



STEFAN OEHM

Kunst und die Idealisierung der Reziprozität der Perspektiven

*Alles Verstehen ist (...) immer zugleich ein Nicht-Verstehen.*¹

Wilhelm von Humboldt

I.

Als Teilnehmer*innen an alltäglichen Gesprächen wie auch fachwissenschaftlicher Diskurse gehen wir ganz selbstverständlich davon aus, dass, wenn andere die Wörter verwenden, die wir verwenden, sie in diesem Moment mit ihnen auch das meinen, was wir mit ihnen meinen. Dass also die Anderen in gleicher Situation das darunter verstehen, was wir darunter verstehen, ergo alle mehr oder weniger das Gleiche darunter verstehen. Dabei handelt es sich, so der österreichische Soziologe Alfred Schütz, jedoch nur um „pragmatisch motivierte (...) Idealisierungen“ (Schütz/Luckmann 1979: 88), die uns einen relativ reibungslosen Vollzug der lebenspraktischen Dinge des Alltags ermöglichen. Wir nehmen eine ganze Reihe von Faktoren „als fraglos gegeben“ (ebd.: 87) hin, was dazu führt, „daß wir so handeln und uns so verständigen“ (ebd.: 89), als würden wir die Dinge „in identischer Weise erfahren und auslegen“ (ebd.: 89). Auch gehen wir davon aus, „daß wir grundsätzlich auf diese Weise fortfahren können“ (ebd.: 89): So, wie es gestern war und heute ist, wird es auch morgen sein. Schütz hat dies die Idealisierungen der „Vertauschbarkeit der Standpunkte“ (ebd.: 88) und der „Kongruenz der Relevanzsysteme“ (ebd.: 88) genannt, die zusammen „die Generalthese der wechselseitigen Perspektiven“ (ebd.: 89) bilden: Solange die Fraglosigkeit in der gemeinschaftlichen Kommunikation nicht offensichtlich an ihre Grenzen stößt, kollabiert und einer Fragwürdigkeit weicht, suggerieren wir uns auch da noch ein Verstehen, wo bereits ein Nicht-Verstehen gegeben ist.

Sprechen wir beispielsweise davon, dass Sprecher A gegenüber Hörer B eine Äußerung mit intentionaler perlokutionärer Kraft *A will bei B durch Äußerung x etwas bewirken (zum Beispiel die Erkenntnis dessen, was A mit x meint)* macht und gehen wir dabei davon aus, dass ihm dies gelingen kann, so idealisieren wir damit natürlich auch hier die Faktenlage: Sollte B von A dazu gebracht werden, das zu verstehen versuchen, was A gemeint hat und sollte es B gelingen, das zu verstehen, was A gemeint hat – wie kann B jemals verbindlich wissen, dass er tatsächlich genau das verstanden hat, was A mit x meint und vice versa: Wie kann A jemals verbindlich wissen, dass B tatsächlich genau das verstanden hat, was A mit x meint? Oder wenn Michael Tomasello sagt, dass neben der wechselseitig vorausgesetzten, kooperativ angelegten „prosoziale(n) Motivation“ (Tomasello 2017: 16) zur Kommunikation die „Fähigkeit, einen gemeinsamen begrifflichen Hintergrund zu schaffen (...), eine absolut entscheidende Dimension aller menschlichen Kommunikation“ (ebd.: 16) darstellt: Wie können A_n und B_n jemals verbindlich wissen, dass sie in einer Sprachgemeinschaft S in einer Kultur K zu einem Zeitpunkt Z tatsächlich einen *gemeinsamen* begrifflichen Hintergrund geschaffen haben? Menschliche Kommunikation als „ein grundlegend kooperatives Unternehmen“ (ebd.: 17) wird laut Tomasello

¹ Wilhelm von Humboldt: *Kavi-Einleitung* VII 65 (Humboldt 1979: 439); cf. Humboldt: *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* VI, 183 (Humboldt 1979: 228).

durch die ‚collective intentionality‘ resp. ‚shared intentionality‘ oder ‚We-intentionality‘ („geteilte Intentionalität“ oder ‚Wir-Intentionalität“ [ebd.: 17]) strukturiert. Diese phylogenetisch angelegte und ontogenetisch ausgebildete „psychologische Infrastruktur“ (ebd.: 19) geteilter Intentionalität ist „für die Beteiligung an spezifisch menschlichen Formen der Zusammenarbeit notwendig, bei denen ein Subjekt im Plural, ein ‚Wir‘ auftritt: gemeinsame Ziele, gemeinsame Absichten, wechselseitiges Wissen, geteilte Überzeugungen“ (ebd.: 17). Nur: Stellen diese Begriffe ‚gemeinsame Ziele‘, ‚gemeinsame Absichten‘, ‚wechselseitiges Wissen‘ und ‚geteilte Überzeugungen‘ nicht allesamt bereits die von Schütz angesprochenen Idealisierungen dar, weshalb diese Aussagen – bis zu einer zumindest heuristischen Klärung – mit einiger Vorsicht zu genießen sind?

II.

Im Sinne dieser Klärung wollen wir einen Blick auf das Werk von Alfred Schütz werfen. Ausgehend von den Überlegungen Edmund Husserls, Henri Bergsons sowie Max Webers widmete er sich insbesondere dem Fragenkomplex, ob und wenn ja, wie ein intersubjektives Verständnis und damit auch ein Fremdverstehen erreicht werden kann. Als Leitfaden soll uns dabei ein im März 2020 veröffentlichtes Preprint der Soziologen Max Gropper und Bernt Schnettler² dienen, in dem sie die zentralen Aspekte der Schütz’schen Denkens in anschaulicher Weise erläutern. Dieses Denken hat, dies sei hier vorausgeschickt, seine Wurzeln nicht zuletzt in Wilhelm von Humboldts sprachtheoretischen Überlegungen. So weist etwa die Philosophin Sabine Sander darauf hin, dass sich Alfred Schütz „ausdrücklich auf Humboldts Sprachkonzept des ‚Dualis‘ und auf den Topos der ‚inneren Sprachform‘ (bezug). Sprache (...) flankierte von Anfang an seine Analysen über die Strukturen der Lebenswelt, deren Herzstück ein Konzept der Intersubjektivität war, das als sozialtheoretische Einlösung der von Humboldt im ‚Dualis‘ angedachten Vermittlung aufgefasst werden kann“ (Sander 2017: 240). In dieser Schrift betont Humboldt, dass „(a)lles Sprechen (...) auf der Wechselrede (ruht), in der auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Andren, oder mit sich, wie mit einem Andren, und zieht danach die Kreise seiner geistigen Verwandtschaft, sondert die, wie er, Redenden von den anders Redenden ab“ (Humboldt: Über den Dualis VI, 25 [Humboldt 1979: 137]). Letzteren Aspekt erläutert Humboldt in der Einleitung zum Kawi-Werk: „Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt“ (Humboldt: Kawi-Einleitung VII, 60 [Humboldt 1979: 434]; cf. auch Humboldt: Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues VI, 180 [Humboldt 1979: 224/225]).

Hier zeigt sich die wegweisende pragmalinguistische Konzeption Humboldts: „(D)ie Sprache kann (...) nicht vom Einzelnen, sie kann nur gesellschaftlich, nur indem an einem gewagten Versuch ein neuer sich anknüpft, zur Wirklichkeit gebracht werden“ (Humboldt: Über den Dualis VI, 27 [Humboldt 1979: 139]). Genauer gesagt: Sprache entwickelt sich „nur gesellschaftlich, und der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andren versuchend geprüft hat“³ (Humboldt: Kawi-Einleitung VII, 56 [Humboldt 1979: 429]). Zum Wesen der Sprache gehört die „Erweiterung in einem Hörenden und Erwiedernden“ (Humboldt: Über den Dualis VI, 27 [Humboldt 1979: 139]). Sprechender und Hörender/Erwiedernder sind für Humboldt „Ich und Er“ – „mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft, denn sie heissen mit andren Worten *Ich* und *Nicht-ich*“ (ebd.: VI 27 [139]). Sondert sich das *Ich* als Redender von den anders Redenden ab, so stellt sich

² Max Gropper/Bernt Schnettler (2020): *Reziprozität und Irreziprozität der Perspektiven. Zur kommunikativen Verschiebung von Grenzen im intersubjektiven Fremdverstehen*, in: Jo Reichertz (Hg.): *Grenzen der Kommunikation*, Verlag Velbrück: Weilerswist.

³ Wittgensteins Argumentation gegen die Möglichkeit einer Privatsprache ist aus dem gleichen Geist geboren (cf. Wittgenstein 1977: 139/140, PU §280).

das *Ich* dem *Er* gegenüber. Stellt sich das *Ich* als Redender jedoch einem *Du* als Angeredetem gegenüber, so stellen sich *Ich* und *Du* als Einheit dar: „*Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*. In dem *Ich* und *Er* auf innerer und äusserer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem *Du* Spontanität der Wahl. Es ist auch ein *Nicht-ich*, aber nicht, wie das *Er*, in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der Einwirkung gemeinsamen Handelns⁴. In dem *Er* selbst liegt nun dadurch, ausser dem *Nicht-ich*, auch ein *Nicht-du*“ (ebd.: VI 27 [139]; Unterstreichung S.O.). Aber auch „wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt“ (Humboldt: Kawi-Einleitung VII, 56 [Humboldt 1979: 429]) und „die in Sprache verwandelte Vorstellung nicht mehr ausschliessend Einem Subject angehört“ (ebd.: VII 56 [429]), so liegt doch „die wahre Individualität“ (ebd.: VII 65 [439]) einer Sprache „nur in dem jedesmal Sprechenden (...). Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. *Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen*“ (ebd.: VII 65 [439], Hervorhebung S.O.; cf. Humboldt: Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues VI, 183 [228]).

Es zeigt sich, dass „(v)on dem jedesmal Gesprochenen (...) die Sprache, als die Masse seiner Erzeugnisse, verschieden“ (Humboldt: Kawi-Einleitung VII 62 [Humboldt 1979: 436]) ist: „Die Sprache ist gerade insofern objectiv einwirkend und selbstständig, als sie subjectiv gewirkt und abhängig ist“ (ebd.: VII 64 [438]). Mit anderen Worten: So wie der Mensch in die Sprache hineingeboren wird, so wirkt „doch jeder einzeln und unaufhörlich auf sie zurück“ (ebd.: VII 65 [439]); ganz ähnlich äußert sich Arnold Hauser: „Künstler sind, wie ihre Mitmenschen, soziale Wesen, Produkte *und* Produzenten der Gesellschaft“ [Hauser 1973: 56; Hervorhebung S.O.]. Die Sprache als Masse der Erzeugnisse „gehört mir an, weil ich sie so hervorbringe, als ich thue“ (Humboldt: Kawi-Einleitung VII 64 [438]). Das Wesen der Sprache liegt also „in dem Act dieser Erzeugung“ (ebd.: VII 64 [438]) – sie hat nirgends sonst, „auch in der Schrift nicht, eine bleibende Stätte“ (ebd.: VII 64 [438]). Vielmehr muss „ihr gleichsam tochter Theil (...) im Denken aufs neue erzeugt werden, lebendig in Rede oder Verständnis“ (ebd.: VII 64 [438]). Mit dieser je neuen Erzeugung durch das Individuum zeigt sich zum einen die „Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt“ (ebd.: VII 65 [439]), zum anderen ergibt sich für das Individuum jedoch stets aufs Neue die Notwendigkeit, „die Verstehbarkeit seiner Worte an Andren versuchend“ zu prüfen. Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass jenes Nicht-Verstehen, das jedes Verstehen begleitet, kein Defizit, sondern die basale Bestimmung menschlicher Kommunikation ist. Im gleichen Sinne äußern sich auch Gropper/Schnettler zum intersubjektiven Fremdverstehen: „Auf der Grundlage gemeinsamer kommunikativer Ressourcen kann die Grenze des Nicht-Verstehens zum Verstehen hin verschoben werden, wodurch der Prozess des Oszillierens zwischen Reziprozität und Irreziprozität der Perspektiven im Alltag eine grundlegende Bedingung alltagsweltlicher Interaktion darstellt. Denn: Wenn der subjektive Sinn S tatsächlich deckungsgleich mit dem vom Anderen ihm zugeschriebenen Sinn S' wäre – Ego also eins zu eins wüsste, was Alter Ego denkt – *gäbe es auch keine Notwendigkeit, sich im Alltag kommunikativ mit Anderen auszutauschen*“ (Gropper/Schnettler 2020: 15; Hervorhebung S.O.).

Wie kommen Gropper/Schnettler auf Basis der Schütz'schen Gedanken nun zu diesem Schluss? Folgen wir ihnen Schritt für Schritt auf diesem Weg: Ihr Beitrag geht der Frage nach, wie „alltägliche kommunikative Interaktionsprozesse unter dem Aspekt des intersubjektiven Fremdverstehens zu

⁴ Die nicht zuletzt an Humboldt orientierten Spracharbeiten sind, so Sabine Sander, leider „eine bis heute in der Forschung kaum beachtete Seite von Schütz. Eine Ausarbeitung ist jedoch schon deshalb wichtig, *weil die im Sprechen und Handeln fundierte ‚Ich-Du-Konstellation‘ der zentrale Baustein für die sein Denken prägende Theorie der Intersubjektivität war*. Schütz postulierte die Existenz einer auf Kommunikation und Handeln beruhenden ‚paramount reality‘, die er als Archetypus der Erfahrung verstand, neben der mannigfaltige andere Wirklichkeiten existieren, die teils nicht intersubjektiv fundiert sind, wie beispielsweise die Wirklichkeit der Phantasie, des Traums, der Kunst oder der Wissenschaft. Im Vergleich zu diesen subjektiven Sonderwirklichkeiten ließ sich die intersubjektive Verfasstheit der alltäglichen Lebenswelt, die ausschließlich auf *Wir*-Beziehungen fundiert ist, besonders kontrastreich profilieren“ (Sander 2017: 240; Hervorhebung S.O.; cf. Schütz 1982: 32ff.).

rekonstruieren“ (ebd.: 2) sind. Denn das, was uns in unserer alltäglichen Kommunikation so selbstverständlich erscheint – dass alle, die an der Kommunikation beteiligt sind, weitgehend das gleiche Verständnis von den Begriffen haben, die verwendet werden –, stellt selbst da eine Idealisierung dar, wo die Akteure in einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt miteinander kommunizieren. Grund dafür ist, dass von jedem der Akteure die Zeichen des jeweils anderen „vor dem Hintergrund seines je subjektiven Wissensvorrates sinnhaft ausgelegt werden“ (ebd.: 3). Was für Alfred Schütz, im Anschluss an die Definition des sozialen Handelns von Max Weber, zur Folge hat, dass wir es bei jedem Einzelnen mit einem je eigenen „subjektiven und gemeinten Sinn“ (Schütz 1981: 43) zu tun haben, den sie mit ihrem eigenen Handeln verbinden: „Sie leben nicht nur *in* ihren Erlebnissen von der Welt, sondern sie reflektieren auch *auf* diese ihre Erlebnisse“ (ebd.: 43). Das heißt, „(s)ie *deuten* also ihre Erlebnisse von der Welt *aus*“ (ebd.: 43):

Person A handelt und verbindet mit diesem Handeln den ‚subjektiven und gemeinten‘ Sinn S. Ohne Rücksprache und Vergewisserung ist für andere „der gemeinte Sinn S, den A mit diesem Handeln verbindet, weder im aktuellen, noch im motivationsmäßigem Verstehen erschließbar“ (ebd.: 42), er ist ein „Limesbegriff“ (ebd.: 42). Das heißt: Die Person B wird auf Basis *ihrer* Erlebnisse von der Welt das Handeln von A deuten und ihm den „objektiven Sinn“ (ebd.: 42) S' zuschreiben. Ähnlich geht es der Person C. Sie wird auf Basis *ihrer* Erlebnisse von der Welt das Handeln von A deuten und ihm den objektiven Sinn S“ zuschreiben. Und da nun „S wesensmäßig nur aus Anzeichen erschließbar ist, kann gesagt werden, der gemeinte Sinn sei notwendig ein Limesbegriff, welcher selbst bei einem Optimum adäquater Deutung mit S' und S“ niemals zur Deckung gebracht werden kann“ (ebd.: 42).

Das, was Schütz ‚Sinn‘ nennt, ist, so Gropper/Schnettler, „das Resultat der Auslegung vergangener Erlebnisse unter reflexiver Bezugnahme auf vorab gemachte Erfahrungen und die daraus resultierenden, aktuell gültigen Bezugsschemata“ (Gropper/Schnettler 2020: 3). Dabei befinden wir uns in einem steten Prozess: „Jeder neue Moment schafft neue Erfahrungen, die auf der Grundlage vorangegangener Erfahrungen sinnhaft ausgelegt werden können und die dabei den Vorrat an Erfahrungen stetig erweitern“ (ebd.: 3). Dieser sich mit jedem neuen Moment erweiternde und verändernde „Gesamtzusammenhang meines Erfahrungsvorrats“ (ebd.: 3) ist „mein subjektiver Wissensvorrat“ (ebd.: 3), der mein individuelles, „fraglos-gegebene(s) Fundament der alltäglichen Weltauslegung“ (ebd.: 3) darstellt. Schütz/Luckmann schreiben: „Das Fraglose ist gewohnheitsmäßiger Besitz: es stellt Lösungen zu Problemen meiner vorangegangenen Erfahrungen und Handlungen dar. Mein Wissensvorrat besteht aus solchen Problemlösungen. Diese hatten sich in Erfahrungsinterpretationen bzw. Horizontauslegungen konstituiert“ (Schütz/Luckmann 1979: 31). Mit anderen Worten: „Sowohl das eigene Verhalten als auch das Verhalten anderer Mitmenschen wird demnach erst retrospektiv auf der Grundlage des je subjektiven Wissensvorrats sinnhaft deutbar“ (Gropper/Schnettler 2020: 4). Dieses je subjektive Auslegungsfundament dürfen wir uns „jedoch nicht als ein logisch gegliedertes und in sich kohärentes System“ (ebd.: 3) vorstellen. Vielmehr handelt es sich dabei um „eine Mischung von nicht hinterfragten und von Situation zu Situation variierenden Selbstverständlichkeiten“ (ebd.: 3). Aber auch wenn dieses ‚fraglos-gegebene Fundament‘ bei B niemals dazu führen wird, den von A mit seinem Handeln verbundenen ‚subjektiv und gemeinten‘ Sinn S mit dem von B zugeschriebenen ‚objektiven Sinn‘ S' zur Deckung zu bringen, so leistet es doch vorzügliche Dienste: Solange sich für B bei der Deutung keine Probleme ergeben, die aktuelle Situation also „kongruent durch den vorhandenen Erfahrungsvorrat ausgelegt werden kann“ (ebd.: 4), solange muss dieser nicht in Frage gestellt werden. Erst dann, wenn es zu Konflikten kommt, „muss durch Erfahrung neues Wissen über die adäquate Auslegung generiert werden, sodass diese wieder in Fraglosigkeit überführt werden kann“ (ebd.: 4).

Bis dahin nehmen wir „in der natürlichen Einstellung des Alltags“ (Schütz/Luckmann 1979: 87) eine ganze Reihe von Faktoren „als fraglos gegeben“ (ebd.: 87) hin:

- a. „daß andere Menschen existieren“ (ebd.: 87),
- b. dass sie „mit einem Bewußtsein ausgestattet (sind), das dem meinen prinzipiell ähnlich ist“ (ebd.: 87).

- c. „daß die Außenweltdinge für die anderen und für mich grundsätzlich die gleichen sind“ (ebd.: 87),
- d. „daß ich mit meinen Mitmenschen in Beziehung treten und mich mit ihnen verständigen kann“ (ebd.: 88) und
- e. „daß eine gegliederte Sozial- und Kulturwelt mir und meinen Mitmenschen historisch vorgegeben ist“ (ebd.: 88).

Zwei grundsätzliche, „pragmatisch motivierte (...) Idealisierungen“ (ebd.: 88), ermöglichen uns dabei einen relativ reibungslosen Vollzug der lebenspraktischen Dinge des Alltags:

1. Die „*Vertauschbarkeit der Standpunkte*“ (ebd.: 88; Hervorhebung S.O.):
„Wäre ich dort, wo er jetzt ist, würde ich die Dinge in gleicher Perspektive, Distanz, Reichweite erfahren wie er; und wäre er hier, wo ich jetzt bin, würde er die Dinge in gleicher Perspektive erfahren wie ich“ (ebd.: 88).
2. Die „*Kongruenz der Relevanzsysteme*“ (ebd.: 88; Hervorhebung S.O.):
Wir verhalten uns so, „daß Unterschiede der Auffassung und Auslegung, die sich aus der Verschiedenheit meiner und seiner biographischen Situation ergeben, (...) für unsere gegenwärtigen praktischen Zwecke irrelevant sind“ (ebd.: 89). Das führt dazu, „daß wir so handeln und uns so verständigen“ (ebd.: 89), als würden wir die Dinge „in identischer Weise erfahren und auslegen“ (ebd.: 89). Darüber hinaus besagt diese Idealisierung, dass wir es als gegeben hinnehmen, „daß wir grundsätzlich auf diese Weise fortfahren können“ (ebd.: 89): So, wie es gestern war und heute ist, so wird es auch morgen sein.
3. Gemeinsam bilden (1.) und (2.) „die *Generalthese der wechselseitigen Perspektiven*“ (ebd.: 89; Hervorhebung S.O.):
„In der voll-sozialisierten natürlichen Einstellung ist es selbstverständlich, daß die von mir als gegeben hingenommene Lebenswelt auch von dir als gegeben hingenommen ist, mehr noch, von uns, grundsätzlich von jedermann“ (ebd.: 89).

III.

Diese Idealisierungen des Alltags gehen, so der Linguist Peter Auer, mit einer Idealisierung des Sprachgebrauchs einher: Ich „verlasse (...) mich darauf, daß mein Gesprächspartner das Wort in derselben Art und Weise verwendet, daß wir also eine Sprache teilen“ (Auer 1999: 119). Diese „unterstellte Reziprozität der Perspektiven“ (ebd.: 119) ist es, die es „überhaupt möglich (macht), daß Kinder neue Wörter *aus dem Gebrauch* lernen“ (ebd.: 119): In der mit anderen „geteilten Alltagswelt“ (ebd.: 119) lebe ich in der idealisierten ‚Annahme‘, dass es im Laufe der diachronen Entwicklung einer Sprachgemeinschaft beim fortlaufenden Gebrauch der Wörter zu einer Synchronisierung der Bedeutung kommt. Die Wörter, von denen ich im Zuge meiner sprachlichen Sozialisation in dieser Sprachgemeinschaft Kenntnis erhalte, verwende ich so, wie ich meine, dass die Mitglieder eben dieser Sprachgemeinschaft sie auch verwenden – diese Einstellung maximiert meine Chancen darauf, von ihnen verstanden zu werden, meinen Willen zu bekommen, die anderen zum Spielen motivieren zu können etc.

Diese Faktoren allein wären jedoch noch nicht hinreichend, um die Alltagstauglichkeit der Idealisierungen zu gewährleisten. Wir wären weiter in der Einmaligkeit jeder einzelnen Situation gefangen⁵. Erst unsere Fähigkeit zur Abstraktion von den Vorkommnissen führt uns zur Etablierung des Typus⁶. Sie ermöglicht es uns, unsere Welt zu strukturieren und zu kategorisieren, so dass wir uns

⁵ Jorge Luis Borges sinniert in Gestalt des fiktiven Erzählers in seiner Erzählung *Das unerbittliche Gedächtnis* darüber, dass der Protagonist der Handlung, die traurige Figur Ireneo Funes, wohl „zum Denken nicht sehr begabt war. Denken heißt, Unterschiede vergessen, heißt verallgemeinern, abstrahieren. In der vollgepfropften Welt von Funes gab es nichts als Einzelheiten“ (Borges 2019: 103). Erst die Abstraktion reduziert die endlose Fülle der Einzelheiten auf ein menschlich erträgliches Maß.

⁶ Cf. Differenzierung der Typen des Typus in Oehm 2019: 99ff.

nicht in einer überbordenden Kleinteiligkeit verlieren. Dabei ist die Wir-Beziehung der Ausgangspunkt der Typisierung. Um den Humboldt des *Dualis* zu paraphrasieren: Indem das *Ich* sich einem *Er* gegenüberstellt und ihn anredet, wird aus dem *Er* als *Nicht-ich* ein *Du*. Dieses *Du* ist dem *Ich* in der Sphäre gemeinsamen Handelns damit sowohl ein *Nicht-ich* als auch ein *Nicht-er*. Wendet sich das *Er* – das ja ein anderes *Ich* ist und mir in meiner Hinwendung zu ihm zum *Du* geworden ist – mir nun seinerseits zu, so bleibe ich für ihn zum einen weiterhin ein *Nicht-ich*, werde zum anderen aber im Moment seiner Hinwendung zu mir für ihn auch zum *Du*, zum *Nicht-er*. Aus dieser wechselseitigen ‚Ich-Du-Konstellat[i]on‘ entwickelt sich „die Wir-Beziehung, in der sich die Intersubjektivität der Lebenswelt überhaupt ausbildet und kontinuierlich bestätigt. Die Lebenswelt ist weder meine private Welt, noch deine private Welt, auch nicht die meine und deine addiert, sondern die Welt unserer *gemeinsamen* Erfahrung“ (Schütz/Luckmann 1979: 97/98).

Die Folge ist, dass ich zukünftig jeden *Er*, der als *Du* so in mein Leben tritt, wie ich ihm gegenüber trete – wodurch eine reziproke Ich-Du-Konstellat[i]on, also eine Ego/Alter Ego-Konstellat[i]on, das heißt eine Wir-Beziehung konstituiert wird –, nun als *Typus* ‚Du‘ betrachten und ihn vom *Typus* ‚Er‘ differenzieren werde: „(W)enn ich von einer Freundschaftsbeziehung rede, orientiere ich mich (anders als z.B. bei der Beziehung zwischen Verkäufer*in und Kund*in) auch an den vergangenen Wir-Beziehungen mit einer bestimmten Person und an der Wiederholbarkeit dieser Art von Beziehung in der Zukunft“ (Auer 1999: 120). Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Betrachtung und Orientierung geschieht, „bestätigt sich nun kontinuierlich in der Folge von Wir-Beziehungen, in denen andere zu Mitmenschen werden, deren Welt in Reichweite weitgehend mit der meinen zusammenfällt“ (Schütz/Luckmann 1979: 97). Demgegenüber gibt es „Menschen, die mir nicht über Wir-Beziehungen zugänglich sind“ (Auer 1999: 120). Sie „sind meine *Zeitgenossen*. Zu ihnen habe ich nur als Typen, nicht als konkret erfahrbare Individuen Zugang; ein Zugang, den Schütz *Ihr-Einstellung* nennt“ (ebd.: 120). Mache ich auf Basis meiner bisherigen sozialen und sprachlichen Entwicklung neue Erfahrungen, so nehme ich sie nicht als Personen, sondern „in ihrer Typenhaftigkeit“ (Groppe/Schnettler 2020: 4) wahr. Das handelnde Subjekt kategorisiert dann diese Einzelphänomene in einer subjektiv generierten Typologie, wobei diese Zuordnung „abhängig von der vorher gemachten Erfahrung mit genau diesem oder einem Phänomen des gleichen Typus variiert“ (ebd.: 4).

Schütz nennt es „Grade der Vertrautheit, wenn früher wahrgenommene Gegenstände identifiziert oder als die gleichen wiedererkannt werden, wenn Gegenstände identifizierbaren oder wiedererkennbaren ähneln, wenn sie hinsichtlich ihrer unvergleichbaren Individualität zwar unvertraut sind, aber einer vertrauten Gattung zugeordnet werden können, wenn wir wissen, daß sie zu einem vertrauten Typus gehören, das heißt, wenn sie als typische Mittel zu typischen Zwecken dienen (...) und so weiter“ (Schütz 1982: 57). Dies ist die objektive Bedeutung der Vertrautheit. Die subjektive Bedeutung betrifft die Gewohnheiten eines jeden Subjekts. Diese sind „nicht nur Ergebnis und *Sediment* der persönlichen Geschichte des Subjekts, sondern auch Funktion seiner aktuellen Umstände“ (ebd.: 57; Hervorhebung S.O.). Mit anderen Worten: „(D)er Begriff der Vertrautheit gibt die Bedingungen an, unter denen die Aufgabe, das Unvertraute in vertraute Begriffe zu übersetzen, als gelöst betrachtet werden kann“ (ebd.: 57/58). Wenn ich auf ein neues Phänomen treffe, gleiche ich diese aktuelle Situation „mit vorab gemachten und sedimentierten Erfahrungen“ (Groppe/Schnettler 2020: 4) ab, „auf deren Grundlage das Phänomen anhand bereits erfahrener Typen wiedererkannt, identifiziert und anschließend interpretiert wird“ (ebd.: 4). In diesem Fall können wir auf vertraute Problemlösungen zurückgreifen. Unvertraute Erfahrungen können ihrerseits aber auch dazu führen, dass „thematische Relevanzen“ (Schütz 1982: 58) *auferlegt* werden: Sie „werden durch jede Veränderung oder Modifikation geschaffen, die uns nötigen, die Idealisierungen des ‚und so weiter‘ und ‚immer wieder‘, welche ja unserer ganzen (gemachten und sedimentierten; Anm. S.O.) Erfahrung zugrunde liegen, zu unterbrechen“ (ebd.: 59). Solcherart „thematische Relevanzen (werden) mittels *sozialer Interaktionen* auferlegt, welche von den Handlungen unserer Mitmenschen oder von uns selbst als Individuen oder sozialer Gruppen bestimmt werden“ (ebd.: 59) – in diesen Fällen müssen wir uns um neue Problemlösungen bemühen.

IV.

Soweit die Theorie. In der Praxis setzt das Bemühen um neue Problemlösungen jedoch voraus, dass die Idealisierungen nicht für bare Münze genommen werden. Das heißt, es muss bei den am Prozess Beteiligten das Problembewusstsein bestehen, dass es de facto einen Hiatus zwischen dem Ideal (der Annahme der Reziprozität des Verständnisses) und dem Ist (dem beständigen Oszillieren zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen des jeweils anderen) gibt. Zudem muss die Bereitschaft vorhanden sein, dieses latente Nicht-Verstehen produktiv nutzbar zu machen, indem wir uns bemühen, es intentional, bewusst, geplant und zielorientiert aufzuarbeiten, um es wieder in den Zustand der Fraglosigkeit des intersubjektiven Fremdverstehens zu überführen, um also wieder den Zustand der Idealisierung der ‚Reziprozität der Perspektiven‘ und der ‚Kongruenz der Relevanzsysteme‘ zu erreichen.

Dieser produktive Aspekt von Humboldts Diktum markiert den Beginn eines jedes intellektuellen Fortschritts. Wer diese Einsicht nicht beherzigt, wird sich mit der Suggestion eines solchen Fortschritts begnügen müssen. De facto wird aber Stillstand herrschen. Ein Treten auf der Stelle, das auch den Diskurs um den Kunstbegriff in der Kunstwelt in den letzten Jahrzehnten bestimmt hat: Obgleich allen, die mit der Historie des Phänomens Kunst vertraut sind, bewusst ist, dass der ihn bezeichnende Begriff ‚Kunst‘ nicht nur in der abendländischen Geistes-tradition wurzelt, sondern von ihr im Diskurs auch bis heute dominiert wird, gebrauchen selbst Experten ihn in weiten Teilen völlig unkritisch und projizieren ihn unbefangen auf Phänomene, die gerade nicht in der abendländischen Geistes-tradition stehen. So betitelt selbst Bénédicte Savoy ihr ungemein wichtiges Buch zur postkolonialen Renitenz westlicher Institutionen gänzlich unbefangen *Afrikas Kampf um seine Kunst*. Doch langsam scheint Bewegung in die Sache zu kommen. Beispielhaft für viele orakelte der Kunst-kritiker Karlheinz Schmid 2022 angesichts der Ereignisse der *documenta 15*, dass „(a)us dem erweiterten Kunstbegriff von Joseph Beuys (...) der völlig überdehnte von ruangrupa geworden“ (Schmid 2022: 1) sei. Und die Kunsthistorikerin Noemi Smolik fragte hellsichtig, ob der moderne Kunstbe-griff vielleicht nur eine kurze Episode war. Ein Kunstbegriff, dessen impliziter „Anspruch auf Uni-versalität“ (Smolik 2022: 87) – siehe Savoy – bislang weitgehend unwidersprochen blieb: Hinter dem harmlos erscheinenden Wort *Kunst* stehen zwar zahlreiche Begriffe ‚Kunst‘, die einer präzisen analy-tischen Differenzierung bedürfen.⁷ Aber sie alle rekurren auf das althochdeutsche Wort *kunst*, das ein Verbalabstraktum zu ‚können‘ ist. Allerdings bedeutete es nicht ‚Können‘ im heutigen Sinn, son-der ‚Wissen, Verstehen‘ und war eine Lehnbedeutung, die sich aus der Übersetzung des lateini-schen *ars* und des griechischen *techné* herleitete und damit ganz in dieser abendländischen Geistes-tradition stand und heute noch steht. Der Kunstbegriff, in welcher Ausprägung er sich nun auch findet, ist demnach ein rein westlicher Begriff, „(d)enn außerhalb von Europa und dem europäisch gepräg-ten Nordamerika, die als ‚der Westen‘ bezeichnet werden, gab es und gibt es diesen Kunstbegriff nicht“ (ebd.: 88). Dieser Umstand führte aber bis dato nicht dazu, dass außerhalb von Europa und dem europäisch geprägten Nordamerika ein eigenes, den dortigen ‚künstlerischen‘ Prozessen und Resultaten adäquates Begriffsinstrumentarium entwickelt wurde. Vielmehr wurde das westliche Be-griffsinstrumentarium übernommen. Dieser übernommene Gebrauch suggerierte nun *allen* Beteilig-ten bislang die eben beschriebene Fraglosigkeit des intersubjektiven Fremdverstehens sowie die Kongruenz der Relevanzsysteme und Reziprozität der Perspektiven, was wiederum die nonchalante

⁷ Die Extension des bislang scheinbar so fraglos gegebenen Kunstbegriffs hat heute einen Punkt erreicht, an dem, um es einmal in Schütz’scher Terminologie zu formulieren, die Idealisierung dieser Fraglosigkeit kollabiert und einer ge-nerellen Fragwürdigkeit weicht. Es gilt deshalb, den Kunstbegriff in all seinen Facetten zu reflektieren, die Probleme zu artikulieren und zu diskutieren. Nur setzt dies voraus, dass es ein expliziertes geteiltes Verständnis davon gibt, was eigentlich unter dem Begriff ‚Kunst‘ zu verstehen ist. Der erste Schritt, um auf diese Frage zumindest eine heuristi-sche Antwort geben zu können, ist, den Gebrauch des Wortes *Kunst* kritisch unter die Lupe zu nehmen, um zu einer sachgerechten Begriffsdifferenzierung zu gelangen. Allein so kann halbwegs sichergestellt werden, dass im Diskurs jeder über das Gleiche redet, wenn über ‚Kunst‘ geredet wird – das gleiche Wort *Kunst* zu benutzen bedeutet nun einmal nicht, den gleichen Begriff ‚Kunst‘ zu benutzen (cf. dazu in aller Ausführlichkeit: Oehm 2019 passim: *Woriüber reden wir, wenn wir über Kunst reden?*).

Projektion westlicher Relevanzsysteme auf andere Kulturen und Epochen beförderte (cf. dazu die Erörterung des Konzepts des Historikers und Politikwissenschaftlers Quentin Skinner in: Oehm 2021a: 57). Alles Annahmen, die Idealisierungen darstellen und die, nimmt man sie für besagte bare Münze, in den Bereich der Mythen zu verweisen sind.

V.

So, wie uns fremdes Bewusstsein prinzipiell unzugänglich ist, so ist, wie Gropper/Schnettler mit dem Soziologen Thomas S. Eberle betonen, „(a)ufgrund der unterschiedlichen milieu- und biographiespezifischen Wissensvorräte und Relevanzsysteme der Akteure (...) Fremdverstehen stets nur *approximativ* möglich“ (Gropper/Schnettler 2020: 6; Hervorhebung S.O.). Dies bedeutet: Wir handeln „im Alltag auf der Grundlage der Idealisierungen der Reziprozität der Perspektiven, faktisch werden sich jedoch die Relevanzsysteme meist nur teilweise und situativ schwankend decken“ (ebd.: 6). Selbst wenn zwei Personen im gleichen sozialen Umfeld sozialisiert wurden, werden „(d)ie Deutungsressourcen, die der gemeinsamen regionalen und sozialen Herkunft, ähnlichen historischen Zeitumständen und Alltagskulturen entstammen, (...) von biografisch aufgefächerten Deutungsungleichheiten in beruflicher und sozialhabitueller Hinsicht überlagert“⁸ (ebd.: 6). Mehr noch: „(D)ie Deckungsungleichheit der Relevanzsysteme (variiert) auch in der Interaktion mit derselben Person situativ“ (ebd.: 6). Wenn dies bereits im kleinsten Kosmos, in der unmittelbaren Interaktion mit in gleicher Weise und im gleichen Umfeld sozialisierten Personen der Fall ist – wer will dann im nächst größeren Kosmos, dem Kunstdiskurs, so reden, als bestünde tatsächlich Fraglosigkeit? Und wie ist es erst im größten Kosmos, im intersubjektiven Fremdverstehen anderer Kulturen und Epochen sowie dem Verstehen der Resultate ihrer jeweiligen künstlerischer Prozesse?⁹ Wer will da behaupten, statt der Idealisierung bestünde faktische Fraglosigkeit, bestünde Kongruenz der Relevanzsysteme und Reziprozität der Perspektiven? Wer das tut, perpetuiert lediglich die koloniale Kontinuität in unseren Denkstrukturen und Sprachmustern.

Ob mir die Deckungsungleichheit der Relevanzsysteme nun bewusst wird oder nicht, ob ich nun willens bin, das prinzipiell gegebene Oszillieren zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen aufzuarbeiten, um es wieder in den Zustand der Fraglosigkeit zu überführen oder nicht – „ohne die Möglichkeit des sprachlichen Austausches und damit einhergehend der kommunikativen Validierung der eigenen Auslegung der Handlung des Anderen (bleibt) *kulturelle Intersubjektivität* unmöglich“ (ebd.: 7). Bis dahin „basiert die Auslegung des Anderen auf den eigenen subjektiven *Deutungsschemata in der reinen Selbstausslegung*“ (ebd.: 8), bleibe ich in meinem subjektiven Deutungshorizont, meiner perspektivisch geprägten Sichtweise und ihrer Projektion auf andere gefangen: „Erst die kulturelle Intersubjektivität und die Möglichkeit, sich kommunikativ über die divergierenden Auslegungsschemata auszutauschen, ermöglicht es, sich dem subjektiven Sinn des Handelnden im echten Fremdverstehen zuzuwenden“ (ebd.: 8). Damit entfällt jedoch im strengen Sinne die Möglichkeit der Validierung aller *vergangenen* Äußerungen und kommunikativen Handlungen, ist doch in diesen Fällen die Möglichkeit des sprachlichen Austausches aus naheliegenden Gründen nicht gegeben – hier habe ich allein die

⁸ Die Sprachwissenschaftlerin Elke Diedrichsen geht sogar noch einen Schritt weiter. In ihrem Referat zur Rolle des Situationswissens (Common Ground) beim Zeichengebrauch auf dem Kolloquium anlässlich des 80. Geburtstags des Linguisten Rudi Keller hebt sie die Bedeutung des „Emergent Common Ground“ hervor: „Wenn Menschen zusammenkommen, tragen sie ihre eigenen Ansichten, ihre Stimmung, ihre Gesundheit und Tagesform, ihren beruflichen, sozialen und kulturellen Hintergrund, also letztendlich ihre eigene Perspektive, in das Kommunikationsgeschehen“ (Diedrichsen 2022, *Hiding in Plain Sight – Zur Interrelation von Situationswissen und Zeichengebrauch*, unveröffentlichtes Manuskript).

⁹ Hier wäre eigentlich eine differenzierte Sprachweise angebracht. Denn nach unserer Argumentation dürften die Resultate künstlerischen Schaffens in nicht abendländischen Kulturen *vor* der imperialen Herrschaft europäischer Mächte nicht kulturell übergreifend mit dem in der okzidentalen Tradition stehenden Begriff ‚künstlerisch‘ bezeichnet werden. Halbwegs angemessen lässt sich dieser Begriff demnach bestenfalls erst seit dem Ende der Kolonialherrschaft auf die jeweiligen Resultate anwenden. Immer vorausgesetzt, die Zuschreibung erfolgt im Konsens mit den jeweiligen Produzent*innen.

Option der ‚dichten Beschreibung‘, wie es der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz genannt hat. Kern dieser ‚dichten Beschreibung‘ ist „das Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen (...) und das Bestimmen ihrer gesellschaftlichen Grundlage und Tragweite“ (Geertz 1987: 15). Eine wahre Kärrnerarbeit, bei welcher der Interpret „eine Vielfalt komplexer, oft übereinander gelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind“ (ebd.: 15), erfassen muss. Und das eingedenk des Umstands, dass das, „was wir als unsere Daten bezeichnen, in Wirklichkeit unsere Auslegungen davon sind, wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen“ (ebd.: 14). Tatsachen sind, das war schon Schütz bewusst, stets *interpretierte* Tatsachen. Sie sind immer schon eingebettet in Kontexte, Relevanzen und Interessenlagen. Wir gehen also immer schon in gewisser Weise mit einem Vor-Urteil, mit einer impliziten, uns zumeist gar nicht explizit bewussten und oft auch gar nicht von uns explizierbaren Interpretation an die Dinge heran: „(W)as wir zum Verständnis (...) brauchen, (schleicht) sich als Hintergrundinformation (ein), bevor die Sache selbst untersucht wird“ (ebd.: 14; cf. dazu auch: Oehm 2021b passim).

Sind uns also beim Verständnis *verstorbenen* Personen – in diesem Fall: Künstler*innen inklusive ihrer Relevanzsysteme, Begrifflichkeiten, Äußerungen, Handlungen und den Resultaten ihrer künstlerischer Prozesse, ob diese nun dem Kontext unserer eigenen kulturellen Tradition oder aber dem fremder Traditionen entstammen – enge Grenzen gesetzt, haben wir beim Verständnis *lebender* Künstler*innen, ihrer Relevanzsysteme, Begrifflichkeiten, Äußerungen, Handlungen und den Resultaten ihrer künstlerischer Prozesse zumindest theoretisch die Chance auf Validierung unserer Auslegungen. Die Eindrücke, die ich von mir *unbekannten* Künstler*innen, ihren Relevanzsystemen, Begrifflichkeiten, Äußerungen, Handlungen und den Resultaten ihrer künstlerischen Prozesse gewinne, lege ich „anhand der in meinem biographisch geprägten subjektiven Wissensvorrat vorhandenen Kategorien aus“ (Gropper/Schnettler 2020: 8) – ich betrachte sie „auf der Basis der so konstruierten *virtualen sozialen Identität*“ (ebd.: 8; Gropper/Schnettler greifen hier auf die von Erving Goffman geprägten Begriffe zurück). Erfahre ich diese typenhafte Auslegung „als inadäquat, unzureichend und auslegungsbedürftig“ (ebd.: 9), so kann ich in der „gemeinsame(n) Erfahrung mit diesem spezifischen Anderen“ (ebd.: 9) mir ein Wissen aneignen, wodurch dieser Andere „nicht mehr als Vertreter bestimmter mehr oder weniger *anonymer* Kategorien, sondern als spezifischer Mitmensch in seiner aktuellen sozialen Identität (...) wahrgenommen wird“ (ebd.: 9). Im alltagsweltlichen Kontext beschreiten wir mit dieser „gemeinsamen ‚Interaktionsgeschichte‘“ (ebd.: 10) den Weg der „Synchronisierung der Relevanzsysteme“ (ebd.: 10) hin zum intersubjektiven Fremdverstehen: „Durch die gemeinsame Erfahrung nimmt wechselseitig das Wissen über den jeweils anderen an Detailschärfe zu und ermöglicht eine höhere Wahrscheinlichkeit der Deckungsgleichheit des zugeschriebenen subjektiven Sinns S‘ und dem vom Anderen tatsächlich mit der Auslegung verbundenen subjektiven Sinns S“ (ebd.: 9). Dabei vollziehen wir die „Interaktionen auf der Grundlage der Idealisierung der Reziprozität der Perspektiven“ (ebd.: 10). Dieser Synchronisierungsprozess, also die Überführung in die Fraglosigkeit und die kontinuierliche Verschiebung der „Grenzen des intersubjektiven Verstehens“ (ebd.: 11), stellt sich im alltagsweltlichen Kontext im Allgemeinen nicht als bewusster, intentionaler, zielgerichtet erfolgreicher und explizit vollzogener Prozess dar. Ein Umstand, der nur zu verständlich ist. Denn erführen wir die situative Inkongruenz unserer Auslegungen und würden jedes Mal die Generalthese der wechselseitigen Perspektiven ad acta legen, um zu einer bewussten, intentionalen und zielgerichtet erfolgreichen intersubjektiven Aushandlung zu schreiten, wäre eine alltagstaugliche, da reibungslose Kommunikation kaum mehr möglich. Nun ist aber der *fachspezifische* Diskurs keine profane alltagsweltliche Interaktion. Hier sollte man, schon aus Gründen wissenschaftlicher Redlichkeit, stets von der *Fragwürdigkeit*, nicht aber von der Fraglosigkeit der Generalthese der reziproken Perspektiven, das heißt der Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme ausgehen.

Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit Künstler*innen aus *abendländischen* Kulturen und den Resultaten ihrer künstlerischen Prozesse und mehr noch für Künstler*innen aus *fremden* Kulturen und den Resultaten ihrer künstlerischen Prozesse. Es lässt sich auf diese Gruppen durchaus das

übertragen, was, so Gropper/Schnettler, der Soziologe Thomas S. Eberle in Bezug auf die Kultur der Aborigines als „*exotische Fremdheitserfahrung*“ (ebd.: 12) bezeichnet hat: Sie ist durch eine „*Irreziprozität der Perspektiven*“ (ebd.: 11) gekennzeichnet. Wir müssen in diesen Fällen davon ausgehen, dass deren und unsere Deutungs- und Handlungsschemata in je spezifischer Weise inkongruent sind. Deshalb ist hier prinzipiell ein sprachlicher Austausch und damit einhergehend die kommunikative Validierung der eigenen Auslegung der Handlung des Anderen erforderlich, damit *kulturelle Intersubjektivität* gegeben ist. Ein Austausch, der, wie wir festgestellt haben, prinzipiell nur mit lebenden Künstler*innen im weitesten Sinne möglich ist. Wobei in der Auseinandersetzung mit all diesen ‚Exoten‘ einschränkend gesagt werden muss: Bei ihnen ist, zumindest im ersten Schritt, *keine Wechselseitigkeit*, also keine im strengen Sinne gemeinsame Interaktionsgeschichte, kein intersubjektives Verstehen und keine wechselseitige Synchronisierung der Relevanzsysteme angestrebt – Ziel ist hier zunächst einmal nur unsere *einseitige* Annäherung als Interpreten, also die Validierung der *eigenen* Auslegung der Handlung der Anderen.

VI.

Bleiben wir noch einen Moment bei unserem Verhältnis zu diesen lebenden ‚Exoten‘, den Künstler*innen, insbesondere den Künstler*innen fremder Kulturen, ihren Relevanzsystemen, Begrifflichkeiten, Äußerungen, Handlungen und den Resultaten ihrer künstlerischer Prozesse. Wir müssen uns bewusst sein, dass die Irreziprozität der Perspektiven zunächst einmal bedeutet, dass, wenn wir uns ihnen gänzlich unbekümmert auf Basis unseres Relevanzsystems mitsamt unseres Begriffsinstrumentariums, unserer Denkstruktur und unseres Sprachmusters nähern, dies auch nur solche Ergebnisse zeitigen kann, die Projektionen unseres Relevanzsystems sind. Wollen wir also als ‚Westler‘ unseren Teil dazu beitragen, „die Irreziprozität der Perspektiven (...) kommunikativ in die Reziprozität der Perspektiven“ (ebd.: 13) zu überführen, ist zunächst eine grundlegende Analyse und Reflexion unseres eigenen Relevanzsystems erforderlich, bevor wir uns den uns fremden Relevanzsystemen nähern. Dieser Prozess muss mit einer entsprechend grundlegenden Revision des Begriffsinventariums einhergehen, die dann hoffentlich in einer Denkstruktur mündet, welche von einer ehrlichen Fraglosigkeit der Reziprozität der Perspektiven gekennzeichnet ist. Würde dieser Punkt erreicht werden, könnte der produktive Aspekt, der aus Humboldts Diktum, dass jedes Verstehen immer auch ein Nicht-Verstehen ist, resultiert, tatsächlich den Beginn eines substantiellen Fortschritts der Kunstdiskurse fernab postkolonialer Überformung darstellen: Die Diskurse, die auf dieser dann hoffentlich gemeinsamen Basis geführt würden, hätten zumindest die theoretische Chance darauf, ein intersubjektives Fremdverstehen zu generieren, das auf gegenseitigem Respekt gründet. Wohl wissend, dass das Oszillieren zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen niemals endet, wir also niemals dessen gewiss sein können, was wir meinen zu wissen. Was aber kein Defizit, sondern vielmehr produktiver Motor ist. Wie schon Gropper/Schnettler sagten: „Wenn der subjektive Sinn tatsächlich deckungsgleich mit dem vom Anderen ihm zugeschriebenen Sinn S‘ wäre – Ego also eins zu eins wüsste, was Alter Ego denkt – gäbe es auch keine Notwendigkeit, sich im Alltag kommunikativ mit Anderen auszutauschen“ (ebd.: 15).

Literatur

Auer, Peter (1999): *Sprachliche Interaktionen*, Verlag Niemeyer, Tübingen.

Borges, Jorge Luis (¹⁵2019): *Das unerbittliche Gedächtnis*, in: *Fiktionen, Erzählungen 1939 – 1944*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M.

Diedrichsen, Elke (2022): *Hiding in Plain Sight – Zur Interrelation von Situationswissen und Zeichengebrauch*, unveröffentlichtes Manuskript.

Geertz, Clifford (1983/1987): *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: *Dichte Beschreibung – Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.

Gropper, Max/Schnettler Bernt (2020): *Reziprozität und Irreziprozität der Perspektiven. Zur kommunikativen Verschiebung von Grenzen im intersubjektiven Fremdverstehen* (Preprint), in: Jo Reichertz (Hg.): *Grenzen der Kommunikation*, Verlag Velbrück: Weilerswist.

Hauser, Arnold (1973): *Kunst und Gesellschaft*, C.H.Beck Verlag, München.

Humboldt, Wilhelm von (1799): *Schriften zur Sprachphilosophie*, in: Andreas Flitner/Klaus Giel (Hg.): *Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden*, Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Humboldt, Wilhelm von (1800): *Einleitung zum Kawi-Werk. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in: *Schriften zur Sprache*, Reclam Verlag, Stuttgart.

Oehm, Stefan (2019): *Worüber reden wir, wenn wir über Kunst reden?*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.

Oehm, Stefan (2021a): *Kunst – ein Konstrukt der Rückprojektion?*, in: *Was gibt es in der Kunst zu ‚verstehen‘?*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.

Oehm, Stefan (2021b): *Was gibt es in der Kunst zu ‚verstehen‘?*, in: *Was gibt es in der Kunst zu ‚verstehen‘?*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.

Sander, Sabine (2017): *Dialogische Verantwortung*, Verlag Brill | Fink, Paderborn.

Schmid, Karlheinz (2022): *Die documenta als Aktivistencamp. Der überdehnte Kunstbegriff von ruangrupa*, in: KUNSTZEITUNG Juni/Juli 2022, Nr. 300.

Schütz, Alfred/Luckmann Thomas (1979): *Strukturen der Lebenswelt* Bd.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Schütz, Alfred (1982): *Das Problem der Relevanz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Smolik, Noemi (2022): *War der moderne Kunstbegriff nur eine kurze Episode?*, in: KUNSTFORUM international Bd. 283.

Tomasello, Michael (2017): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Wittgenstein, Ludwig (1977): *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.