Dieter Rucht, S. 41–53.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1907). *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürschens Buchhandlung.

- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen; Zuerst erschienen als Sonderdruck aus »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« Band VIII herausgegeben von Edmund Husserl.
- Held, Klaus (1966). *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. 1. Aufl. Phaenomenologica 23. Springer Netherlands.
- Helm, Bennett W. (2007). *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. 1. Aufl. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge University Press.
- (2008). „Plural Agents“. In: *Noûs (Bloomington, Indiana)* 42.1, S. 17–49.
- Henry, Michel (2003). „Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion“. In: *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl. Orbis phaenomenologicus / Perspektiven 3. Königshausen & Neumann, S. 65–78.
- Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Palgrave Macmillan.
- Hochschild, Arlie Russell (2012). *The managed heart: commercialization of human feeling*. 1. Aufl. Berkeley: University of California Press.
- Honig, Bonnie (1992). „Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity“. In: *Feminists theorize the political*. Hrsg. von Joan Scott (eds.) Judith Butler. Routledge, S. 215–235.
- (2023). *Political Theory and the Displacement of Politics*. 30th Anniversary. Contestations. Cornell University Press.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 1. Aufl.. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (1952). *(Hua IV) Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Zweites Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1959). *(Hua VIII) Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1966). *(Hua X) Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Texte aus dem Nachlass. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1973a). *(Hua I) Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Prov. Dr. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1973b). *(Hua XIV) Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass Zweiter Teil: 1921-1928. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1976a). *(Hua III.I) Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, Edmund (1976b). (*Hua VI*) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1981). (*Hua XVII*) *Formale und Transcendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von Prov. Dr. S. Strasser. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
 - (1993). (*Hua XIX.2*) *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 7. Aufl. Logische Untersuchungen Zweiter Band. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
 - (1994). *Briefwechsel: Wissenschaftlerkorrespondenz. Bd. 7*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann und Karl Schuhmann. Husserliana: Dokumente. Dordrecht, Niederlande: Kluwer Academic Publishers.
 - (2008). (*Hua XXXIX*) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Hrsg. von Rochus Sowa. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Dordrecht: Springer.
 - (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. 1st ed. 2012. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke ; 41. Dordrecht: Springer Netherlands: Imprint: Springer.
 - (2020). *Studien Zur Struktur Des Bewusstseins: Teilband III Wille Und Handlung Texte Aus Dem Nachlass (1902-1934)*. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke. Springer.
- James, William (1910). *The Principles of Psychology*. Bd. II. New York: Henry Holt und Company.
- Johnson, Megan K., Wade C. Rowatt und Jordan P. LaBouff (2012). „Religiosity and Prejudice Revisited: In-Group Favoritism, Out-Group Derogation, or Both?“ In: *Psychology of Religion and Spirituality* 4 (Mai 2012). No. 2.
- Kalyvas, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2009). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- (2011). *Kritik der Urteilkraft*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Kelly, John F (2016). „Is Alcoholics Anonymous religious, spiritual, neither? Findings from 25 years of mechanisms of behavior change research“. In: *Addiction* 112.6 (Okt. 2016), S. 929–936.
- Kim, Hongwoo (2005). „In Search of a Political Sphere in Alfred Schutz“. In: *Explorations of the Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Hrsg. von Martin Endress, George Psathas und Hisashi Nasu. Dordrecht: Springer Netherlands, S. 203–234.
- Kippenberg, Hans G. (2013). „‘Phoenix from the Ashes’: Religious Communities Arising from Globalization“. In: *Journal of Religion in Europe* 6.2, S. 143–174.
- Kühn, Rolf (2012). *Ungeteiltheit – oder Mystik als Ab-Grund der Erfahrung: Ein radikal phänomenologisches Gespräch mit Meister Eckhart*. Leiden, The Netherlands: Brill.

- Kühn, Rolf und Michael Staudigl (2003). „Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion“. In: *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von Rolf und Michael Staudigl Kühn. Orbis phaenomenologicus / Perspektiven 3. Königshausen & Neumann, S. 11–28.
- Kurasawa, Fuyuki (2009). „A Message in a Bottle“. In: *Theory, culture & society* 26.1, S. 92–111.
- Lazer, David M. J. u. a. (2018). „The science of fake news: Addressing fake news requires a multidisciplinary effort“. In: *Science (American Association for the Advancement of Science)* 359.6380, S. 1094–1096.
- Leggewie, Claus (2019). *Die Wut der Abgehängten*. Jan. 2019. URL: <https://www.faz.net/-gyl-9ip7p> (besucht am 21.02.2022).
- Lévinas, Emmanuel (1983). *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Alber-Broschur Philosophie. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Alber.
- (2002). *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. 3. Auflage, Studienausgabe. Alber Studienausgabe. Freiburg München: Verlag Karl Alber.
- Lobo, Sascha (2017). *World Wide Wut - Die G20 Randal und das Netz*. Juli 2017. URL: <https://www.spiegel.de/netzwelt/web/g20-gipfel-in-hamburg-sascha-lobo-ueber-den-umgang-mit-extremisten-im-netz-a-1157337.html> (besucht am 21.02.2022).
- Loidolt, Sophie (2016). „Hannah Arendt’s Conception of Actualized Plurality“. In: *Phenomenology of Sociality*. 1. Aufl. Routledge, S. 42–55.
- (2018). *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge Research in Phenomenology. New York: Routledge.
- (2019). „“Who One Is” – A Political Issue? Hannah Arendt on Personhood, Maximal Self, and Bare Life“. In: *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*. Hrsg. von Thomas Bedorf und Steffen Hermann. Routledge, S. 165–192.
- Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. English. Trumansburg.
- Luhmann, Niklas (1982). *The Differentiation of Society*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luna Bravo, José Luis (2018). *Phänomenologie der sinnbildlichen Erfahrung. Phänomenologische Auslegung der Eranos-Sichtweise zu den Sinnbildern im Ausgang vom Phantasieleben*. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Marchart, Oliver (2016). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marinescu, Paul und Cristian Ciocan (2021). *Introduction: From Witnessing to Testimony*. Bd. 21. Bucharest: Romanian Soc Phenomenology, S. 11–20.
- Marion, Jean-Luc (2016). *Givenness and Revelation*. Übers. von Steven E. Lewis. London, England: Oxford University Press, Apr. 2016.

- Marquard, Odo (2009). „Homo compensator - Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs“. In: *Philosophie des Stattdessen*. Ditzingen: Reclam.
- Matiaske, Wenzel und Werner Nienhüser (2004). „Sinnprovinzen in der Personalwissenschaft — Befunde einer empirischen Untersuchung“. In: *Zeitschrift für Personalforschung / German Journal of Research in Human Resource Management* 18.2, S. 117–138.
- McCall, Leslie (2005). „The Complexity of Intersectionality“. In: *Signs* 30.3, S. 1771–1800.
- McCullough, Michael E., Robert A. Emmons und Jo-Ann Tsang (2002). „The grateful disposition: A conceptual and empirical topography“. In: *Journal of personality and social psychology* 82.1, S. 112–127.
- McNay, Lois (1999). „Subject, Psyche and Agency. The Work of Judith Butler“. In: *Performativity and Belonging*. Hrsg. von Vikki Bell. London, S. 175–194.
- Mead, Georg Herbert (1972). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Hrsg. von Charles W. Morris. 1st. University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Bd. 7. Phänomenologisch-psychologische Forschungen. Berlin: De Gruyter.
- Meyer, Christian und Ulrich von Wedelstaedt (2018). „Zur Herstellung von Atmosphären: Stimmung und Einstimmung in der Sinnprovinz Sport“. In: *Stimmungen und Atmosphären: Zur Affektivität des Sozialen*. Hrsg. von Larissa Pfaller und Basil Wiese. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 233–262.
- Moran, Kate A. (2012). *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy*. Washington: Catholic University of America Press.
- Moritz, Karl Philipp (2011). „Über die bildende Nachahmung des Schönen“. In: *Schriften zur Ästhetik und Poetik: Kritische Ausgabe*. Neudrucke deutscher Literaturwerke. N. F. ; 7. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 63–93.
- Musil, Robert (1970). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hrsg. von Adolf Frisé. Wiesbaden: Rohwolt Verlag.
- Nagl-Docekal, Herta (2021). „Hegels Relevanz für den heutigen Diskurs zu „Gemeinschaft/Community““. In: *The Owl's Flight: Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*. Hrsg. von Stefania Achella u. a. De Gruyter, S. 375–396.
- Nishida, Kitarō (1943). „Die intelligible Welt“. In: Berlin und Boston: De Gruyter.
- (1987). *Last writings: nothingness and the religious worldview*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- (1999). „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“. In: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Hrsg. von Rolf Elberfeld. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- O'Toole, Mary Ellen (2000). *The School Shooter: A threat Assessment Perspective*. Manual NCJ: 184799. Quantico, Virginia 22135: U.S. Department of Justice, Federal Bureau of Investigation (FBI), National Center for the Analysis of Violent Crime (NCAVC), Critical Incident Response Group (CIRG). URL: <https://www.fbi.gov/file-repository/stats-services-publications-school-shooter-school-shooter> (besucht am 10.08.2023).

- Olin, M. (2012). *Touching Photographs*. University of Chicago Press.
- Oliver, Kelly (2004). „Witnessing and Testimony“. In: *Parallax* 10.1, S. 78–87.
- Otto, Rudolf (1991). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nördlingen: Verlag C.H. Beck.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System. The Major Exposition of the Author's Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System*. London, New York: Free Press.
- Pentcheva, Bissera V. (2020). „Der glitzernde Klang der Hagia Sophia und das Fest der Kreuzerhöhung in Konstantinopel“. In: *Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken*. Hrsg. von Isabella Schwaderer und Katharina Waldner. Bielefeld: transcript Verlag, S. 79–102.
- Peters, John Durham (2001). „Witnessing“. In: *Media, Culture & Society* 23 (Nov. 2001), S. 707–723.
- Pope, Whitney (1975). „Durkheim as a Functionalist“. In: *The Sociological Quarterly* 16.3, S. 361–379.
- Rancière, Jacques (2015). *Der emanzipierte Zuschauer*. Dt. Erstausgabe, 2. überarbeitete Auflage. Wien: Passagen-Verlag.
- Rank, Otto (1924). *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Internationale psychoanalytische Bibliothek ; 14. Leipzig, Wien [u.a.]: Internat. Psychoanalyt. Verl.
- Ratcliffe, Matthew (2008). *Feelings of being: phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. International perspectives in philosophy and psychiatry. Oxford: Oxford University Press.
- (2011). „Existenzielle Gefühle. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle“. In: *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis Verlag, S. 144–169.
 - (2014). *Experiences of depression: a study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
 - (2020). „Existential feelings“. In: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. Hrsg. von Thomas Szanto und Hilge Landweer. Routledge, S. 250–261.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Belknap Press.
- Ricœur, Paul (1992). „Narrative Identity“. In: *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*. Hrsg. und übers. von David Wood. annotated edition. Warwick Studies in Philosophy and Literature. Routledge.
- (1999). „Religion and Symbolic Violence“. In: *Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 6. Spring, S. 1–11.
 - (2005). *The Course of Recognition*. Institute for Human Sciences Vienna Lecture Series. Harvard University Press.
 - (2007). *Zeit und Erzählung. 1, Zeit und historische Erzählung*. 2. Aufl.. Übergänge ; 18.1. München: Fink.

- Ricœur, Paul (2010). „Religious Belief - The Difficult Path of the Religious“. In: *A Passion for the Possible*. Hrsg. von Brian Treanor und Henry Isaac Venema. Fordham University Press, S. 27–40.
- (2016). *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action, and interpretation*. New York: Cambridge University Press.
 - (2020). *Philosophy, Ethics, and Politics*. Hrsg. von Catherine Goldenstein. Übers. von Kathleen Blamey. 1. Aufl. Polity Press.
- Riescher, Gisela (2003). „Das Private ist politisch“. Die politische Theorie und das Öffentliche und das Private“. In: *Dimensionen von Gender Studies* II.13. Hrsg. von Meike Penkwitt, S. 59–78.
- Rodemeyer, Lanei M (2020). „Levels of Embodiment“. In: *Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approaches*, S. 234–255.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959). *Politics And The Arts. Jean-Jacques Rousseau's "Letter To D' Alembert"*. Agora Books. Cornell University Press.
- Roy, William (2010). *Reds, Whites, and Blues. Social Movements, Folk Music, and Race in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruppert, Evelyn, John Law und Mike Savage (2013). „Reassembling Social Science Methods: The Challenge of Digital Devices“. In: *Theory, culture & society* 30.4, S. 22–46.
- Sartre, Jean-Paul (1978). *Kritik der dialektischen Vernunft*. Stuttgart: Rowohlt.
- (1993). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
 - (1997). „Die Transzendenz des Ego: Skizze einer phänomenologischen Beschreibung“. In: *Die Transzendenz des Ego: philosophische Essays 1931 - 1939 in Gesammelte Werke. Philosophische Schriften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Scheler, Max (1921). *Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung*. Bd. 1. Leipzig: Verlag der Neue Geist.
- (1955). *Liebe und Erkenntnis*. Dalp-Taschenbücher; 316. Bern: Francke.
 - (1973). *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Gesammelte Werke 7. Francke.
- Scheve, Christian von, Manuela Beyer u. a. (2014). „Emotional entrainment, national symbols, and identification: A naturalistic study around the men's football World Cup“. In: *Current sociology* 62.1, S. 3–23.
- Scheve, Christian von und Sven Ismer (2013). „Towards a Theory of Collective Emotions“. In: *Emotion Review* 5.4, S. 406–413.
- Schiemann, Gregor (2021). *Lebenswelt und Wissenschaft: Zum Spannungsverhältnis Zweier Erfahrungsweisen*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Schmid, Hans Bernhard und David P. Schweikard, Hrsg. (2009). *Kollektive Intentionalität: eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Orig.-Ausg., 1. Aufl.. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Schmidt-Semisch, Henning und Henner Hess (2014). *Die Sinnprovinz der Kriminalität: Zur Dynamik eines sozialen Feldes*. Jan. 2014.
- Schmitz, Hermann (2014). „Gefühle als Atmosphären“. In: *Atmosphären*. Orig.-Ausg. Freiburg [u.a.]: Alber, S. 30–49.
- Schütz, Alfred (1944). „The Stranger: An Essay in Social Psychology“. In: *American Journal of Sociology* 49.6, S. 499–507.
- (1945). „On Multiple Realities“. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (Juni 1945). No. 4. URL: <https://www.jstor.org/stable/2102818> (besucht am 31.07.2019).
 - (1951). „Making Music Together. A Study in Social Relationship“. In: *Social Research* 18.1, S. 76–97. URL: <http://www.jstor.org/stable/40969255> (besucht am 29.11.2022).
 - (1971). „Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft“. In: *Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. I. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, S. 237–411.
 - (1972a). „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“. In: *Gesammelte Aufsätze III - Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. von Ilse Schütz. Den Haag, Niederlande: Martinus Nijhoff, S. 86–118.
 - (1972b). „Der Fremde“. In: *Gesammelte Aufsätze. Studien zur soziologischen Theorie*. II. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, S. 54–69.
 - (1972c). „Der Heimkehrer“. In: *Gesammelte Aufsätze. Studien zur soziologischen Theorie*. II. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, S. 70–84.
 - (1972d). „Gemeinsam Musizieren“. In: *Gesammelte Aufsätze. Studien zur soziologischen Theorie*. II. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, S. 129–150.
 - (1972e). „Mozart und die Philosophie“. In: *Gesammelte Aufsätze. Studien zur soziologischen Theorie*. II. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, S. 151–173.
 - (1972f). „Strukturen der Lebenswelt“. In: *Gesammelte Aufsätze III - Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. von Ilse Schütz. Den Haag, Niederlande: Martinus Nijhoff, S. 153–170.
 - (1981). *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1982). *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1996). „Realities from Daily Life to Theoretical Contemplation“. In: *Collected Papers: Volume IV*. Dordrecht: Springer Netherlands, S. 25–50.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (2017). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Searl, John R. (2009). „Einige Grundprinzipien der Sozialontologie“. In: *Kollektive Intentionalität: eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Hrsg. von David P. Schweikard und Hans Bernhard Schmid. Orig.-Ausg., 1. Aufl.. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1898. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Sheikh, Hammad u. a. (2012). „Religion, group threat and sacred values“. In: *Judgment and Decision Making* 7.2 (März 2012), S. 110–118.
- Shklar, Judith N. (1990). *The Faces of Injustice (The Storrs Lectures Series)*. New Haven und London: Yale University Press.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie - Untersuchungen zu Hegels jenaer Philosophie des Geistes*. Reihe praktische Philosophie; Bd. 11. Alber.
- Simmel, G. (1890). *Über soziale Differenzierung: soziologische und psychologische Untersuchungen*. Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen hrsg. von G. Schmoller. Duncker & Humblot.
- Slaby, Jan und Jonas Bens (2019). „Political affect“. In: *Affective Societies*. 1. Aufl. Bd. 1. Routledge, S. 340–351.
- Smith, Rogers M. (2003). *Stories of peoplehood: the politics and morals of political membership*. Contemporary political theory. Cambridge: Cambridge University Press.
- Srubar, Ilja (1988). *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007). *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
 - (2008). „Die pragmatische Lebenswelttheorie“. In: *Phänomenologie und Soziologie - Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer.
 - (2018). „„Homo respondens“ und die soziologische Theorie: Zur Relevanz des Ansatzes von Bernhard Waldenfels für die soziologische Theorie anlässlich seines Buches: Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung . Berlin: Suhrkamp 2015, 466 S., kt., 20,00“. In: *Soziologische Revue* 41.1, S. 21–32.
- Star, Susan Leigh (1999). „The Ethnography of Infrastructure“. In: *The American behavioral scientist (Beverly Hills)* 43.3, S. 377–391.
- Staudigl, Michael (2014). „Phantasmen der Integrität. Entwurf einer phänomenologischen Genealogie extremer kollektiver Gewalt“. In: *Gesichter der Gewalt: Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. Leiden, Niederlande: Brill | Fink, S. 237–267.
- (2015). *Phänomenologie der Gewalt*. Cham u. a.: Springer International Publishing.
 - (2017). „Alfred Schutz and Phenomenology of Religion: Explorations into Ambiguous Territory“. In: *Human Studies* 40.4 (Dez. 2017), S. 491–499.
- Stein, Edith (1917). *Zum Problem der Einfühlung. (Teil II/IV der unter dem Titel „Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung“ eingereichten Abhandlung.)* Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Steinbach, Tim-Florian (2021). *Gelebte Geschichte, narrative Identität: Hermeneutik zwischen Rhetorik und Poetik bei Hans Blumenberg und Paul Ricœur*. München: Verlag Karl Alber.

- Steinbock, Anthony J. (2009). *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Straßheim, Jan (2016). „The Problem of ‘Experiencing Transcendence’ in Symbols, Everyday Language and Other Persons“. eng. In: *Schutzian research* 8, S. 75–101.
- Szanto, Thomas (2015). „Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account“. In: *Human studies* 38.4, S. 503–527.
- Szanto, Thomas und Dermot Moran (2016). „Introduction: Phenomenological Discoveries Concerning the ‘We’ - Mapping the Terrain“. In: *Phenomenology of sociality: discovering the ‘we’*. Routledge Research in Phenomenology; 3. New York: Routledge, S. 1–26.
- Szanto, Thomas und Jan Slaby (2020). „Political emotions“. In: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. Hrsg. von Thomas Szanto und Hilge Landweer. Routledge, S. 478–494.
- Theweleit, Klaus (2015). *Das Lachen der Täter: Breivik u.a.: Psychogramm der Tötungslust*. Unruhe bewahren. Residenz Verlag.
- Thonhauser, Gerhard (2018). „Shared emotions: a Steinian proposal“. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17.5, S. 997–1015.
- (2022). „Towards a Taxonomy of Collective Emotions“. In: *Emotion Review* 14.1, S. 31–42.
- (2024). „Collective emotions and the distributed emotion framework“. In: *Phenomenology and the cognitive sciences*.
- Tillich, Paul (1957). *Dynamics of Faith*. Harper Torchbooks.
- Tönnies, Ferdinand (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig: Fues’s Verlag (R. Reisland).
- (2012). *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. 1st ed. 2012. Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: Imprint: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ueda, Shizuteru (2011). *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Albert.
- Vaitkus, Steven (2005). „The “Naturality” of Alfred Schutz’s Natural Attitude of the Life-World“. In: *Springer e-books. Contributions to phenomenology* ; v. 53. Hrsg. von Martin Endress, George Psathas und Hisashi Nasu, S. 97–122.
- Vandenbergh, Frédéric (2008). „Sociology of the Heart: Max Scheler’s Epistemology of Love“. In: *Theory, culture & society* 25.3, S. 17–51.
- Vendrell Ferran, Íngrid (2015). „Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein’s Early Work“. In: *Human Studies* 38.4, S. 481–502.
- Vooren, Cristian (2021). *In Wut Vereint - Queerdenker Demonstration*. Apr. 2021. URL: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2021-04/querdenker-demonstration-berlin-proteste-corona-massnahmen-notbremse> (besucht am 21.02.2022).

- Vu, Vanessa (2019). „Die neuen Osis - Vietnamesen in Ostdeutschland“. In: *Zeit Online* (Mai 2019). URL: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2019-05/vietnamesen-ostdeutschland-ddr-vertragsarbeiter-cottbus> (besucht am 30.01.2023).
- Waldenfels, Bernhard (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Phaenomenologica ; 41. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1980). *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1985). *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1987). *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1997). *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1998). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (1999). *Sinnesschwellen*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (2003). „Der Fremde und der Heimkehrer“. In: *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit: Entwicklungen und Arbeitsweisen*. Hrsg. von Ilja Srubar und Steven Vaitkus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 175–188.
 - (2004a). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (2004b). „Phänomenologie zwischen Pathos und Response“. In: *XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002 - Vorträge und Kolloquien*. Hrsg. von Wolfram Hogrebe. Berlin, Boston: Akademie Verlag, S. 813–826.
 - (2006a). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. ger. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 134.
 - (2006b). *Schattenrisse der Moral*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (2008). *Grenzen der Normalisierung*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (2010). *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
 - (2012). *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
 - (2015a). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Waldenfels, Bernhard (2015b). „Topographie der Lebenswelt“. In: *Topologie*. Hrsg. von Stephan Günzel. Bielefeld: transcript Verlag, S. 69–84.
- (2022). *Globalität, Lokalität, Digitalität: Herausforderungen der Phänomenologie*. Originalausgabe, erste Auflage. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2391. Berlin: Suhrkamp.
 - (2024). *Geburt des Ethos aus dem Pathos. Wege einer responsiven Phänomenologie*. Hrsg. von Birgit Weyel. Lucas-Preis; 2021. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1922a). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1922b). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundrisse der Sozialökonomie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
 - (2015). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hrsg. von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Klassiker der Sozialwissenschaften. Neuausgabe der Ersten Fassung Von 1904-05 Mit Einem Verzeichnis der Wichtigsten Zusätze und Veränderungen Aus der Zweiten Fassung Von 1920. Herausgegeben und Eingeleitet Von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- Wharne, Simon (2021). „Empathy in phenomenological research: Employing Edith Stein’s account of empathy as a practical and ethical guide“. In: *Methods in Psychology* 5, S. 100053. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2590260121000102>.
- Whitehouse, Harvey (2018). „Dying for the group: Towards a general theory of extreme self-sacrifice“. In: *The Behavioral and brain sciences* 41, S. 1–64.
- Wieviorka, Annette (2006). „The Witness in History“. In: *Poetics Today* 27.2 (Juni 2006), S. 385–397.
- Wieviorka, Michel (2009). *Violence: A new approach*. Übers. von David Macey. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.
- Wittmann, Marc (2009). „The inner experience of time“. In: *Philosophical Transactions B, Published by The Royal Society* 364.1525 (Juli 2009), S. 1955–1967.
- Wynn, Mark (2012). „Renewing the senses: conversion experience and the phenomenology of the spiritual life“. In: *International journal for philosophy of religion* 72.3, S. 211–226.
- Yates, Luke (2015). „Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements“. In: *Social movement studies* 14.1, S. 1–21.
- Young, Iris Marion (2005). „Throwing Like a Girl“. In: *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Studies in Feminist Philosophy. Oxford University Press, USA.
- Yusa, Michiko (2002). *Zen & philosophy: an intellectual biography of Nishida Kitaro*. 1st ed. Honolulu, Hawaii: University of Hawai’i Press.
- Yuval-Davis, Nira (2006). „Belonging and the politics of belonging“. In: *Patterns of prejudice* 40.3, S. 197–214.

- Zaborowski, Holger (2016). „Metaphysics, Christianity, and the “Death of God” in Heidegger’s Black Notebooks (1931–1941)“. In: *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*. Hrsg. von Jeff Malpas und Ingo Farin. United States: The MIT Press, S. 196–204.
- Zahavi, Dan (2001). „Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity“. In: *Journal of Consciousness Studies* 8.5-7, S. 151–167.
- (2005). *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. A Bradford Book, MIT Press.
 - (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.
 - (2019). „Applied Phenomenology: Why It is Safe to Ignore the Epoché“. In: *Continental Philosophy Review* 54.2, S. 259–273.
 - (2020). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. 2. Aufl. Northwestern University Press.
- Zahavi, Dan und Uriah Kriegel (2016). „For-Me-Ness: What It is and What It is Not“. In: *Philosophy of mind and phenomenology*. Hrsg. von D. Dahlstrom, A. Elpidorou und W. Hopp. Routledge, S. 36–53.
- Zeit Online, sah (2016). „Wir können uns nicht von Kinderaugen erpressen lassen“. Feb. 2016. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-02/alexander-gauland-afd-fluechtlingskrise-fluechtlingspolitik-grenzen> (besucht am 04.04.2024).

Abbildungsverzeichnis

1.1	Ricœurs Wertekonstitution auf drei Ebenen (Quelle: Eigene Darstellung) .	19
1.2	Anerkennung, geteilte Werte und performative Vergemeinschaftung (Quelle: Eigene Darstellung)	31
2.1	<i>Mein Gott, hilf mir, diese tödliche Liebe zu überleben</i> von Dmitri Wladimirowitsch Wrubel, 1990, Graffiti, 365 cm × 480 cm East Side Gallery; Friedrichshain, Ostberlin, Deutsche Demokratische Republik (Quelle: Bundesarchiv, B 145 Bild-F088809-0038) https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_B_145_Bild-F088809-0038,_Berlin,_East_Side_Gallery.jpg – Lizenz: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Germany license.	94
2.2	<i>Beschreibung der Reise von Konstanz nach Jerusalem – Blatt 20v-21r</i> , Conrad Grünenberg, 1487, Doppelseite, aus Conrad Grünenberg: Beschreibung der Reise von Konstanz nach Jerusalem. Bodenseegebiet, (Quelle: Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Cod. St. Peter, pap. 32.) https://digital.blb-karlsruhe.de/id/7061 – Lizenz: Public Domain Mark 1.0.104	
2.3	Sinnprovinzen des Wissens (Quelle: Eigene Darstellung)	105
2.4	Sinnprovinzen der Orientierung (Quelle: Eigene Darstellung)	105
2.5	Sinnprovinz im Vergleich (Quelle: Eigene Darstellung)	108
2.6	Ordnung im Vergleich (Quelle: Eigene Darstellung)	108
2.7	Fragliches Verhältnis zwischen Sinnprovinz, Ordnung, Erkenntnisstil und Pathos/Response (Quelle: Eigene Darstellung)	109
2.8	Responsiv-phänomenologische Analyse gemeinschaftlicher Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit (Quelle: Eigene Darstellung)	135
2.9	Verhältnis zwischen Sinnprovinz, Ordnung, Erkenntnisstil und Pathos/Response (Quelle: Eigene Darstellung)	136
2.10	Levels of constitution in Husserl by Lanei M. Rodemeyer (Formal angepasst, inhaltliche Quelle: Lanei M Rodemeyer <i>Levels of Embodiment in Time and Body</i>)	137
2.11	Bezogenheit von Fremdheit und Vertrautheit (Quelle: Eigene Darstellung) .	162
2.12	Fremdheit und Vertrautheit im Zwischenraum gemeinsamen Handelns (Quelle: Eigene Darstellung)	215
2.13	Transformation zwischen Erfahrungsweise und Erfahrungsstrukturierung (Quelle: Eigene Darstellung)	223

2.14 Unterscheidung Autonomie, Kooperation, Kollaboration, Koordination (Quelle: Eigene Darstellung)	256
3.1 Intentionalität und ontologische Differenz (Quelle: Eigene Darstellung) . .	306
3.2 <i>Der Mönch am Meer</i> von Caspar David Friedrich, 1809, Gemälde, Öl auf Leinwand. 110 x 171.5 cm (Quelle: Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin, Andres Kilger) https://smb.museum-digital.de/object/144260 – Lizenz: Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International.	309
3.3 Horizontale Gabe und vertikale Gabe (Quelle: Eigene Darstellung)	334
3.4 Spektrum pathisch-religiöser Gabe (Quelle:Eigene Darstellung)	346
3.5 Wiederholung: Ricoeurs Wertekonstitution auf drei Ebenen (Quelle: Eigene Darstellung)	354
3.6 Spektrum responsiv-religiöser Gabe (Quelle:Eigene Darstellung)	377
3.7 Koordinatensystem religiöser Gabe (Quelle:Eigene Darstellung)	388
3.8 Aussagenlogische Koordinatensystem religiöser Gabe (Quelle:Eigene Dar- stellung)	392
4.1 Fremdheit und Vertrautheit in Pluralität (Quelle: Eigene Darstellung) . . .	438
4.2 Pathisch-politische Widerständigkeit (Quelle: Eigene Darstellung)	566
4.3 Vertikaler Entzug und Einprägung (Quelle: Eigene Darstellung)	571
4.4 Politisches Widerfahrnis zwischen Pathos und Response (Quelle: Eigene Darstellung)	578

Abstracts

Deutsches Abstract

Die Dissertation untersucht, wie sich Gemeinschaft aufgrund gemeinsamer Erlebnisse ausbildet und in unterschiedliche Sinnkontexte einbettet. Im ersten Teil wird eine methodische Grundlegung *performativer Vergemeinschaftung* vorgeschlagen, die im zweiten und dritten Teil an religiösen und politischen Zusammenkünften erprobt wird.

Folgende Intuition leitet das Vorhaben: Das Gefühl der Zugehörigkeit drückt sich darin aus, dass wir uns in Nähe zueinander erfahren und auf Dinge in gleicher Weise ausgerichtet sind. Gemeinschaft resultiert daraus, dass uns die Welt gemeinsam fremd und vertraut geworden ist. Um diese besondere, vorreflexive Facette des Zusammenlebens nachzuvollziehen, schlägt die Arbeit eine phänomenologische Analyse der affektiven Sedimentierung von Fremdheit und Vertrautheit vor. Ziel ist es, den Einfluss dieser handlungsbegleitenden Affekte auf die Gemeinschaft in ihrer „gefühlten Zusammengehörigkeit“ (Max Weber) nachzuzeichnen. Dafür werden die Aspekte gemeinsamen Erlebens betrachtet, in denen Ansprüche bewältigt werden und sich Verhaltensweisen gemeinsam und wechselseitig bewähren. Methodisch und strukturell ist die Dissertation mit ihrem Anschluss an Alfred Schutz in der Sozialphänomenologie verortet. Die Erlebnisanalyse stützt sich wesentlich auf eine responsive Phänomenologie intersubjektiver Alterität ausgehend von Bernhard Waldenfels. Der Übergang vom wechselseitigen und lebensweltlich eingebetteten *Handeln* zur sozialen Beziehung der Gemeinschaft ist im Begriff *performativer Vergemeinschaftung* gefasst.

Neben der gefühlten Zugehörigkeit zu anderen Akteur:innen ist Gemeinschaft in spezifische Sinnkontexte eingebettet. Sie ist kontextsensitiv: soziale Akteur:innen können zahlreiche Zugehörigkeiten vereinen und fühlen sich in unterschiedlichen Situationen mit unterschiedlichen Gemeinschaften verbunden. Es werden zwei Sinnprovinzen von besonderer gesellschaftlicher Relevanz untersucht: die des Religiösen und des Politischen. Die methodologische Grundlegung wird somit auf diese Bereiche angewandt und exemplarisch bestätigt. Zahlreiche Analysen der Religionsphänomenologie und der politischen Phänomenologie werden dafür auf die Gemeinschaftlichkeit zugespitzt. Die Besonderheiten der jeweiligen Erlebnisstile erlauben es, unterschiedliche „Typen“ religiöser und politischer Gemeinschaft vorzuschlagen. Die Konvergenzen und Konflikte, die sich aus der Differenzierung unterschiedlicher Formen der Gemeinschaftlichkeit ergeben, unterstreichen die interdisziplinäre Tragweite und gesellschaftliche Relevanz der Dissertation.

English Anstract

This dissertation examines how community is constituted through shared experiences and how it is embedded within different contexts of meaning. The first part proposes a methodological foundation for *performative communal bonding*, which is subsequently applied to religious and political gatherings in the second and third parts.

The project is guided by the following intuition: the feeling of belonging manifests in our experience of being in proximity to one another and being similarly oriented toward the world. Community arises from the fact that the world has become both alien and familiar to us together. To understand this specific, pre-reflective dimension of communal life, the thesis offers a phenomenological analysis of the affective sedimentation of strangeness and familiarity. The aim is to identify the influence of these action-related affects on community in its form of *perceived togetherness* (Max Weber). Accordingly, the focus lies on aspects of shared experience in which challenges are overcome and behavior proves itself together and reciprocally. Methodologically and structurally, the dissertation is situated within social phenomenology, with particular emphasis on Alfred Schutz. The analysis of lived experience draws significantly on Bernhard Waldenfels's responsive phenomenology of intersubjective alterity. The transition from reciprocal, lifeworld-embedded action to the social relation of community is conceptualized as *performative communal belonging*.

Beyond the sense of belonging among actors, communality is embedded in specific contexts of meaning. It is context-sensitive: social actors may combine multiple affiliations and feel connected to different communities across varying situations. Two *finite provinces of meaning* of particular social relevance are examined: the religious and the political. The methodological framework is thus applied to these domains. Various analyses in religious and political phenomenology are reinterpreted in light of communality. The distinct experiential styles of each domain allow for the proposal of different *types* of religious and political communities. The convergences and tensions arising from the differentiation of these communal forms highlight the interdisciplinary and societal relevance of the dissertation.