

Die Reihe wird herausgegeben von Christoph Ernst und Heike Paul.

JULIANE ENGEL, MAREIKE GEBHARDT, KAY KIRCHMANN (Hg.)

Zeitlichkeit und Materialität

Interdisziplinäre Perspektiven auf Theorien
und Phänomene der Präsenz

Juliane Engel (Dr. phil.) ist akademische Rätin a.Z. und arbeitet am Lehrstuhl für Pädagogik mit dem Schwerpunkt Kultur und ästhetische Bildung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Mareike Gebhardt (Dr. phil.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Kay Kirchmann (Prof. Dr. phil.) ist Lehrstuhlinhaber für Medienwissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

[transcript]

Gefördert mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus nach der Vorlage von Angela Nentwig
Satz: Mark-Sebastian Schneider, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-3850-9
PDF-ISBN 978-3-8394-3850-3
<https://doi.org/10.14361/9783839438503>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Zeitlichkeit und Materialität.
Interdisziplinäre Perspektiven auf Theorien und Phänomene der Präsenz
Mareike Gebhardt und Juliane Engel | 9

I. ERSCHEINUNGSFORMEN VON ZEITLICHKEIT

(De-)Konstruktionen von Zeitlichkeit.
Wahrnehmung – Optimierung – Erzählung
Mareike Gebhardt und Kay Kirchmann | 19

Ereignis und Präsenz | 29

Paradoxe Präsenzen.
Fest-Zeiten und/im Live-Fernsehen
Kay Kirchmann | 29

Die Katastrophe als »vergangenes Jetzt«.
Mediale Temporalisierungen, Konstruktionen und Konvergenzen
in der Ereignis(re)präsentation des Livetickers
Anna Zeitler | 51

Zeiten der Angst?
Temporale und emotionale Logiken medialer Performativität des Populismus
am Beispiel des US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampfes 2016
Laura Vorberg | 72

Aushandlungen von Präsenz | 95

Meine Zeit. Unsere Zeit. Äußere Zeit.
Zeitlichkeit und Paarzeit in Nicht-Präsenz-Paarbeziehungen
Marie-Kristin Döbler | 95

»Wenn einer eine Reise tut...«

Die soziale Praxis der Reise als beispielhafter Kristallisationspunkt der Multimodalität der Grundkonstante Zeit

Yasemin Yilmaz | 113

Breaking Bad

Versuch über die Veränderung

Thomas Khurana | 129

Zeit und Ewigkeit.

Eschatologische Konstruktion von Zeitlichkeit

Simon Layer | 158

Präsenz und Ritual | 169

Präsenz als Wiederholung

Christoph Wulf | 169

Die sakrale Zeit des Hier und Jetzt.

Deutung und somatische Herstellung von Gegenwärtigkeit in der rezenten deutschen Yogaszene

Laura von Ostrowski | 179

II. PRÄSENZ, REPRÄSENTATIONEN UND PRÄSENTIFIKATIONEN

Diskurse der (Nicht-)Präsenz.

Artikulationen – Materialitäten – Fremdheiten

Juliane Engel | 195

Präsenz und Artikulation | 205

Vermittlung und Anwesenheit: Wo ist der Mensch?

Eine medienanthropologische Überlegung

Lorenz Engell | 205

Konfiguration und Präsenz.

Essayistische Filmästhetik und die Unverfügbarkeit von Erinnerung in Rithy Panhs *L'Image manquante*

Elke Möller | 223

Tales of the Bodiless.

Überlegungen zu einem Konzept der Ko-Absenz

Isa Wortelkamp | 246

Verwandlung und Rausch.

Archaik, Ekstasetechniken und Ritual zwischen Kult und Symbol

Hans Ulrich Reck | 262

Präsenz der Dinge | 269

Die Angst bannen.

Fotografie und die Materialität des Fetischs am Beispiel von *One Hour Photo*

Nicole Wiedenmann | 269

Das Rätsel der Unmittelbarkeit.

Zur Konstitution von Präsenzerfahrungen

Aida Bosch | 295

Präsenz des Fremden | 313

Reading Other-wise.

Ein Entwurf zum Umgang mit den Präsenzen des Fremden in der Literatur

Florian Tatschner | 313

»Remember Wounded Knee«.

Strategische Re-Appropriationen stereotyper Repräsentationen

Amerikanischer Ureinwohner im politischen Poster

Carmen Brosig | 333

Autorinnen und Autoren | 355

- (1987): »The Problem of the Fetish, II. The Origin of the Fetish«, in: *RES Journal of Anthropology and Aesthetics* 13, S. 23-46.
- (1988): »The Problem of the Fetish, IIIa. Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism«, in: *RES Journal of Anthropology and Aesthetics* 16, S. 105-124.
- Reck, Hans Ulrich (1991): »Von Warburg ausgehend. Bildmysterien und Diskursordnung«, in: *Kunstforum International* 114, S. 198-225.
- Sansi, Roger (2011): »Der Fetisch. Kreativität und Historizität im modernen Atlantik«, in: Antenhofer, Fetisch als heuristische Kategorie, S. 41-57.
- Sauer, Martina (2007): Rezension zu Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, online: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/948/1/Sauer_Hartmut_Boehme_2007.pdf, S. 1-4, Stand: 12.08.2018. (Originalveröffentlichung in: *Kunstchronik*, Hg. Zentralinstitut für Kunstgeschichte, München 07/2007, S. 282-285.)
- Saviello, Julia (2017): »Goldene Strähne, krause Fessel. Haarmagie und Verführungskunst in der italienischen Renaissance«, in: Uwe Fleckner/Iris Wenderholm (Hg.), *Magische Bilder. Techniken der Verzauberung in der Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 205-224.
- Stiegler, Bernd (2006): *Theoriegeschichte der Photographie*, München: Fink.
- Warburg, Aby (2003): *Der Bilderatlas Mnemosyne*, Hg. Martin Warnke unter Mitarbeit von Claudia Brink, Berlin: Akademie.
- Zink, Markus (2003): *Theologische Bildhermeneutik. Ein kritischer Entwurf zu Gegenwartskunst und Kirche*, Münster: LIT.

DAS RÄTSEL DER UNMITTELBARKEIT. ZUR KONSTITUTION VON PRÄSENZERFAHRUNGEN

Aida Bosch

Einleitung

Präsenz ist ein primär ästhetisches Phänomen. Landläufig wird es als »Ausstrahlung« einer Person bezeichnet. Es ist besonders relevant auf der Bühne, bei Schauspieler*innen und bei Musiker*innen etwa. Die Bühnenpräsenz von Künstler*innen ist eines ihrer relevantesten Qualitätsmerkmale. Doch auch für Politiker*innen, Manager*innen, Therapeut*innen und generell für Menschen ist Präsenz relevant, wenn sie wahrgenommen werden, in Verhandlungen überzeugen oder ihre Interessen vertreten wollen. Der Präsenzbegriff ist mit dem etwas altmodischeren Begriff des Charismas verwandt – charismatische Personen besitzen viel Präsenz und eine gewinnende Ausstrahlung. Nicht nur »Charisma« und »Radioaktivität« (Simmel 1993a [1908]), auch Begriffe wie »Elektrizität« oder »Intensität« (Garcia 2017) fallen, wenn es um Präsenzfragen und Präsenzerfahrungen geht. Außeralltäglichkeit und Besonderheit der Wahrnehmung scheint dabei eine zentrale Rolle zu spielen. Als außeralltägliches Phänomen ist Präsenz mit dem Feld der Kunst verschwistert. Auch mit dem Feld der religiösen Erfahrungen ist das Phänomen verwandt, wenn das Göttliche bzw. Transzendenz in einer diesseitigen Form der Präsenz erfahrbar wird.

Für den post-konstruktivistischen Theoriekontext ist der Präsenzbegriff von Bedeutung, weist er doch auf die Rückkehr eines Neuen Realismus sowie auf ein gesteigertes Interesse an den Eigenwerten und Eigengesetzlichkeiten von Menschen, Dingen und Ereignissen hin. Er verweist auch auf eine »Wiederbelebung« und Betonung ästhetischer und ästhetischer Phänomene im sozialen Prozess nach der analytischen Auflösung lebendiger Kräfte des Sozialen im Konstruktivismus und im Dekonstruktivismus. Der Begriff der Präsenz richtet sich auf die Dinge und Ereignisse selbst, jenseits der Zuschreibungen und Konstruktionen der Beobachter*innen, und damit auf eine neue Radikalisierung des ursprünglichen Leitsatzes der Phänomenologie »zu den Dingen selbst« – jedoch ohne in einen naiven Realismus abzugleiten. Die Deutungen des informierten Beobachters werden nicht negiert, sondern einbezogen. Damit zielt der Begriff der Präsenz auf ein »entgegenkommendes Denken« (Engel/Marienburg 2016), auf den Raum zwischen Beobachter*in und Gegenstand, zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt. Dieser Zwischenraum interessiert zunehmend nicht nur die phänomenologisch stark grundierten Kunstwissenschaften, wo er schon länger eine leitende Rolle spielt – wie etwa in der Bildakt-Theorie von Horst Bredekamp

(2010) – sondern die Sozialwissenschaften insgesamt, um leibliche Erfahrung, jenseits und zusätzlich zu den Wissensstrukturen der Lebenswelten, wieder stärker in die wissenschaftliche Perspektive hereinzuholen. Mit dem Begriff der Präsenz wird ein Phänomen angesprochen, das sich, wie es Hans Ulrich Gumbrecht (2012) formuliert, jenseits von Sinnzuschreibungen und hermeneutischer Zeichendeutung abspielt, ein Phänomen der unmittelbaren, fraglosen Erfahrung, das in seiner Besonderheit und Situierung ernst genommen werden will. Das Phänomen der Präsenz lässt sich nicht in sozialen Konstruktionen und sprachlichen Zuschreibungen auflösen, sondern sucht nach anderen theoretischen Erklärungen für die Unmittelbarkeit und Intensität der Wahrnehmung in einer Präsenzerfahrung. Konstruktivistische Theorien gehen offensichtlich am Phänomen vorbei, wenn auch die Zuschreibungen, Erwartungen und Emotionen in den Wahrnehmungen der Beobachtenden eine große Rolle spielen und in Betracht gezogen werden müssen. Wie kommt es zu dieser Erfahrung von sich aufdrängender Unmittelbarkeit, vor aller Deutung? Welche Theorien können hilfreich sein, um Präsenz als soziales Phänomen zu verstehen? Welche situativen Eigenschaften und Erfahrungen sind charakteristisch dafür? Welche Sinne spielen dabei eine Rolle? Welche Rolle spielt das Visuelle, das Akustische, welche Rolle das Tasten, Riechen und Schmecken, welche Rolle das »eigenleibliche Spüren« (Schmitz 2007, 2011)? Wann nehmen wir einen Gebrauchsgegenstand als besonderes Ding wahr? Und wann eine Person und ihre Individualität im vollen Sinne, mit ihren ganz spezifischen Besonderheiten? Welche Voraussetzungen gibt es für Präsenzerfahrungen? Wir wollen im Folgenden soziologische und phänomenologische Klassiker auf mögliche Erklärungen von Präsenz hin befragen und mit weiterführenden theoretischen Überlegungen ergänzen.

Präsenz und Materialität

Aus dem Griechischen stammt der Charisma-Begriff, der mit dem Präsenzbegriff verwandt ist. Charisma meint eine wohlwollende Gabe der Götter, die dem Menschen geschenkt wurde. Max Weber schrieb dem Charisma, das er als eine mögliche Herrschaftsform analysierte, eine außergewöhnliche, außeralltägliche revolutionäre Macht zu, die soziale Strukturen transformieren kann. Wenn sie »veralltäglich« und auf Dauer gestellt wird, wird sie in der Regel in eine traditionale oder rationale Herrschaftsform überführt. Charisma beruht nach Weber (1980) auf der Hingabe und Verehrung, auf dem Vertrauen und der Anerkennung der Anderen. Die Hingabe und die Verehrung der Anderen muss natürlich durch ein besonderes Talent errungen werden. Um Aufmerksamkeit und Überzeugungskraft zu entwickeln, benötigt man ganz besondere Eigenschaften. Georg Simmel sprach (noch mit historischer Unschuld) von der »Radioaktivität« einer Person, und meinte damit ein ganz verwandtes Phäno-

men. Max Weber ging es um Macht und Herrschaft, während Georg Simmel darauf zielte, die sinnliche Qualität, die Erfahrbarkeit des Anderen und ihre Eindringlichkeit, ihre Intensität und ihren Wirkungskreis in Worte zu fassen:

Man kann von einer Radioaktivität des Menschen sprechen, um jeden liegt gleichsam eine größere oder kleinere Sphäre von ihm ausstrahlender Bedeutung, in die jeder andere, der mit ihm zu tun hat, eintaucht – eine Sphäre, zu der körperliche und seelische Elemente sich unentwirrbar verweben. Die sinnlich merkbaren Einflüsse, die von einem Menschen auf seine Umgebung ausgehen, sind in irgendeiner Weise die Träger einer geistigen Figuration; und sie wirken als Symbole einer solchen auch da, wo sie tatsächlich nur äußerlich sind. (Simmel 1993b [1908]: 386)

Diese Überlegungen führen Georg Simmel zu der Feststellung, dass die sinnlich erfahrbare Einflussosphäre einer Person nicht nur mit der Person selbst, sondern auch mit materiellen Accessoires zu tun hat. Präsenz kann sich über Materialitäten und durch sie hindurch ausdrücken:

Die Strahlen des Schmuckes, die Aufmerksamkeit, die er erregt, schaffen der Persönlichkeit eine solche Erweiterung oder auch Intensivwerden ihrer Sphäre, sie ist sozusagen mehr, wenn sie geschmückt ist [...]. Indem der Strahl des Edelsteines zu dem Anderen hinzugehen scheint wie das Aufblitzen des Blickes, den das Auge auf den anderen richtet, trägt er die soziale Bedeutung des Schmuckes – das Für-den-andern-sein, das als Erweiterung der Bedeutungssphäre des Subjekts zu diesem zurückkehrt. (Simmel 1993b [1908]: 387)

Der Schmuck schafft diese »Erweiterung der Bedeutungssphäre« interessanterweise durch seine Objektivität. Er ist ein Stück »objektiver Kultur«, und gerade seine Unpersönlichkeit verstärkt paradoxerweise das Strahlen der Persönlichkeit, so Georg Simmel. Ebenso vermag dies besondere und außeralltägliche Kleidung. Auch ein »objektiver« Geruch des Parfums trägt dazu bei, dass die Persönlichkeit des Anderen paradoxerweise als individuell und sympathisch wahrgenommen wird (Simmel 1993b [1908]). Nicht personalisierte Kleidung, die durch langes Tragen »einverleibt« und hochgradig subjektiviert ist, sondern »objektive«, nicht-personalisierte Kleidung vermag es, den Wirkungsgrad der Person zu unterstreichen und zu erhöhen. Nicht nur persönliche Eigenschaften und Merkmale bestimmen also die Präsenz einer Person, sondern auch soziale, objektivierbare Merkmale. Diese von Simmel aufgezeigte Paradoxie vermag die Rolle äußerer und materieller Merkmale von Präsenz zu beleuchten. Doch wäre es so einfach, so müsste man den Körper nur richtig gestalten und bekleiden, den richtigen Schmuck anlegen, und schon wäre die Frage der Präsenz gelöst und gewonnen. So einfach ist es nicht. Die richtige Kleidung und Schmuck vermögen Präsenz zu unterstreichen. Hollywoodstars

und Politiker*innen unterhalten Stäbe von Expert*innen und Berater*innen für Fragen des richtigen Outfits, für Körperpflege und -gestaltung. Doch damit ist das Phänomen der Präsenz keineswegs gelöst; vielmehr muss man ihm näher auf den ›Leib‹ rücken, um es zu verstehen. Äußere Merkmale, die Gestaltung der Körperoberfläche und der ästhetischen und sozialen Signale, die durch die Körperoberfläche kommuniziert werden, spielen durchaus eine Rolle, doch sind sie nicht die ganze Erklärung, weil Präsenz durch die Körperoberfläche zwar kommuniziert und verstärkt wird, doch mehr ist als eine spezifisch gestaltete Oberfläche.

Die Präsenz von Personen und Dingen hat durchaus auch ein materiell-leibliches Element. Große und schwere Dinge drängen sich der Wahrnehmung stärker auf als unauffällige und kleine. Sie verlangen Aufmerksamkeit, stellen sich in den Weg und erzeugen eine Präsenzerfahrung durch ihr schieres materielles Sein. Auch schnelle Dinge werden bevorzugt wahrgenommen; sie könnten gefährlich sein und drängen sich somit der Wahrnehmung auf. Doch genau genommen liegt das Phänomen der Präsenz am Schnittpunkt von Körper und Geist und wird durch das Spiel zwischen Idee und Materie ausgeformt – das gilt für das Kunstwerk wie auch für die wahrgenommene Anwesenheit einer Person. Die Erfahrung von personaler Präsenz verlangt eine leibliche Anwesenheit – oder ein visuelles, verdichtetes Surrogat dieser Anwesenheit in Form eines Bildes, das als Aktant ebenfalls wirken kann (Bosch 2014). Leibesfülle kann eine massive Präsenz, eine gesteigerte sinnliche Wahrnehmung durchaus unterstützen: Die visuelle Wahrnehmung wird ebenso wie die akustisch-stimmliche durch eine gewichtige, beleibte Person stärker stimuliert, nimmt diese doch einen größeren Raum ein und verfügt in der Regel auch über ein größeres Stimmvolumen. Doch die Wahrnehmung von Präsenz kann paradoxerweise auch durch das Gegenteil evoziert und gesteigert werden. Auch Askese ist ein probates Mittel, um Präsenz zu steigern. Ein fastender Yogi kann aufgrund der Mangelerfahrung und der gesteigerten Selbstbeherrschung über eine geschärfte Aufmerksamkeit verfügen und dem/der Beobachter*in eine gesteigerte Präsenz vermitteln. Die Erfahrung der Entbehrung, des Mangels und der Selbstdisziplin steigert die Wahrnehmungsfähigkeit auf beiden Seiten. Dagegen hat jemand, der körperlich anwesend, aber geistig abwesend ist, keine Präsenz in vollem Sinne. Präsenz hat also materielle und nicht-materielle Aspekte. Im Fahrstuhl oder der Metro zum Beispiel nehmen Menschen ihre Präsenz und Aufmerksamkeit häufig zurück, um sich in der erzwungenen räumlichen Nähe nicht zu nahe zu treten und das eigene Selbst vor zu viel ungewünschter Nähe zu schützen (Simmel 1995b [1901]). Sie blicken sich meistens nicht in die Augen und kehren ihre Aufmerksamkeit nach innen. Sie sind nah und fern zugleich; ihre Präsenz ist vermindert.

Georg Simmel (1995a [1901]) hat eine »Ästhetik der Schwere« entwickelt. Die Schwere des Materials (oder des sich stellenden Problems) wird als eine

Art fordernde und herausfordernde Hürde betrachtet, und die Art und Weise, wie das Hindernis bzw. die Schwere überwunden wird, formt die besondere Ästhetik der Handlung oder des Kunstwerks. Simmel zeigt etwa, wie der Konflikt zwischen der Lastigkeit und Härte des Materials (etwa Bronze oder Stein) und dem Schweben und Schwingen, das durch die künstlerische Bearbeitung erzeugt wird, sich in verschiedenen Kunstwerken ausformt. Ein Künstler, der mit Bronze arbeitet, hat es in dieser Hinsicht schwerer, die Lastigkeit des Materials zu überwinden, als einer der mit Holz arbeitet. Ein Tänzer mit viel Körpergewicht hat es schwerer, zu einer ausgewogenen Form der Bewegung zu finden als ein leichter Tänzer. Er müsste mehr für diese Wirkung arbeiten; doch wenn er es schafft, dann kreierte er ein besonderes, anspruchsvolles ästhetisches Ereignis. Die Ästhetik des Werks oder der Handlung wird letztlich durch die überwundene Fallhöhe bestimmt, die aber eben nicht zu leichtfertig überwunden werden darf. Zu Beginn seines Aufsatzes zur »Ästhetik der Schwere« schreibt Simmel, dass wir alle immer meinen, die Welt böte so viele Hindernisse für unsere Pläne und Vorhaben und verhindere unsere Selbstverwirklichung. Doch seien nach seiner Auffassung diese Hindernisse der Rohstoff, das Material, an dem sich unsere Persönlichkeit in der Art der Überwindung bzw. Lösung der Hindernisse erst formt. Die Hindernisse können materieller oder auch sozialer Natur sein. Die Hindernisse, die Widerstände der Welt werden als Schwere empfunden; je größer (und schwerer) die Aufgabe, mit der wir es zu tun hätten, je stimmiger die Art der Überwindung der Schwere, desto größer wäre danach der ästhetische Wert der Handlung oder des Werks. Die Besonderheit des Werks wird durch diese Fallhöhe geformt und bestimmt. Das bedeutet, dass die besondere Lastigkeit eines spezifischen Materials unsere ganze Aufmerksamkeit fordert, und mit der besonderen Herausforderung, mit den Krisen, die vielleicht damit verbunden sind, im Keim auch die Chance enthält, in der Arbeit an der Überwindung der Schwere zu einer ganz besonderen, einmaligen Form zu finden. Diese einmalige Form bestimmt dann auch die Präsenz des Werks.

Das Erleben von Präsenz scheint mit der Aufmerksamkeit und Fokussierung sowohl des Beobachters wie mit derjenigen des Beobachteten zusammenzuhängen. Auf beiden Seiten findet im Präsenzerleben ein gesteigertes Moment statt. Über die leibliche Anwesenheit hinaus verlangt Präsenz eine geistige Anwesenheit, die spürbar, aber nicht verfügbar, die gesammelt und fokussiert ist, sich in einem offenen Weltverhältnis zeigt, und doch nicht alles preisgibt, ein Geheimnis birgt. Ein Mensch hat Präsenz, wenn er nicht nur anwesender Körper ist, sondern eine geistig-seelische Intensität vermittelt, die umso stärker wirken kann, wenn sie verhalten und gezähmt ist: Begehren, Schmerz, Wut, Freude, Neugier, Erfahrung, Haltung, Klugheit oder Weisheit – oder eine ganz spezifische individuelle Mischung daraus.

Wie kann man nun Präsenz theoretisch näher bestimmen? Es geht um eine gespürte Anwesenheit einer Person oder eines Dinges, um eine Mit-Anwesenheit, um eine zeitliche und räumliche Simultaneität der Situierung. Gumbrecht (2012) benennt mit dem Begriff der Präsenz eine Unmittelbarkeit der Erfahrung, ein prä-semiotisches Erleben und Spüren, das vor aller Kognition gelagert ist und jenseits aller Zeichendeutung liegt. Er bezieht sich dabei auf Martin Heidegger (2010), für den das Dasein nicht nur ein kognitiv gedachtes, sondern ein materielles und leibliches In-der-Welt-Sein ist. Dieses In-der-Welt-Sein beruht auf einem Zusammenhang der Dinge, auf der Vertrautheit mit der materiellen Welt. Unser Leib korrespondiert mit den Dingen, indem er sie nutzt, und steht in einem selbstverständlich erfahrbaren und unhinterfragten Zusammenhang mit ihnen.

Mit Heidegger strebt Gumbrecht eine Überwindung der Trennung von Erkenntnisobjekt und -objekt an. Wahrnehmung ist nicht unabhängig vom Sein und vom Zusammenhang der Dinge, vielmehr ist sie verknüpft mit dem In-der-Welt-Sein, auch mit der Anwesenheit der vertrauten Dinge und Menschen. Ihr Vorhandensein ist eine Art Zeitgenossenschaft, die Kultur verbürgt, und ist uns alltäglich und schon vor jeder Reflexion in unserer Lebenswelt gegeben (Schütz/Luckmann 2003 [1975]). Die Dinge und Menschen sind immer schon da und schaffen durch ihr Dasein die besondere individuelle und soziale Atmosphäre der Lebenswelt. Ihr Dasein verbürgt das Sein in der Gesellschaft und die Selbstverständlichkeit der Lebenswelt, die Handlungssicherheit vermittelt. Die alltägliche Präsenz der Menschen und Dinge ist somit gegeben und unauffällig. Doch drängt sich ihre Präsenz dann besonders auf, wenn der Umgang mit den Personen oder Dingen eine Störung erfährt. In der Folge verliert die Praxis der Lebenswelt an Geschmeidigkeit und Krisenmomente treten auf. Präsenz meint dann etwas auffällig Widerfahrendes, etwas sich der Wahrnehmung Aufdrängendes.

Es sind also wenigstens zwei Formen der Präsenz zu unterscheiden: a) Präsenz als etwas alltäglich Gegebenes, Vertrautes – die unscheinbare, selbstverständliche Präsenz der Dinge und Menschen im Alltag, die die Lebenswelt und die Erfahrung von Gesellschaft konstituiert, und b) Präsenz als außeralltägliche, herausgehobene Form der Wahrnehmung, die sich in Krisen des Alltags oder in der ästhetischen Erfahrung einstellt – die Art von Wahrnehmung, die die alltägliche Lebenswelt transzendieren und in Frage stellen kann (Ernst/Paul 2013; Gottwald et al. 2017).

Alltägliche Präsenzen fungieren als kognitive, materielle und psychologische Stützen des Daseins des Menschen, als Ergänzung seiner »Hälftenhaftigkeit« (Plessner 1982) und Kompensation seiner Mängelhaftigkeit (Gehlen 2016). Ihre Wahrnehmung hat einen gewissen Routine-Charakter, es geht nicht um »sehendes Sehen« (Imdahl 1996), sondern um »wiedererkennendes Sehen«. Es geht nicht um die differenzierte Wahrnehmung besonderer und

individueller Eigenschaften, nicht um ein radikal ästhetisches, immer auch gefährdendes Wahrnehmen, sondern um Typisierungen im Sinne von Alfred Schütz (1993). Diese Typisierungen wirken als »Sinnfilter gegen Kontingenz und Komplexität«, und der Mensch als »ein in seiner strukturellen Weltoffenheit offensichtlich auf die sinnhafte Reduktion von unfassbarer Komplexität angewiesenes Vitalwesen« (Fischer 2016: 379) bedarf dieser Sinnfilter, um seine immer labile, gleichzeitig zentrische und exzentrische Existenzweise anhand kultureller Mechanismen der Komplexitätsreduktion zu stabilisieren. Außeralltägliche Präsenzen hingegen haben einen ganz anderen Charakter: Sie stellen einen Bruch oder ein Krisenmoment der Erfahrung dar. Die Routine wird durch diese ausgesetzt oder gebrochen, und die Wahrnehmung für Ungewohntes, Unerwartetes und Unglaubliches geöffnet. Diese Präsenzen initiieren Momente der Herausforderung und der Kreativität, verschaffen neue Einsichten oder vermitteln eine spürbare Erfahrung von transzendenten kosmologischen Zusammenhängen. Sowohl die ästhetische als auch die religiöse Erfahrung finden in einem Spalt der alltäglichen Lebenswelt statt, sie setzen einen Bruch der Alltäglichkeit, eine Selbst-Entgrenzung der sozialen Person voraus, um sich ereignen zu können. Hier gibt es eine Familienähnlichkeit zu ekstatischen Phänomenen wie auch zum »Lachen und Weinen«, wie es Plessner beschrieben und verstanden hat: als Antwort auf eine Krisenerfahrung. Auf solche Erfahrungen reagieren Menschen mit »Resonanz«, und es kommt zum »gefühlsmäßigen Gewahrwerden einer Ohnmacht, gegen die es nichts vermag« (Plessner 1982: 352). Diese Erfahrung beinhaltet immer auch Gefährdungen, da die Sicherheit und Routine der alltäglichen Lebenswelt verlassen wird, um sich der »unfassbaren Welt« auszusetzen. Eine Ahnung von der »Unverhältnismäßigkeit des Daseins« (Plessner 1982: 352) überwältigt das beobachtende Subjekt und stellt Herausforderungen für das Denken und Fühlen; stürzt den Menschen in eine Krise oder vermittelt neue Einsichten. Die alltägliche Lebenswelt mit ihren routinehaften Wahrnehmungsmodi schützt vor dem Riss in der Welt, während die ästhetische und die religiöse Wahrnehmung diesen Riss geradezu suchen und erzeugen. Die religiöse Erfahrung sucht diesen Riss, um das Transzendente und Göttliche erfahrbar zu machen. Der ästhetische Modus der Kunst will diesen Riss in der Welt öffnen, zeigen und darstellen, um ihn als experimentellen Spielraum zu nutzen. Wenn es denn gelingt, diesen Riss in der Welt zu öffnen – und auszuhalten – und ihn für einen Augenblick mit formaler Schönheit zu versöhnen, so entsteht das, was Heidegger (1960: 437; siehe auch Heidegger 2010) »ekstatische Zeitlichkeit« genannt hat: ein Aussetzen der Zeit selbst, ein aus dem Zeitkontinuum heraustretendes Moment, der einen Blick auf die »Unverstelltheit des Seins« eröffnet. Das Glück der ästhetischen (oder religiösen) Erfahrung in diesem Sinne ist nicht nur schön, sondern kann auch schrecklich sein, es schmeichelt

nicht der Wahrnehmung, sondern es bedeutet eine Erschütterung des eigenen Standortes in der Welt und des Weltbezugs.

In der alltäglichen Lebenswelt wird eine stabile soziale, nicht-kontingente Welt etabliert – durch kollektive Routinen der Wahrnehmung (und des Handelns) wird die »exzentrische Positionalität« (Fischer 2016) sowie die Brüchigkeit und Verletzlichkeit der menschlichen Existenz stabilisiert. Die außeralltägliche religiöse oder ästhetische Erfahrung bedeutet im Gegenteil, dass der Riss in der Welt mit wachen Sinnen aufgesucht wird.

Die besondere Präsenz des Kunstwerks

Neben alltäglichen Präsenzen von Menschen und Objekten eignet sich besonders das Feld der Kunst zur theoretischen Reflexion des Phänomens Präsenz, das ja genuin ein sinnliches und in diesem Sinne auch ein ästhetisches Phänomen ist. Das Kunstwerk ist im Hinblick auf Wahrnehmung, Appräsentation und Lesbarkeit seiner Sinnhaftigkeit mit Personen durchaus vergleichbar. Beide sind sichtbar und sinnlich erfahrbar, treten in Interaktion mit dem Betrachter, und stehen doch ganz in sich selbst, geben Rätsel auf. Beide müssen durch den Beobachter ergänzt werden, um erschlossen und verstanden zu werden. Beiden ist etwas Fremdes zu eigen, eine Unergründlichkeit, die nicht vollständig erfasst und ausgelotet werden kann. Der Beobachter betrachtet die äußere Hülle und zieht Rückschlüsse auf die innere Idee (Raab/Soeffner 2005). Das Kunstwerk aber, wie auch die Person, stehen in einem eigenen Kontext. Beide verhalten sich ähnlich paradox im Wechselspiel mit dem Betrachter: Sie sind verständlich und unverständlich zugleich, scheinbar lesbar wie ein Buch, und doch sich gegen Interpretationen sperrend. Sie sind einerseits geformt und gestaltet von ihren sozialen Kontexten. Deshalb sind sie auch jeweils durch die Kenntnis der konventionellen Zeichen des jeweiligen Feldes »lesbar« und »verständlich«. Gleichzeitig weichen sie aber von ihrem Kontext ab und weisen individuelle Züge auf. Deshalb sperren sie sich gleichzeitig der Lesbarkeit und entziehen sich der Verständlichkeit auf radikale Weise. Sie bergen ein Geheimnis. Das gilt für den Anderen, dessen Fremdheit wir als ästhetischen und ethischen Reiz und Herausforderung nicht nur hinnehmen, sondern annehmen sollten, ohne diese Fremdheit zu »nostrifizieren« und damit »wegzukürzen« (Lévinas 1999). Das gilt aber auch für das Kunstwerk, das, wenn es von hoher ästhetischer Qualität ist, nur einen Teil seiner Idee, doch nicht sein ganzes Geheimnis enthüllt. Gute Bilder sind nicht so schnell »leergesehen«, wie der Kunstkritiker Hermann Pfütze im Kunstgespräch verriet, da sie immer wieder neue Blicke und Kontextualisierungen ermöglichen – und für interessante Menschen gilt das ebenfalls. In der Lebenswelt wird die Fremdheitserfahrung in der Regel zugunsten der geschmeidigen und angstfreien Alltagskommunikation mit Hilfe von Überbrückungskonstruktionen ausgeblendet (Schütz

1993). In der ästhetischen Erfahrung (und in der intensiven Begegnung) jedoch hat diese Erfahrung von Fremdheit ihren Platz und sogar einen konstitutiven Charakter für diese Art von Erfahrung.

Das Kunstwerk hat also eine besondere Präsenz, die herausgehoben ist gegenüber den Alltagsdingen, und fordert vom Betrachter, diese Präsenz mit offenen Sinnen wahrzunehmen. Die Präsenzerfahrung des Werks wird einerseits durch die spezifische Rahmung des Kunstwerks vermittelt und unterstützt, durch die räumliche und zeitliche Ordnung des Museums zum Beispiel. Innerhalb dieser symbolischen Ordnung nimmt der Museumsbesucher die Dinge anders wahr, in der Regel ehrfürchtiger, aufmerksamer, und neugieriger. Zum anderen muss aber auch etwas im Kunstwerk selbst stecken, wenn es eine besondere Präsenzerfahrung evozieren soll. Martin Heidegger hat die Besonderheit des Kunstwerks im Vergleich zu anderen Dingen in seiner Schrift »Vom Ursprung des Kunstwerks« untersucht. Obwohl er den Begriff der Präsenz darin nicht verwendet, lassen sich seine Überlegungen für unser Thema weiterführen. Er unterschied drei Kategorien von materiellen Objekten: Ding, Zeug und Werk. Der Begriff »Dinge« umfasst alle Objekte, ob vom Menschen gemachte oder vorgefundene. Das »Zeug« ist vom Menschen gemacht und zeichnet sich durch Zuhandenheit aus; gemeint sind damit Alltagsobjekte. Das Zeug steht nicht für sich alleine, sondern in einem Zusammenhang, man könnte auch sagen, in einem kulturellen »System der Dinge« (Baudrillard 2007). Deshalb garantiert das Zeug und seine unscheinbare Alltagspräsenz die Verlässlichkeit und Verständlichkeit der Lebenswelt. Schon im Gebrauch der Dinge vermittelt sich der Zusammenhang der Dinge, es vermittelt sich Kultur, und gerade die leibliche Selbstverständlichkeit in der Nutzung der Dinge garantiert die Selbstverständlichkeit der kollektiven Zeitgenossenschaft. »Das Zeugsein des Zeugs besteht in seiner Dienlichkeit. [...] Die Ruhe des in sich ruhenden Zeugs besteht in der Verlässlichkeit« (Heidegger 2010: 26f.). Für das Kunstwerk und seine besondere Präsenz gilt nun gerade das Gegenteil: Es holt den Betrachter heraus aus den eingefahrenen Bahnen des Denkens und Fühlens, es vermittelt, um es in Heideggers Begriffen zu sagen, einen Moment der Einsicht in eine Unverborgenheit des Seins. Die Wahrheit ist prinzipiell verborgen und kann nur moment- und ausschnittsweise aufscheinen, mehr noch in der Kunst als in der Wissenschaft, die trotz allen Messens den wahren Kern der Dinge nicht erfassen kann. Wenn dieses gelungen ist, handelt es sich beim Kunstwerk, wie Heidegger (2010: 26) schreibt, um ein »Geschehen zur Wahrheit«. Anhand eines Gemäldes von van Gogh, das ein Paar Bauernschuhe darstellt, zeigt er, was ein Kunstwerk vermag. Dieses Gemälde ist Werk und zeigt Zeug, sodass beide Begriffe daran untersucht werden können: der Charakter des Zeugs und der des Werkes. Die Bauernschuhe sind Teil der Welt der Bäuerin, sie stehen für ihre täglichen Erfahrungen, sie sprechen von ihren sinnlichen Wahrnehmungen und Gefühlen (»In dem Schuh-

zeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde...«; Heidegger 2010: 27). Das Werk aber, das Gemälde, vermag uns eine Einsicht in diese Welt der Bäuerin zu geben. Es vermittelt eine vorübergehende *Unverborgenheit* des Seins, indem es einen Teil der Erfahrungswelt der Bäuerin dem/der Betrachter*in unmittelbar vor Augen stellt. Es gebe nur wenige Wege, wie Wahrheit sich ereignen kann, und eine davon sei das Kunstwerk. Heidegger denkt hier zur Gänze phänomenologisch, wenn er das Kunstwerk als der Wissenschaft darin überlegen betrachtet, die Wahrheit des Seienden ans Licht, d.h. in die sinnliche Erfahrung (und nicht nur in das kognitive Erfassen) zu bringen. Verstehen in diesem Sinne hat eine konstitutive leiblich-sinnliche Komponente und ist in der reinen analytischen Abstraktion nicht zu haben. Im Kunstwerk, wie zum Beispiel im griechischen Tempel, lastet der Stein und bekundet seine Schwere, die er dem Kunstwerk zur Verfügung stellt. Diese Schwere des Steins versagt sich jedem Eindringen, denn jedes Eindringen gefährdet den unergründlichen Gesamtzusammenhang des Kunstwerks. »Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes« (Heidegger 2010: 43). Legen wir den Stein auf die Waage, so gewinnen wir vielleicht eine genaue Zahl, doch das Lasten selbst hat sich entzogen. Auch die Farbe leuchtet auf und will leuchten, doch wenn wir sie »verständlich messend in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort.« Die Erde lässt, ebenso wie alles Seiende, jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen. »Sie lässt jede nur rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen« (Heidegger 2010: 43). Das Kunstwerk aber steht in einem eigenen Zusammenhang, den es selbst schöpft. Es stellt eine Welt (Idee, Kosmos) auf, indem Erde (Material) bearbeitet wird, und in der Wechselwirkung, im Widerstreit zwischen Welt und Erde findet der »Ursreit von Lichtung und Verbergung« statt (Heidegger 2010: 54) und Seiendes wird sichtbar, wird in die Unverborgenheit gebracht: »Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit« sich zeigt (Heidegger 2010: 55). Heidegger formulierte in dieser Schrift einen anspruchsvollen Kunstbegriff, und er ist einer der wenigen Denker der Neuzeit, für die es noch eine Verbindung von Wahrheit und Schönheit gibt (Bosch 2018). Diese Verbindung von Wahrheit und ästhetischer Form ereignet sich im Kunstwerk. Ist es gelungen, dann steckt dieser Moment der Entbergung, der Wahrhaftigkeit im Objekt und in seiner Materialität (und nicht in den Zuschreibungen des Betrachters). Da er in die Materie eingeschrieben wurde, kann dieser Moment der Begegnung von Welt und Erde, von Wahrheit und Schönheit, von wahrhaftigem Impuls, formaler Gestaltung und Materie, nun im Werk betrachtet werden. Durch die ästhetische Erfahrung, die das Kunstwerk vermittelt und ermöglicht, wird der Standpunkt des/der Betrachters*in verschoben, seine/ihre Welt wird erschüttert: »In der Nähe des Werks sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen« (Heidegger 2010: 29f.). Nach Heideggers Überlegungen ist ästhetische Erfahrung nichts rein

Subjektives; subjektiv ist in diesem Ansatz vor allem die Fähigkeit, sich darauf einlassen zu können: »Es wäre die schlimmste Selbsttäuschung, wollten wir meinen, unser Beschreiben habe als ein subjektives Tun alles so ausgemalt und dann hineingelegt. Wenn hier etwas fragwürdig ist, dann nur dieses, dass wir in der Nähe des Werkes zu wenig erfahren und das Erfahren zu grob und zu unmittelbar gesagt haben« (Heidegger 2010: 29).

Das Kunstwerk erhält seine Präsenz durch seine gestaltete Stofflichkeit. Während die Materialität des Zeugs in seiner Dienlichkeit zu verschwinden scheint und sich der Vertrautheit und der Verlässlichkeit des Alltags anschmiegt, ist das beim Kunstwerk anders. Dieses lässt die Materie nicht verschwinden, sondern ihre besonderen Qualitäten »im Widerstreit zwischen Welt und Erde«, zwischen Idee, gestaltender Hand und Stoff erst hervorkommen. Das Kunstwerk bringt das Material auf seine jeweils besondere Art zum Sprechen:

[D]er Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingeln, das Wort zum Sagen. All dies kommt hervor, indem das Werk sich zurückstellt in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biessame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes. (Heidegger 2010: 42)

Die ästhetische Erfahrung des Kunstwerks vermittelt eine Unverborgenheit des Seins. Wenn es gelungen ist, dann ist das Werk Geschehen zur Wahrheit. Dies ist möglich, weil die Idee und Erfahrung, die dem Werk zugrunde liegt, ganz zurückgestellt ist in die Materie, und die Stofflichkeit durchdringt. Das Besondere an der ästhetischen Erfahrung ist, dass sie einen Moment der Versöhnung zwischen Stofflichkeit und Idee vermittelt. In der ruhelosen exzentrischen Positionalität (Plessner 1975) des Menschen sind Momente der Begegnung und Versöhnung zwischen der leiblich-stofflichen Existenz und seiner körperlich-kulturellen Seinsweise rar und kostbar. Wenn sie erlebt werden, sind sie mit einer besonderen Präsenz verbunden. Werk und Betrachter*in treffen mit besonderer Intensität aufeinander. Das sind seltene Glücksmomente. In der Regel sind sie im künstlerischen Prozess hart errungen worden, und dies gilt sowohl für die Produktion wie für die Rezeption des Werks.

Grenzen und Grenzüberschreitungen

Gute Kunst macht einen Unterschied, sie verändert etwas in der Wahrnehmung des/der Betrachters*in und in seinem/ihrer Verständnis der Welt. Auch in der zeitgenössischen Kunsttheorie spielt dieses Verständnis des Werks eine Rolle. Das Kunstwerk muss erlebt und erfahren, nicht nur gedacht wer-

den. Es behält den Spielraum des Mehrdeutigen, des für künftige Kontexte aufschließbaren Ambivalenzraumes. Das performative Kunstwerk ist ein Ereignis, das als wesentlich wirklichkeitskonstituierend verstanden wird, indem es die Wahrnehmung und Weltdeutung fordert und herausfordert (Fischer-Lichte 2004). Im fertigen Gemälde oder einer Skulptur zum Beispiel ist diese Herausforderung ins Material »geschrieben« und »stillgestellt«. Das Werk kann überdauern und zur Nachwelt sprechen. Im performativen Kunstwerk ist dieser Moment vergänglich und im Fluss. Das Kunstwerk existiert nur im Moment der Aufführung, es können genau genommen nur Abbilder oder Surrogate reproduziert werden, nicht das Kunstwerk selbst. Diese Einmaligkeit und Vergänglichkeit geben dem performativen Kunstwerk eine besondere Präsenz. Ein Werk, das nicht überdauert, das alleine für einen ästhetischen Moment geschaffen wurde, das keine solide und bleibende Stofflichkeit hat, hat eine besondere Intensität und einen besonders hohen ästhetischen Wert. Das performative Kunstwerk bezieht sich primär auf sich selbst und seinen Ereignischarakter. Es ist radikal an den jeweiligen Augenblick und seine Bedingungen gebunden, und diese Unbedingtheit ist Teil seiner besonderen Präsenz. Geht etwas schief, dann ist es nicht wiederhol- und korrigierbar. Das Werk steht also ganz in seinem eigenen Kontext, in seiner eigenen Aura (Benjamin 2009). Die Zuschauer sind Teil des performativen Kunstwerks und beeinflussen sein Geschehen und seine Gestalt (Fischer-Lichte 2004). Sie tragen zu seinem Gelingen oder Misslingen bei; insofern ist das performative Kunstwerk genuin ein Ereignis, das nicht von einzelnen Akteuren, sondern kollektiv geschaffen wird.

Wir haben herausgearbeitet, dass das Phänomen Präsenz materielle, sinnlich-leibliche und geistige Aspekte hat. Es spielt sich in der Wechselwirkung von Betrachter*in und Betrachtetem ab, im Prozess der vielleicht hindernisreichen Wechselwirkung zwischen der Schwere der Aufgabe und formgebender Gestaltung, zwischen der Leiblichkeit mit ihren Grenzen und ihrer Vulnerabilität und der »exzentrischen« Überwindung dieser Grenzen durch Imagination, die sich in die Leiblichkeit oder Stofflichkeit zurückstellt. Vor allem aber scheint es ein Phänomen zu sein, das nicht an einen Ort festgestellt ist, sondern im Raum dazwischen, an bestimmten Schnittpunkten lokalisiert ist. Präsenz entsteht im Moment der Verknüpfung von Ausdruck und Wahrnehmung, in der Verknüpfung von Erkenntnisobjekt und -objekt, in der Verknüpfung von Erfahrung und Imagination auf der Darsteller- wie auch auf der Beobachterseite (Raab/Soeffner 2005). Es handelt sich um ein Phänomen, das präreflexiv und sinnlich-emotional ist, und doch spielt es sich nicht jenseits von Sinn ab. Die Kritik von Hans Ulrich Gumbrecht, dass in dem üblichen latenten Konstruktivismus der Sozial- und Kulturwissenschaften der spezifische Eigenwert des Beobachtungsgegenstands und die leiblich-sinnliche Dimension der Wahrnehmung verlorengehen, ist zutreffend. Dennoch spielt sich Präsenz nicht jenseits von Sinn und Bedeutung ab. Nur was Bedeutung hat, mag diese auch nicht

festgelegt sein, kann in der Wahrnehmung Präsenz erlangen. Bedeutungslose Dinge sprechen nicht zu uns; wenn wir sie überhaupt wahrnehmen, sind sie uns gleichgültig. Eine Präsenzerfahrung ist jedoch ganz im Gegenteil mit überschießendem Sinn belegt, der gar nicht zur Gänze erfasst werden kann. Dieser Sinn wird nicht kognitiv, sondern mit allen Sinnen, leiblich, unmittelbar, drängend, intensiv, sich aufdrängend – und ohne den Umweg über langwierige Reflexionen erfahren. Plessners (1975, 1982) zweites anthropologisches Gesetz von der »vermittelten Unmittelbarkeit« der menschlichen Existenz bekommt hier eine eigene Bedeutung im Raum zwischen der unverstellten, zentrischen Leiblichkeit und der reflektierten oder imaginierten exzentrischen Position des Menschen. Nur ein Wesen, das seine Offenheit zur Welt durch Gesellschaft gestaltet und kompensiert, das auf seine Lebensbedingungen und seine Daseinsweise reflektieren kann und muss, diese transzendieren kann, kommt auch in gewollte oder ungewollte Grenzlagen des Konventionellen und sozial Üblichen. Wenn die sozialen Routine-Situationen und Muster, die hilfreich und unabdingbar für die Bewältigung des Alltags sind, an ihre Grenzen kommen, dann entsteht Platz für unmittelbare leibliche Erfahrungen. In den Spalten des Sozialen, an den Rändern und in den »Löchern« des sozialen Gewebes, entsteht Offenheit für unmittelbare Präsenzerfahrungen, wie sie in der Kunst oder in der Religion stattfinden können. Diese Spalten und Löcher des Sozialen beinhalten natürlich Gefährdungen und Risiken, doch auch die Chance zu besonderen Glückserfahrungen. Nur ein kulturell geformtes Wesen wie der Mensch kennt den Wert und das besondere, nicht alltägliche Ereignis einer intensiv erfahrenen leiblichen Gegenwart, einer besonderen Präsenz und Fokussierung im Hier und Jetzt, einer ästhetischen Erfahrung, die berührt und erschüttert und die nachhaltige Spuren in der Erinnerung hinterlässt. Die Rückkehr zur Unmittelbarkeit, zur Leiblichkeit, zum Hier und Jetzt ist wie eine Rückkehr zu sich selbst nach vielen Umwegen. Nur auf den Umwegen findet Entwicklung statt: Weg von sich selbst, Umwege über Anderes und Andere machend, um zu sich selbst zurückzukommen, und diese Rückkehr zu einem veränderten Selbst als beglückend zu erfahren.

Eine Präsenzerfahrung in der Begegnung von Ego und Alter setzt die Appräsentation in der Wahrnehmung des Anderen nicht außer Kraft, der intuitive Schluss vom Äußeren auf das Innere findet statt und wird benötigt. Das Äußere ist nicht wirklich vom Inneren getrennt, es repräsentiert die nicht sichtbare Innenwelt wie die für Alter sichtbare Außengestalt. Ego kommuniziert mit Alter über seine Außenfläche, eine Kommunikation, die wie eine Art Begleitmusik neben dem sprachlichen Austausch verläuft (Soeffner 1992): »Der Mitmensch verkörpert sich in meiner Gegenwart«, sein Körper ist nicht nur ein bloßes Außen, sondern ich erlebe ihn »als ein nach außen gekehrtes, im Augenblick sogar mir zugekehrtes Innen« (Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 608). Die Appräsentation im Vorgang der Wahrnehmung, die Ergänzung, die

wir vornehmen, ist nicht als ein bewusst-kognitiver Vorgang zu denken. Ähnlich wie das Werfen oder Fangen eines Balles beruht es auf implizitem Erfahrungswissen: Wir berechnen nicht erst die Flugbahn des Balles, um den Ball richtig zu fangen oder zu werfen (Gigerenzer 2008). Dabei handelt es sich um einen leiblichen Vorgang, der auf leiblichen Erfahrungen und auf dem Leib-Gedächtnis beruht. Gelingt das Fangen, so kommt es zu einer gemeinsamen Handlung mit dem Werfenden, dessen Akt des Werfens sich vollendet. Ähnliches geht beim Phänomen der Präsenz vor sich: Im Moment der Wahrnehmung einer starken Präsenz kommt es zu einer Grenzüberschreitung, indem sich die Intensität des Wahrgenommenen und die Intensität der Wahrnehmung im sinnlichen, unmittelbaren (aber nicht voraussetzungslosen) Erleben treffen und eine Einsicht in die »Unverborgenheit des Seins« freigegeben (Heidegger 2010: 26f.). Beide, Ego und Alter, sind stark auf das Ereignis fokussiert, beide sind mit Ihrer gesammelten Aufmerksamkeit ganz in diesem Moment des Austausch von wahrnehmender Energie. Ein großes Maß an emotionaler Energie (Collins 2005) fließt in beide Richtungen, und dies können symmetrische oder auch asymmetrische Flüsse sein.

Diese Grenzüberschreitung zwischen Ego und Alter ist von Alfred Schütz und Thomas Luckmann als »mittlere Transzendenz« bezeichnet worden. »Seine Welt transzendiert notwendig die meine, wie nah wir uns auch sein mögen« (Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 603). Durch die Idealisierungen des Alltags (Reziprozität der Standorte und Perspektiven) und Höflichkeitsformen, die darauf aufbauen, sehen wir normalerweise von dieser Grenze zwischen Ego und Alter, von der Differenz und Fremdheit zwischen den Subjekten ab, um die sozialen Kommunikationen flüssig zu gestalten. Die Erfahrungen des Alltags bestätigen uns in der Regel darin. Wir nehmen an, unsere Kommunikationspartner sind uns im Wesentlichen ähnlich, und wo sie es nicht sind, da wären sie es, wenn sie sich »in unsere Schuhe stellen würden. Über diese Grenze zwischen Ego und Alter kann man in der Regel nicht nur hinüberblicken, sondern auch die dahinterliegende Landschaft in deutlichen Umrissen erkennen. Sie gleicht in ihren Hauptzügen der ihm vertrauten, heimatlichen« (Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 603). Diese Reziprozität der Perspektiven bildet die Grundlage unserer Verständigung im Alltag und sorgt für gelingende Kommunikation. Doch wissen wir gleichzeitig auch von der prinzipiellen Fremdheit des Anderen, wir wissen, »dass sein Äußeres nicht alles Innere anzeigt und dass es unter bestimmten Umständen etwas anzeigen könnte, das gar nicht innen ist« (Schütz/Luckmann 2003 [1975]: 609). Die Fremdheit des Anderen ist uns immer auch ein Rätsel, ein ästhetischer Reiz und eine Herausforderung, die jedoch auch in Irritation und Konflikt umschlagen kann.

Im Erblicken des und in der Begegnung mit dem Anderen gibt es einen Moment der Fremdheit und der Selbsttranszendenz, mit dem sich besonders Jean Paul Sartre (1993) und Emmanuel Lévinas (1988, 1995) beschäftigt haben.

In phänomenologisch grundierten Analysen arbeiteten sie den Moment der transzendentalen Fremdheit zwischen Ego und Alter heraus. Durch den Blick des Anderen, der uns von außen trifft, wird der Mensch in seinem eigenen, selbstbezüglichen Bewusstseinsstrom erschüttert. Das »eigenleibliche Spüren« wird unterbrochen. Auf einmal nehmen wir wahr, dass es in der gegebenen Situation nicht mehr nur uns, sondern noch einen Anderen gibt. Dieser Andere macht uns zum Objekt seiner Wahrnehmung (so wie wir ihn reziprok zum Objekt der Wahrnehmung machen) und stellt durch sein Subjekt-Sein unsere leibliche und bewusstseinsmäßige Selbstgegebenheit in Frage. Daraus folgt ein existenzielles Zögern, auf das nun verschiedene Reaktionen folgen können: Es gibt die schon erwähnte Möglichkeit, die spürbare Differenz zwischen Ego und Alter auf sozial erprobte, konventionelle Weise zu überbrücken. Diese Form der Lösung der existentiellen Irritation ist für Sozialität wichtig und unabdingbar. Rituale der Ehrung und der Höflichkeit überbrücken den existentiellen Spalt zwischen Alter und Ego, die prinzipielle Fremdheit, die neben aller Verwandtschaft als Menschen auch existiert (Goffman 1986; Yilmaz 2013). Mit diesen Interaktionsritualen wird dieses Moment der radikalen Fremdheit zwischen Ego und Alter neutralisiert und überbrückt und damit ein reibungsloses Funktionieren sozialer Beziehungen gewährleistet. Doch latent existiert auch die Möglichkeit der Negation, der Ablehnung des Anderen, die sich bis zur Abwertung, Dehumanisierung und Gewaltausübung steigern kann. Diese mögliche Reaktion auf das Moment der Fremdheit zwischen Ego und Alter manifestiert sich z.B. in den Handlungen und in der Ideologie des Fremdenhasses oder auch in Formen sexueller Gewalt von Männern gegen Frauen (Yilmaz 2013). Insbesondere da, wo die Reziprozität der Perspektiven nicht mehr umfassend und selbstverständlich gegeben ist, nicht mehr akzeptiert und in der sozialen Situation auch aktiv hergestellt wird, gibt es dieses Risiko einer dehumanisierenden Reaktionsweise. Wo Gemeinsamkeiten des Humanen betont werden, ist Verständigung und Kooperation naheliegender; wo Fremdheit betont oder hergestellt wird, kann es schnell zum Konflikt oder zur Gewalthandlung kommen. Der beschriebene Moment der Erschütterung des Seins, der Spalt der Fremdheit, enthält damit immer eine ethische Herausforderung und Aufforderung; diese Dimension der Begegnung hat Emmanuel Lévinas in seinem Werk ganz besonders beschäftigt. Wir sind aufgefordert, den anderen nicht nur in seiner Ähnlichkeit mit uns zu akzeptieren, sondern auch seine Fremdheit auszuhalten. Diese Herausforderung des Anderen ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine ästhetische. Die Präsenz des Anderen kann eine sehr machtvolle und eindrückliche Erfahrung sein, die sinnlich befriedigend und herausfordernd zugleich ist. Die Präsenzerfahrung zeichnet sich aus durch einen Riss in der Selbstverständlichkeit und in den Routinen der alltäglichen Lebenswelt. Erst dieser Riss ermöglicht es, den Anderen als Anderen wahrzunehmen. In diesem Moment lösen sich Subjekt- und Objekt-

status auf und beginnen zu oszillieren. Diese besondere Wahrnehmung findet nicht im Modus des »wiedererkennenden Sehens« statt, sondern im Modus des »sehenden Sehens« (Imdahl 1996), das Bekanntes überschreitet und Neues wahrnimmt. Dieses Sehen birgt einige Risiken, und es benötigt eine Öffnung der Wahrnehmung und eine soziale Rahmung als außeralltägliches Geschehen, um stattfinden zu können. Das Phänomen Präsenz enthält das Risiko, sich zu zeigen, und behält doch etwas zurück, das nicht ganz aufgelöst wird. Ebenso enthält das Phänomen der Präsenzerfahrung das Risiko einer Erschütterung der Wahrnehmung auf der Seite der Betrachter*innen. Die Selbsttranszendenz im Moment der Kopräsenz, das Oszillieren zwischen Ego und Alter, oder zwischen Künstler und Publikum, kann eine bewegende sinnliche Erfahrung sein, die als eine leibliche (nicht notwendig auch körperliche!) Verbindung, als eine Art »Einleibung« (Schmitz 2011) betrachtet werden kann. Im Feld der Kunst, das dem Außeralltäglichen zugeordnet ist, darf dieser Moment stattfinden, dort ist er sogar erwünscht: dieses Oszillieren macht eine kollektive Kreation möglich und damit schafft es ein unverwechselbares und intensives ästhetisches Ereignis. Auch im Feld der Liebe und Sexualität darf dieser Moment der Selbsttranszendenz stattfinden. Auch wenn er hier ersehnt wird: Er hat etwas Unverfügbares und stellt sich nicht immer ein.

Präsenz ist ein leibliches Phänomen, das Aspekte der Ästhetik und Aisthetik – der Formlehre, der Sinneslehre und der Wahrnehmung – enthält. Es erfordert geschärfte Sinne sowie eine besonders fokussierte Aufmerksamkeit auf beiden Seiten, auf Seiten des Wahrnehmenden wie auf Seiten des Wahrgenommenen. Ist dies gegeben, so findet auf beiden Seiten eine Selbsttranszendenz (Bosch 2012) statt; die körperlich erzeugte und leiblich gespürte emotionale Energie zwischen Ego und Alter (Collins 2005) oszilliert. Es handelt sich um ein Phänomen, das mit einer rein konstruktivistischen Theorie nicht erfasst werden kann, da es nur unter Einbeziehung der Materialität und des Geschehens im Raum zwischen Beobachter und Wahrgenommenen erklärt werden kann. Dieser Moment ist intensiv, und er kann als außeralltägliches Ereignis, im Ritual, in der Kunsterfahrung oder auch in ästhetischen Momenten des Alltags sich ereignen, wenn die Wahrnehmungsform ins »sehende Sehen« kippt. Dieser Moment formt das Kunstwerk im Schaffensprozess, er formt die ästhetische Erfahrung des Kunstbetrachters oder auch die intensive menschliche Begegnung in der Lebenswelt – und hinterlässt nachhaltige Spuren in der Erinnerung.

Literatur

Baudrillard, Jean (2007): *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt a.M.: Campus.

- Benjamin, Walter (2009): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bosch, Aida (2012): »Das Glück in der Moderne und die Tragödie der Kultur. Eine soziologische Perspektive«, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 141.1, S. 7-32.
- (2014): »Mimesis und Transformation. Das fotografische Bild als Aktant mit paradoxen Wirkungen«, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 23.2, S. 153-164.
- (2018): »Die Schönheit der Welt als Lebensfrage«, in: Dies./Hermann Pfütze (Hg.), *Ästhetischer Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung*, Wiesbaden: Springer, S. 25-35.
- Bredenkamp, Horst (2010): *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Collins, Randall (2005): *Interaction Ritual Chains*, Princeton/Oxford: Princeton UP.
- Engel, Franz/Marienburg, Sabine (Hg.) (2016): *Das entgegenkommende Denken*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ernst, Christoph/Paul, Heike (2013): »Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Ernst, Christoph/Paul, Heike (Hg.): *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcript. S. 9-35.
- Fischer, Joachim (2016): *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist: Velbrück.
- Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garcia, Tristan (2017): *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gehlen, Arnold (2016): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Hg. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Gigerenzer, Gerd (2008): *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*, München: Goldmann.
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2012): *Präsenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1960): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- (2010): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: Reclam.
- Imdahl, Max (1996): *Gesammelte Schriften*, 3 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel (1988): *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg: Alber.
- (1995): *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner.
- (1999): *Die Spur des Anderen*, Freiburg: Alber.

- Paul, Heike (2017): »(Extra)Ordinary Presence. Social Configurations and Cultural Repertoires. Introduction«, in: Gottwald, Markus/Kirchmann, Kay/Paul, Heike (Hg.): (Extra)Ordinary Presence. Social Configurations and Cultural Repertoires, Bielefeld: transcript, S. 7-17.
- Plessner, Helmuth: (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin: de Gruyter.
- (1982): Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam.
- Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (2005): »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen«, in: Markus Schroer (Hg.), Soziologie des Körpers, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 166-188.
- Sartre, Jean Paul (1993): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek: Rowohlt.
- Schmitz, Hermann (2007): Der Leib, der Raum und die Gefühle, Bielefeld: Aisthesis.
- (2011): Der Leib, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schütz, Alfred (1993): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003 [1975]): Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK.
- Simmel, Georg (1993a [1908]): »Soziologie der Sinne«, in: Ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. GSG, Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 276-292
- (1993b [1908]): »Psychologie des Schmucks«, in: Ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. GSG, Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 385-393.
- (1995a [1901]): »Aesthetik der Schwere«, in: Ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. I, GSG Bd. 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 43-48.
- (1995b [1901]): »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: Ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. I, GSG Bd. 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 116-131.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags, Bd. 2., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft, in: Max Weber Gesamtausgabe 1/23, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yilmaz, Yasemin Isabel (2013): Die Sakralisierung des Individuums in der Interaktion. Die Bedeutung der Empathie, des impliziten Wissens und der Kopräsenz im Sakralisierungsprozess, Masterarbeit, Erlangen.

Präsenz des Fremden

READING OTHER-WISE. EIN ENTWURF ZUM UMGANG MIT DEN PRÄSENZEN DES FREMDEN IN DER LITERATUR

Florian Tatschner

Bereits vor mehr als zehn Jahren stellte Shelley Fisher Fishkin (2005: 22) die paradigmatische Frage, wie das Feld der Amerikanistik aussähe, wenn das Transnationale das Zentrum der Disziplin einnähme. Seither haben sich viele Amerikanist*innen dem sogenannten »transnational turn« angeschlossen und versucht, das bislang weitestgehend leitende Paradigma des Nationalstaats dahinzugeben. Damit treten anstelle eines reduktiv-statischen, mono-kulturellen Verständnisses von »Amerika« nun vermehrt dynamisch-komparatistische, relationale Konzepte, die dem multikulturellen und multilingualen Charakter der Amerikas gerecht werden sollen und dem Vorwurf der Engstirnigkeit kritisch entgegentreten (Rowe 2000: 2). Die transnationalen Amerikastudien legen den Fokus daher auf Migration, Grenzüberschreitungen sowie kulturelle und materielle Strömungen aller Art und verorten die USA in breiteren hemisphärischen und globalen Zusammenhängen.

Für viele Amerikanist*innen stellt der Paradigmenwechsel zum Transnationalen eine Chance dar, die Thematik des Fremden neu zu verhandeln. Mae Ngai (2005: 60) beispielsweise schreibt, dass der Fokus auf transnationale Verhältnisse samt der Betonung auf Austausch und Multilokalität das Potenzial in sich birgt, die Figur des Fremden nicht mehr als bloßes Repräsentationskonstrukt zu verstehen, sondern vielmehr als sozialen Akteur. Dies setzt jedoch eine Form des Denkens voraus, das sich jenseits des Konstruktivismus, der die Amerikastudien weitestgehend dominiert, bewegt; eine Form des Denkens also, die sich irreduziblen Präsenzen des Fremden gewahr ist, welche diskursiver Fixierung widerstehen und nie zu einem Alteritätskonstrukt aufgelöst werden können. So verstanden birgt das Transnationale nicht nur eine Chance, sondern auch eine grundlegende Herausforderung.

Diese Herausforderung wird unter der Prämisse angenommen, dass die Entgrenzung des paradigmatischen Rahmens der Amerikastudien mit einer Ent-