Antonia Schirgi

Nähe auf Distanz

Eine Sozialtheorie menschlicher Begegnungen mit und nach Maurice Merleau-Ponty

VELBRÜCK WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Antonia Schirgi
Nähe auf Distanz

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Antonia Schirgi

Nähe auf Distanz

Eine Sozialtheorie menschlicher Begegnungen
mit und nach Maurice Merleau-Ponty

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Arbeit wurde ursprünglich (in leicht veränderter Fassung) als Dissertation an der Universität Graz eingereicht und von Univ. Prof. Dr.phil Stephan Moebius sowie Univ. Prof. Mag. Dr.phil. Sonja Rinofner-Kreidl betreut.

Diese Publikation (Buchdruck und Open Access) wurde unterstützt von:
Land Steiermark
Universität Graz
Stadt Graz

Die Forschungsarbeit zu dieser Publikation wurde unterstützt vom *österreichischen Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung* (BMBWF) beziehungsweise der *Agentur für Bildung und Internationalisierung* (OeAD), durch die Zuerkennung eines Marietta-Blau-Stipendiums, sowie vom Land Steiermark durch die Förderung von forschungsbezogenen Reisekosten.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC-BY-NC-ND lizensiert.

Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z.B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaber.

© Antonia Schirgi
Publikation: Velbrück Wissenschaft
Erste Auflage 2024
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-375-9

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

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

1 Einleitung 9
1.1 Über die Distanz und die Nähe der Ferne 9
1.2 Nähe auf Distanz – eine alltägliche Problematik . . 10
1.3 Nahe Begegnungen und Begegnungen auf Distanz. Begegnungen und ihr Raum als theoretisches Rätsel . 16
1.3.1 Mit Merleau-Ponty zu einer soziologischen Theorie der Begegnung auf Distanz 23
1.3.2 Merleau-Ponty und die Soziologie 26
1.3.3 Begrifflichkeiten 27
1.3.4 Theoriebegriff und theoretischer Anspruch . . 34
1.4 Anmerkungen zum Material 39
1.5 Ausblick: Aufbau des Buches 44

2 *Le(s) sensible(s): Le corps et le monde* 46
2.1 *Le monde sensible* 50
2.2 *Le corps sensible* 53
2.2.1 *Le corps* und *la chair*: Körper, Leib, Fleisch? 55
2.2.2 *Le corps sensible* 64
2.3 Die Beziehung der *sensibles* 91
2.3.1 Wahrnehmung: Die Kommunikation der *sensibles* 95
2.3.2 Der Ausdruck *dans le monde sensible*: Verhalten, Bewegung, Praktiken 127
2.3.3 Der *corps sensible*, sein Raum und seine Situation im *monde sensible* 156
2.4 *Coexistence* und *intercorporéité*: Die menschliche Atmosphäre der Welt 171
2.4.1 Die menschliche Koexistenz 172
2.4.2 Die ontogenetische Entwicklung und die Erfahrbarkeit des Selbst 177
2.4.3 Körperliche Reversibilität, körperliche Dialektik und *intercorporéité* 178

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.4.4 Exkurs: Die Rezeption der *intercorporéité* in der (deutschsprachigen) Soziologie 183
2.4.5 Koexistenz, *intercorporéité* und Distanz . . . 188
2.5 *La chair*: Die Tiefe der Beziehung der *sensibles* . . . 191
2.5.1 *La chair du corps et du monde* 192
2.5.2 *La promiscuité*: Die (Ver-)Mischung. 198
2.5.3 *La profondeur*: Die Tiefe von *voyant* und *visible* 202
2.5.4 *La chair* zwischen Nähe und Distanz 205
2.6 *Le corps sensible, le corps ambigu* 206
2.6.1 Der affizierbare Körper. 210
2.6.2 Fragilität, Verletzbarkeit, Vulnerabilität . . . 217
2.6.3 Affizierbarkeit, Verletzbarkeit und die Distanz . . 231

3 *Le monde culturel, le monde de l'expression*. 235
3.1 Natur und Kultur 235
3.2 Die anderen 239
3.2.1 Andere als Kulturgegenstände, Kulturgegenstände und andere 240
3.2.2 An der:dem Anderen vorbei: Wie Merleau-Ponty andere nicht versteht . . . 242
3.2.3 Das ›Erscheinen‹ anderer in ›meiner‹ Welt . . . 244
3.2.4 Gemeinsam die Welt wahrnehmen 248
3.2.5 Residuen des Singulären: Erlebter Solipsismus 251
3.3 Der Ausdruck. 253
3.3.1 *Le monde culturel* und die Sprachen. 254
3.3.2 Das Sprechen oder der ›Lärm‹ 261
3.3.3 Das vielfältige Schweigen 264
3.3.4 *Les bruits et les silences à distance*: Das Problem von Ausdruck und Ausdruckswahrnehmung auf Distanz . . . 272
3.4 Gemeinsam sprechen: Der Dialog 278
3.5 Emotionen und Institutionen 281
3.5.1 Emotionen: Ein negativer Bestimmungsversuch 282
3.5.2 Institutionen. 285
3.5.3 Emotionen, Institutionen und Konstellationen . . 291
3.6 Die Situation im *monde culturel* und die Wahrnehmung des *monde culturel* auf Distanz 300

4 Zusammenfassende Betrachtung der Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz 308

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5 Fazit 322
5.1 Eine deskriptive Untersuchung des Problems menschlicher Begegnungen auf Distanz (mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys) 322
5.2 Die Distanz in Merleau-Pontys Philosophie: Ergänzungen 326
5.3 Eine Sozialtheorie menschlicher Begegnungen auf Distanz und die (weitere) Öffnung von Merleau-Pontys Philosophie für die Soziologie . . 333

6 Von den Begriffen, die nicht ›da‹ waren, und dem Satz, der fehlte: Ein Nachwort 337

7 Literatur 339
7.1 Siglen 339
7.1.1 Werke 339
7.1.2 Siglen 339
7.2 Weitere Quellen 342

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1 Einleitung

1.1 Über die Distanz und die Nähe der Ferne

Ein Freund ging nach Amerika
Und schrieb mir vor einigen Lenzen:
Schicke mir Rosen aus Steiermark,
Ich hab' eine Braut zu bekränzen!

Und als vergangen war ein Jahr,
Da kam ein Brieflein gelaufen:
Schicke mir Wasser aus Steiermark,
Ich hab' ein Kindlein zu taufen!

Und wieder ein Jahr, da wollte der Freund,
Ach, noch was anderes haben:
Schicke mir Erde aus Steiermark,
Muss Weib und Kind begraben! … (Rosegger 2018: 19)

Mit diesen Worten beschrieb der steirische Schriftsteller Peter Rosegger in den 1880ern die europäische Auswanderung in die Amerikas. Diese Worte nehmen uns mit in eine Situation, in der die Überwindung von größeren Distanzen zwar möglich, jedoch einem (teils ungewollten oder ausweglosen) Abenteuer gleich, risikoreich, ungewissen Ausgangs, kostspielig und zeitaufwändig war (so wie sie dies auch heute noch für viele Menschen ist). Ein Aufbruch war oftmals ein Abschied für immer. Hoffnung auf Lebenszeichen von hier und dort, Teilhabe – im Sinne von Nacherzählungen – an wesentlichen Lebensereignissen, sporadisches Versenden von Fotos, die das Fortschreiten des Lebens an Körpern sichtbar machen, von Gegenständen, die einen multisensorischen Eindruck – sehbar, tastbar, riechbar und schmeckbar – von hier nach dort übermitteln. Ein Aufbruch in die Ungewissheit, ein Eintritt in eine nicht imaginierbare neue Situation. Ein Weg nicht nur in eine räumlich distanzierte Situation, sondern unter Umständen in eine gänzlich ferne (mundane und kulturelle) Situation. Klimatische und geographische Umstände, die ebenso fremd und fern erscheinen wie Menschen und ihre Leben.

… Und so ersehnte der arme Mann
Auf fernsten, fremden Wegen
Für höchste Freud', für tiefstes Leid
Des Heimatlandes Segen. (Rosegger 2018: 19)

Rosegger beschreibt nun nicht primär das Gefühl des Aufbruchs oder jenes der Ungreifbarkeit der Ferne, die bald Nähe sein würde, sondern die räumliche Ferne des einstmals Nahen, die jedoch auf einer affektiven

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ebene als Nähe, als Verbundenheit bestehen bleibt. Nicht nur beschreibt Rosegger den räumlich Fernen als Freund (oder als Freundin), also als jemanden, mit dem man in einer positiv-affektiven Beziehung verbunden ist, vielmehr ist dessen Leben dadurch geprägt, »auf fernsten«[1], räumlich weit distanzierten und »fremden Wegen«, soziokulturell fernen Situationen, die eigene Situation unter Einbezug von Gegenständlichem aus der nun fernen »Heimat« zu zelebrieren oder zu ertragen, in der Schilderung von Situationen und Lebensereignissen, im Versenden von vertrauten Gegenständen sowie von Gegenständen, die anderen gerade nicht vertraut sind, jedoch zu dem veränderten Leben gehören, und anderen einen Zugang zu diesem veränderten Alltäglichen oder Besonderen gewähren sollen.

Nähe und Distanz können unterschiedlich erlebt werden. Zugleich waren und sind es *nicht* die objektiv messbare physische Distanz und auch *nicht* die Dauer oder Beschwerlichkeit einer Reise *allein*, die Nähe und Distanz charakterisieren. Einerseits koexistiert die räumliche Distanz mit einer sozialen und kulturellen Distanz sowie einer gefühlten Distanz. Distanzierung kann also auch einen Eintritt in gänzlich andere situative Bedingungen, die im Voraus kaum imaginierbar waren, bedeuten. Als gefühlte Distanz, die sowohl positiv als auch negativ gelesen werden kann, meint Distanz sich einem Ort, sozialen Bedingungen oder Beziehungen vergangener Lebensabschnitte nicht mehr zugehörig zu fühlen. Andererseits wäre es zu kurz gegriffen, wenn man Distanz in Interaktionen auf die räumliche, soziale, kulturelle und/oder gefühlte Distanz reduzieren würde. Die weiteren Schattierungen der Distanz, die der räumlichen Distanz nahe sind, aber nicht gänzlich mit ihr zusammenfallen, stehen im Fokus der folgenden Überlegungen.

1.2 Nähe auf Distanz – eine alltägliche Problematik

Roseggers Verse entstammen einer zeitlich fernen Situation. Begegnungen mit den in der »Heimat« Verbliebenen und mit jenen, deren Wege in andere Richtungen führten, waren zunächst auf den Austausch von postalisch Versendbarem beschränkt, später kamen Möglichkeiten des Austausches von Schriftlichem über Telegraphen, dann des Sprachlichen über das Telefon hinzu. Situationen des Lebens und Erlebens hier und dort waren unmittelbarer Inhalt oder Randfigur in sprachlichen Schilderungen, mitgesandten Fotographien und versandten Gegenständen.

1 Im Fließtext werden unmittelbar wörtlich zitierte Begriffe und Phrasen durch doppelte Anführungszeichen gekennzeichnet. Begriffe aus dem Vokabular diverser Autor:innen, die nicht konkret zitiert werden, sind durch einfache Anführungszeichen gekennzeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Unmittelbar verbunden sind diese Begegnungen, also dieser Austausch von sinnlich Erfahrbarem, mit affektiven Momenten, Momenten der Verbundenheit mit physisch fernen Menschen, Situationen und Dingen, Versuchen der Teilhabe an den Situationen der anderen sowie Versuchen, diese an eigenen Situationen teilhaben zu lassen.

Postalischer Austausch bot und bietet die Möglichkeit, eine gewisse Reichhaltigkeit an Eindrücken zu übermitteln – Seh-, Tast-, Riech- und Schmeckbares konnte und kann auf diesem Weg transportiert werden. Der möglichen Reichhaltigkeit gegenüber steht jedoch ein – teils erheblicher – zeitlicher Verzug im Erleben-Können dieser Begegnung (neben Problemen in der Abwicklung (wie dem Verlieren oder der fehlerhaften Zustellung von Sendungen)), also ein teils dramatisches Fehlen von Unmittelbarkeit. Demgegenüber eröffneten einstmals neue Formen der Begegnung auf Distanz – Telegraphie und Telefon – die Möglichkeit einer sehr viel größeren Unmittelbarkeit (eine Begegnung mit nur sehr geringem zeitlichem Verzug, der zumeist unmerkbar blieb). Mit dem Telefon kam zudem der Zugang zu einem weiteren Modus der sinnlichen Erfahrung hinzu: die Stimme und das Hören. Dies ging jedoch zulasten der möglichen Reichhaltigkeit, die postalische Begegnungen charakterisiert (auch wenn verschiedene Formen des Austausches kombiniert werden können).

Entwicklungen der letzten Jahrzehnte – technische Entwicklungen im Bereich der Interaktions- und Kommunikationstechnologie sowie der Transportmittel und -logistik, Globalisierung, Reisefreiheiten, Zugang zu tagesaktuellen Informationen über Gegebenheiten und Leben in der Ferne u.v.m. – haben dazu beigetragen, dass Distanzen einfacher und schneller physisch überwunden werden können und dass Begegnungen über Distanzen hinweg folglich leichter möglich sind. Im Zusammenspiel mit der Entwicklung neuer digitaler Technologien (Smartphones, Videotelefonie etc.) haben sich menschliche Interaktionen und soziale Beziehungen in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Vor nicht allzu langer Zeit (und damit auch zu dem Zeitpunkt, als diese Arbeit begonnen wurde) waren diese Entwicklungen getrieben durch den Glauben an technische und technologische Möglichkeiten und Umsetzbarkeiten, verbunden mit teils visionären, teils utopischen Vorstellungen von zukünftigen Lebens- und Arbeitsweisen: unbeschwerte und umweltfreundliche Möglichkeiten des privaten und beruflichen Zusammenkommens auf physische Distanz, effiziente Meetings zwischen Videokonferenzraum und Smartboard, mit geteilten Dokumenten und der gemeinsamen Bearbeitung von Projekten etc., je nach Wunsch freundschaftlich-intime oder anonyme Treffen auf Distanz, die dank immer weitreichenderen Übertragungsmöglichkeiten von sinnlich empfindbaren Elementen der Begegnung Nähe vermitteln, die physisch in einer gewissen Situation nicht möglich (Fernbeziehungen, permanente oder temporäre Migration etc.) oder nicht wünschenswert

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wäre (bspw. weil Anonymität gewünscht wird). Die SARS-COV2-Pandemie, die ihren Anfang wohl gegen Ende des Jahres 2019 nahm, bot ein einzigartiges Experimentierfeld für Begegnungen auf Distanz im Zusammenspiel mit neuen Technologien; sie bot die Möglichkeit des Masseneinsatzes von bereits entwickelten Tools und den Kontext für rasante Weiterentwicklungen und Adaptationen. Dabei traten die Chancen, aber auch die Limitationen von Begegnungen, die auf neueren Technologien beruhen, offen zutage. So etwa wurde erlebbar, dass gewisse Besprechungen über physische Distanzen hinweg problemlos über diverse Videokonferenztools abgehalten werden können, dass ein Streaming-Angebot großer Vorlesungen an Universitäten von vielen Studierenden als attraktives Angebot empfunden wird, dass viele behördliche Beantragungen digitalisierbar sind, dass nahe Zusammenarbeit in manchen Bereichen (etwa im IT-Bereich) oftmals keiner oder nur geringer physischer Kopräsenz bedarf. Neben eher offensichtlichen Vorteilen, wie einer gewissen CO_2- und Zeitersparnis durch vermiedene Reisen[2], wurden auch einige weitere Vorteile deutlich – etwa die unkomplizierte Multimedialität sowie in manchen Bereichen eine vergrößerte Inklusivität. Zugleich trat die physische Distanz – trotz großer Bemühungen, Begegnungen auf Distanz zu ermöglichen – in manchen Momenten, etwa in Kaffeepause bei Kongressen, deutlich hervor. Konzentration, informeller Austausch und ›ein Gespür‹ für jemanden entwickeln bleiben auf der Strecke. (Nicht zu vergessen sind zudem Phänomene wie Zoom-Fatigue[3], Reizüberflutung, in mehrerlei Hinsicht problematische Situationen der Arbeit im *Home Office*[4], nur in manchen Fällen eine verbesserte Vereinbarkeit etc.).

Die im Folgenden gewählte nuancierte Perspektive auf Nähe und Distanz in Begegnungen verfällt weder grundsätzlich in einen Technikpessimismus,

2 Offenkundig entfallen bei Zusammentreffen, die über Videokonferenztools abgehalten werden, die klimaschädlichen Emissionen, die im Zuge der Anreise der verschiedenen Teilnehmenden grundsätzlich anfallen. Zu wenig beachtet wurden bis dato jedoch jene Emissionen, die durch den Betrieb der Software (auf unzähligen Computern), durch den Betrieb der im Hintergrund liegenden Infrastruktur und durch die Speicherung der dabei entstehenden Daten anfallen.

3 Mögliche Gründe für »Zoom Fatigue« können in der empfundenen Nähe, der Kontinuität und dem Ausmaß von Blicken, der kognitiven Belastung, der erhöhten Selbstevaluation durch die dauerhafte Selbstbeobachtung und der eingeschränkten körperlichen Beweglichkeit während Videokonferenzen gesehen werden (Bailenson 2021); zur fortwährenden Selbstbeobachtung und -evaluation während Videokonferenzen siehe auch Ratan, Miller und Bailenson (2022).

4 Fremdsprachige Begriffe, die verwendet (nicht zitiert) werden, sind im Folgenden kursiv gesetzt. Dasselbe gilt für Titel von Werken (unabhängig von der Sprache).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch fällt sie hinter die grundlegende soziologische Einsicht zurück, dass gegenwärtiges Leben (fast) immer in einem gewissen Ausmaß zugleich körperlich-physisch-›offline‹ *und* ›online‹ ist. Die Bandbreite reicht von *virtual reality*-Treffen, während derer der physische Körper mit seinem Avatar ›verschmilzt‹, diesen animiert, als dieser fühlt, über die für weite Teile der Menschheit alltägliche Situation der Verbindung von Interaktionen per E-Mail, Messenger oder Telefon und physisch kopräsenten Begegnungen mit anderen bis hin zum ›Sein‹ auf *Social-Media*-Plattformen, auch in jenen Momenten, in denen das physisch-weltliche Leben (etwa während einer Wanderung durch eher menschenleeres Gebirge, das technologisch wenig erschlossen ist) im Vordergrund steht.

Auch wenn diese vereinfachte Erreichbarkeit Distanzen weniger fern und das Ferne weniger befremdlich erscheinen lässt, wird dadurch die (räumliche, soziale, kulturelle) Distanz nicht aufgehoben; m.a.W., auch wenn die Ferne näher rückt, bleibt Distanz bestehen. Und auch wenn Roseggers Verse einer zeitlich fernen Situation entstammen und wenn sich die Möglichkeiten zur physischen Überwindung von räumlichen Distanzen vergrößert sowie vervielfältigt haben und auch die Optionen für Begegnungen über räumliche Distanzen hinweg in Zahl sowie Modi gestiegen sind, handelt es sich dabei nicht um reale Möglichkeiten für alle Menschen. Bei den beschriebenen Optionen handelt es sich also um grundsätzliche (technische und menschliche) Möglichkeiten, auch wenn diese aufgrund von globalen und regionalen sozioökonomischen Ungleichheitsstrukturen für manche nicht greifbar sind, wenn sie aufgrund der ökologischen Auswirkungen für viele nicht wünschenswert und/oder aus moralischen Gründen keine Option sind.

Neben diesen ineinander verflochtenen Entwicklungen, die das Ferne in einem gewissen Ausmaß greifbarer und weniger fern scheinen lassen, gibt es ein weiteres, gewissermaßen gegenteiliges Moment alltäglichen Erlebens, das an der Basis von nahen Begegnungen und Begegnungen auf Distanz steht: der gemeinsame Weltbezug. Die SARS-COV2-Pandemie zeigte und zeigt mit aller Deutlichkeit, dass wir, zumindest in einem gewissen Ausmaß, zu[5] einer gemeinsamen Welt sind.[6] In einem gewissen Ausmaß machten (beziehungsweise machen) wir eine gemeinsame Erfahrung; wir wurden gemeinsam in unserer Sensibilität berührt, wurden uns gemeinsam unserer individuellen und kollektiven Verletzbarkeit bewusst,

5 Der Begriff ›zu‹, anstelle von ›in‹, verweist auf die dialektische Beziehung von Mensch und Welt, wie sie im Zentrum von Merleau-Pontys Philosophie steht (siehe dazu Kapitel 2).

6 Die Frage, inwiefern uns die SARS-COV2-Pandemie in einer gemeinsamen Welt sein ließ oder uns dieses gemeinsame Sein verdeutlichte, diskutierte auch Judith Butler im Rahmen ihrer beiden Vorträge am *Simon Silverman Phenomenology Centre* (39th *Annual Phenomenology Symposium*, März 2021) kritisch.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurden negativ (Angst, Trauma etc.) und positiv (Anteilnahme, sogenannte ›Balkonkonzerte‹, kollektiver Applaus für Gesundheitspersonal etc.) affiziert. Soziolog:innen machten bereits früh in der SARS-COV2-Pandemie darauf aufmerksam, dass diese Gemeinsamkeit dennoch ihre sozialen Grenzen kennt. Daten des österreichischen Corona Panels[7] zeigen beispielsweise folgende Differenzierungen auf, die hier nur selektiv aufgegriffen werden können: (1) Die Reduktion sozialer Kontakte wurde von unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlich erlebt. Besonders einschneidend wurde sie von der jungen Generation sowie von älteren Menschen erlebt. Während einige wenige Personen die Isolation als unerträglich erfuhren, wurden die Einschränkungen von anderen *auch* positiv erfahren, da Zeit für lange aufgeschobene und/oder sonst zu kurz kommende Erledigungen gewonnen wurde (Schiestl 2020). (2) Insgesamt unterlag die Arbeitswelt durch die Corona-Pandemie einem wesentlichen Wandel. Die Veränderungen trafen Bedienstete jedoch je nach Sektor sehr unterschiedlich (von einer formal unveränderten Arbeitssituation über die Umstellung auf *Home Office* bis hin zur sogenannten Kurzarbeit) (ebd.). Je höher Einkommen und Bildung, desto eher wurde die Arbeit in das *Home Office* verlagert, je niedriger Einkommen und Bildung, umso wahrscheinlicher war eine Umstellung auf Kurzarbeit (Pichler/Schmidt-Dengler/Zulehner 2020). (3) Die ökonomische Situation gestaltete sich äußerst variantenreich. Während es in der Gesellschaft insgesamt zu Einkommenseinbußen kam, waren nicht alle und nicht alle im gleichen Ausmaß davon betroffen. So waren Jüngere stärker von Einkommensverlusten betroffen als Ältere sowie Selbständige und Kleinunternehmer:innen stärker als Großunternehmer:innen. Während das Einkommen vor allem bei Personen mit niedriger Bildung unverändert blieb, nahmen die Einkommensschwankungen (sowohl Verluste als auch Gewinne) mit dem Bildungsgrad zu (Resch 2020). (4) Die Krise wurde je nach Wohnsituation unterschiedlich erlebt: Zur Wohnungsgröße und dem Zugang zu einer privaten Freifläche siehe Bacher (2020), zum Gefühl der Einsamkeit bei Alleinlebenden siehe Bacher und Beham-Rabanser (2020). (5) Gut die Hälfte der mittels des Corona-Panels befragten Personen gab an, Konflikte der Vereinbarkeit von Arbeit und Familie zu erleben. Mehr Konflikte erlebten Familien mit Kindern im Kleinkind- und Vorschulalter, Personen, die ihre Arbeit im *Home Office* verrichten mussten und Personen in beengten Wohnverhältnissen (Berghammer 2020). (6) Das Geschlecht hat allgemein einen Einfluss auf die Lebenszufriedenheit (grundsätzlich sind Frauen mit dem

7 Das *Austrian Corona Panel Project* wurde von der Universität Wien initiiert. Es handelt sich dabei um eine zwischen März und Juli 2020 wöchentlich, später monatlich durchgeführte, repräsentative Panelumfrage mit einer Stichprobengröße von 1500 Personen (Austrian Corona Panel Project, o. J.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leben zufriedener als Männer). Zumindest in der frühen Phase der Pandemie kam es zu einer Verschiebung hinsichtlich der Lebenszufriedenheit, und Frauen zeigten eine geringere Lebenszufriedenheit als Männer (Haindorfer 2020).

Wohnverhältnisse und Wohnumfeld, die ökonomische Situation und Arbeitssituation, die familiäre Situation, Geschlecht, das individuelle Risiko für eine Ansteckung und für einen schweren Krankheitsverlauf sowie globale Ungleichheitsverhältnisse (Gesundheitssysteme, Sozialversicherungssysteme, Möglichkeit der Versorgung in Zeiten eines Lockdowns, Zugang zu Schutzmaterial und zu medizinischen Produkten, wie Impfungen und Medikamenten, Zugang zu Technologien etc.) beeinflussen das Leben und Erleben, auch wenn die Welt gemeinsam von einer radikalen, feldübergreifenden Veränderung betroffen ist. Auch wenn globale Veränderungen oder große einschneidende Ereignisse, wie Pandemien oder der Klimawandel, alle betreffen, so treffen sie die anderen in sozialer, kultureller und/oder räumlicher Ferne nicht gleich. In welchen Regionen Maßnahmen wie ein Lockdown aufgrund der demographischen Situation erforderlich, aufgrund der kulturellen und politischen Situation implementierbar, aufgrund der soziokulturellen Situation wie gelebt und aufgrund der ökonomischen, familiären und persönlichen Situation wie lebbar und erlebbar waren, variiert.

Ausgangspunkt für die folgende Exploration von Distanz ist die von Rosegger zum Ausdruck gebrachte Sehnsucht nach einem umfangreichen, sinnlichen Zugang zu dem Fernen. Diese Sehnsucht kann, wie im Falle von Roseggers Auswander:innen, mit einer nostalgischen Verbundenheit mit der Heimat verknüpft sein, sie kann jedoch auch ohne konkrete Kenntnis von Ort und Menschen auskommen. Als Exploration von menschlichen Begegnungen auf Distanz setzt sie an den kulturell-technischen und technologischen Möglichkeiten der Distanzüberwindung an, ohne in einem engeren Sinne die Technik, Technologie selbst oder deren unmittelbaren gesellschaftlichen Bedingungen und Wirkungen zu beforschen. Eine solche Exploration der Distanz im gewählten theoretischen Kontext, der Philosophie von Maurice Merleau-Ponty (auf die im folgenden Abschnitt näher eingegangen wird), beruht auf dem gemeinsamen Sein-zur-Welt, das gewisse gemeinsame Erlebnisrealitäten miteinschließt, sich den beschriebenen Differenzen jedoch nicht verschließt (auch wenn diese individuellen Differenzen und systematischen Ungleichheiten im Folgenden nicht im Vordergrund stehen werden).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.3 Nahe Begegnungen und Begegnungen auf Distanz. Begegnungen und ihr Raum als theoretisches Rätsel

Menschliche Begegnungen – die Nahen und vor allem jene auf Distanz – sind aus sozialtheoretischer und philosophischer Perspektive aus mehrerlei Gründen von fundamentalem Interesse. Die soeben beschriebene gegenwärtige gesellschaftliche Bedeutsamkeit von Begegnungen auf Distanz ist nur einer dieser Gründe. Zugleich stellen die Distanz und die Gleichzeitigkeit von körperlich-physischen Offline-Situationen und Online-Situationen beziehungsweise nicht durch räumliche Nähe charakterisierte Situationen ein umfangreiches theoretisches Problem dar. Klassische Theorien der Interaktion, des Ausdrucks und der Wahrnehmung von anderen entstanden vor dem Hintergrund von primär kopräsenten Begegnungen und begrenzteren Möglichkeiten der Begegnung auf Distanz (siehe auch Ellebrecht/zur Nieden 2020: 88–89). Während also umfangreichere Betrachtungen von nahen Begegnungen entstanden, blieben Begegnungen auf Distanz, wie der von Rosegger beschriebene Briefwechsel, ein Residuum. Es wurde versucht, sie vor dem Hintergrund von ›nahen‹ Begegnungen zu verstehen, dabei wurde jedoch nicht auf ihre eigene Qualität eingegangen, sondern sie wurden als etwas Defizitäres, als ein ›Weniger‹ aufgefasst. Die durch diese Unterthematisierung und Untertheoretisierung entstandene Leerstelle ist jedoch nicht nur eine thematische Leerstelle, vielmehr ist diese auch für Theorien und Konzepte der sehr wohl umfangreich erforschten Begegnungen ›in der Nähe‹ folgenreich.

Klassischer Ausgangspunkt soziologischer Forschung zu Begegnungen – zumeist mit dem Begriff der Interaktion beschrieben – ist die unmittelbare Face-to-Face-Begegnung, also ein Zusammentreffen von Angesicht zu Angesicht. Das Feld der Forschung zu sozialen Interaktionen wurde wohl von kaum jemandem so sehr geprägt wie von Erving Goffman (Dellwing 2014: 39). Wenn Goffman über soziale Situationen und Interaktionen schreibt, so interessiert er sich vor allem für das physische Aufeinandertreffen von Individuen (Goffman 1956: 1). Auch wenn die früher weitverbreitete Ansicht, dass sich Goffman nicht für Medien interessierte, inzwischen zurückgewiesen wurde (Ayaß 2022: 451), war und ist Goffman vor allem als »the theorist of co-presence« (Giddens 1987: 115) bekannt.

Goffmans Begriff der Face-to-Face-Begegnung ist eng verbunden mit seinem Verständnis von sozialen Situationen. Seine Definition von sozialen Situationen findet sich in sehr ähnlicher Formulierung in verschiedenen Texten. In *The Arrangement between the Sexes* etwa bietet Goffman folgende Bestimmung einer sozialen Situation:

> I define a social situation as a physical arena anywhere within which an entering person finds [herself/; A.S.] himself exposed to the immediate

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> presence of one or more others; and a gathering, all persons present, even if only bound together by the norms of civil inattention, or less still, mutual vulnerability. (Goffman 1977: 301)

Soziale Situationen sind durch die folgenden vier Merkmale charakterisiert: (1) die Räumlichkeit, also die »physical arena« (siehe auch Goffman 1987: 1) in der die Begegnung stattfindet, (2) die gleichzeitige Anwesenheit, m.a.W. Kopräsenz, von mehreren Personen. Goffman beschreibt diese Kopräsenz als »immediate presence« (1977: 301) oder »immediate physical presence« (1956: 8) der sich Begegnenden, (3) eine wechselseitige Wahrnehmbarkeit, also den Umstand, dass die sich Begegnenden »in perceptual range of one another« sind und dabei »subject to mutual monitoring« (1987: 1) beziehungsweise in einem »environment of mutual monitoring possibilities« sind (1964: 135), (4) dass die sich Begegnenden einander wechselseitig ausgesetzt (*exposed*) sind. Face-to-Face-Begegnungen finden Goffman zufolge in den so definierten sozialen Situationen statt. In *The Presentation of the Self in Everyday Life* definiert Goffman Face-to-Face-Interaktionen als »the reciprocal influence of individuals upon one another's actions when in one another's immediate physical presence« (Goffman 1956: 8). Hier findet sich also dieses Moment des wechselseitigen Ausgesetzt-Seins als wechselseitige Einflussnahme aufeinander wieder. Gegenwärtige technische Möglichkeiten von Interaktionen oder Begegnungen auf Distanz werfen die Frage auf, ob diese Kriterien ausreichend und geeignet sind, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von verschiedenen Interaktionen und Interaktionssituationen nachzuzeichnen und zu verstehen. Einige gegenwärtige Lesarten von Goffman legen nahe, dass auch in seiner Theorie eine Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz bereits mitberücksichtigt sei. Solange eine gewisse »response presence« gegeben sei, könne eine soziale Situation dann auch Individuen umfassen, die sich räumlich nicht nahe sind (Hirschauer 2012: 112; Knoblauch 2017: 302).

Ein klassischer Weg hin zur Distanz und zu Begegnungen auf Distanz findet sich in den Beschreibungen von Alfred Schütz. Auch Schütz geht mit dem, was er als ›Wirbeziehung‹ bezeichnet, von der unmittelbaren Kopräsenz der sich Begegnenden aus (Schütz 2004: 313). Die sich Begegnenden, die miteinander in einer ›Wirbeziehung‹ stehen, gehören derselben sozialen Umwelt an, in der sie räumlich und zeitlich koexistieren (ebd. 313–14, 323). Die Handlungen der:des Anderen werden unmittelbar erlebt (ebd. 314). Die ›Wirbeziehung‹ schließt eine Wechselseitigkeit des Aufeinander-Bezogen-Seins ein, daneben gibt es jedoch einseitige, umweltliche Beziehungen (ebd. 315). Momente, die in dieser Situation erlebbar sind, werden jeweils getrennt erlebt, wenn sie auch in derselben Dauer erlebt werden (ebd. 315–16). Die beiden sich Begegnenden sind einander »in einem Maximum der *Symptomfülle* vorgegeben« (ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

321; Hervorhebung i.O.). Demgegenüber ist die »soziale Mitwelt« jene Welt, in der die:der Andere zwar zeitlich, aber nicht unmittelbar räumlich mit der:dem Einen koexistiert. Der Bruch zwischen diesen beiden Welten ist kein strikter, und die Trennlinie kann zumeist nicht genau festgemacht werden (ebd. 332). Vielmehr beschreibt Schütz eine gewisse Kontinuität, einen schleichenden Übergang von sozialer Umwelt und sozialer Mitwelt.

> Die an die Umwelt anschließenden Zwischenstufen sind durch ein Abnehmen der Symptomfülle und durch eine Verkleinerung des Spielraums der Auffassungsperspektiven, in welchen mir das Du gegeben ist, gekennzeichnet. Aug in Aug und Hand in Hand verabschiede ich mich von meinem Freund. Nun entfernt er sich. Noch ist er in Hörweite und ruft mir zu. Dann kann ich ihn, den sich mehr und mehr Entfernenden noch winken sehen. Schließlich ist er meinem Blick entschwunden. (Schütz 2004: 331; Hervorhebung i.O.)

Schütz beschreibt die langsame räumliche Distanzierung einer Freundin als »Abnehmen der Symptomfülle«, die ich von ihr habe, da die sinnliche Wahrnehmung, die ich von ihr habe, fortwährend abnimmt. Auch die Perspektiven, aus denen ich sie wahrnehmen kann, werden dadurch eingeschränkt. Ähnliches zeige sich in Situationen, in denen auf Übertragungsmedien zurückgegriffen wird, wenn also ein zunächst face-to-face (»Aug in Aug«) geführtes Gespräch zuerst durch Telefongespräche, dann durch einen Briefwechsel ersetzt werde (Schütz 2004: 332). Dabei würden, so Schütz, »nur einzelne Symptomgruppen in Leibhaftigkeit erhalten bleiben« (ebd. 332). Wie sich im Folgenden noch zeigen wird, ist die abnehmende Symptomfülle nicht hinreichend und letztlich auch nicht unmittelbar dienlich, um verschiedene Formen und Facetten von Begegnungen – auf Distanz oder in der Nähe – zu verstehen.

Diese Symptomfülle weiter reduzierend, hin zur gänzlichen Abwesenheit eines gegenwärtigen Erlebens der:des Anderen, kann diese:r Andere dennoch einen gewissen Einfluss auf gegenwärtiges Handeln haben. So etwa definierte Max Weber (auf den sich Schütz bekanntermaßen bezieht (Schütz 2004)) das soziale Handeln als ein Handeln, das dann vorliegt, wenn dieses »am vergangenen, gegenwärtigen oder für künftig erwarteten Verhalten anderer« (Weber 1984: 41) orientiert ist. Er zeigt durch diese Definition mustergültig auf, dass menschliches Handeln an anderen orientiert sein kann, auch wenn diese nicht kopräsent sind. Die anderen, an denen dieses Handeln orientiert ist, können einzelne oder viele, bekannte, unbekannte oder abstrakte Personen sein (ebd.).[8] Obwohl

8 In diesem Punkt ist die Theorie Webers jener von Anselm Strauss ähnlich. Auch Strauss beschreibt Interaktion als Handeln, das auf andere bezogen ist, unabhängig davon, ob diese die Handlung verfolgen und ob diese physisch zugegen sind (Strauss 1993: 22).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sozial, geht es hierbei also nicht um ein unmittelbares Einwirken aufeinander und auch nicht um eine Wechselseitigkeit, die eine Begegnung oder *Inter*aktion charakterisiert. Eine solche Betrachtung von sozialem Handeln macht es jedoch möglich, zu verstehen, dass und wie Menschen aufgrund von jemandem handeln, die:der räumlich (und/oder zeitlich) fern ist (ihnen beispielsweise einen Brief schreiben).

Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit, beispielsweise die Entwicklung von Technologien, die Videotelefonie großen Teilen der Bevölkerung zugänglich machen oder Versuche, haptische und gustatorische Wahrnehmung auf Distanz zu ermöglichen (bspw. The Guardian 2022), verleiten dazu, die Bedeutsamkeit physischer Distanz zu vernachlässigen und anstelle von zwei getrennten Situationen in der Offline-Welt von einer gemeinsamen Situation zu sprechen. Auch wenn es korrekt scheint, in diesen Fällen *auch* von einer gemeinsamen Situation zu sprechen, scheint eine Reduktion auf diese überzogen. Die nun größere Nähe der Distanz eröffnet neue oder veränderte Möglichkeiten der Affizierung, verwehrt jedoch andere, lässt neue Modi der Verletzbarkeit entstehen, verschiebt andere und verwehrt wiederum andere. Die neuen Möglichkeiten zeigen sich etwa in globalen Hypes oder sogenannten *shitstorms*, die nun in *bis dato* ungeahnter Geschwindigkeit entstehen. Klare Grenzen des Gemeinsamen auf Distanz zeigen sich etwa in den Rosen, dem Wasser oder der Erde, die der Freund in Roseggers Versen ersehnt. Auch wenn diese durch moderne Technologien leichter, schneller und in Relation günstiger versandt werden können (postalische Sendungen können online beauftragt werden und über moderne Transportmaschinen schneller an ihr Ziel gebracht werden), können sie nur mittels klassischer Formen ›übertragen‹ werden, moderne Übertragungen von Objekten beschränken sich auf eine rein symbolische Ebene (etwa das Versenden von Emojis oder das Zeigen von Gegenständen während eines Videogesprächs). Technologische Entwicklungen ermöglichen jedoch nicht nur eine Beschleunigung von altbekannten Übertragungswegen, sondern sie ermöglichen auch neue Formen des Zugangs zu Bekanntem. So etwa hat uns Videotelefonie während des pandemiebedingten *Home Offices* in Wohn- und Schlafzimmer von sonst nur im beruflichen Kontext Bekannten, von Fremden oder Beinahe-Fremden geführt, Momente der sozioökonomischen Ungleichheit und Prekarität offen zutage gelegt, menschliche und tierische Familienmitglieder und Mitbewohnende präsentiert, Stile, Identitäten etc. offengelegt. Dies bietet das Potential für Mobbing und Stalking. Zugleich geht mit neuen Formen der Begegnung eine Verstärkung der Möglichkeit des Entzugs einher, denn der Körper ist oftmals in ›Sicherheit‹ (wenn er auch durch die Modalität der Begegnung auf neue Form leiden mag – Zoom-Fatigue, Probleme nicht ergonomischer Büromöbel etc.).

In kritischer Weiterentwicklung des Vokabulars von Goffman entwickelte Karin Knorr-Cetina vor dem Hintergrund von Interaktionen in

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digitalisierten Finanzmärkten ein Konzept der ›synthetischen Situation‹ (Knorr-Cetina 2009). Knorr-Cetina versucht, mittels dieses Konzepts die Unmittelbarkeit von Goffmans räumlich-physischer Situation zu überwinden. Die von ihr untersuchten Beispiele zeigten, dass Interaktion auch rein ›am Bildschirm‹ beziehungsweise als ›Face-to-Screen‹-Interaktion stattfinden könne (Knorr-Cetina 2009: 65, 2014: 47). Unter einer ›synthetischen Situation‹ versteht Knorr-Cetina »an environment augmented (and temporalized) by fully or partially scoped components – in which we find ourselves in one another's and the scopic components' response presence, without needing to be in one another's physical presence« (Knorr-Cetina 2009: 69). Während für Goffman ›response presence‹ daran gebunden ist, dass sich die beteiligten Akteur:innen physisch kopräsent in derselben Situation befinden, einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus haben und diese geteilte Aufmerksamkeit auch wechselseitig wahrnehmen (und auch diese Wahrnehmung wiederum wechselseitig wahrnehmen), löst Knorr-Cetina die ›response presence‹ also von der physischen Anwesenheit der Akteur:innen (ebd. 73–74). In ›synthetischen Situationen‹ meint ›response presence‹ fortwährende Beobachtung, um angemessen und innerhalb einer angemessenen Zeit reagieren zu können – inklusive einer gewissen (affektiven) Involviertheit (ebd. 74–75). Wenn ›synthetische Situationen‹ auch reine Online-Situationen sein können, sind sie doch in einem gewissen Sinne verkörperlicht (im Sinne eines mitunter emotionalen Ausdrucks und des Verstehens) (ebd. 76–79). Knorr-Cetina differenziert vier Typen von ›synthetischen Situationen‹; während die Person im ersten Typ vollständig im ›Face-to-Screen-Arrangement‹ aufgeht (ebd. 66), finden sich in anderen Typen (den Typen zwei und drei) unterschiedliche synthetische Momente in der ansonsten physischen Situation und ist der letzte Typus durch die ›Telepräsenz‹ anderer gekennzeichnet (ebd. 67–68). Der letzte Typ deutet bereits in die Richtung der Frage von Begegnungen auf Distanz, wie sie im Folgenden diskutiert werden soll, betrachtet diese jedoch aus einem anderen Blickwinkel. Während sich Knorr-Cetina in diesem Kontext für die Situation interessiert, in der physisch in einer Situation Anwesende ›telepräsenten‹ anderen in einer ›synthetischen Situation‹ begegnen, steht im Folgenden die Frage im Vordergrund, wie der Weg in die Situation dieser ›telepräsenten‹ anderen gefunden werden kann.

Knorr-Cetinas Überlegungen sind wesentlich, um gegenwärtige Entwicklungen nachzuvollziehen und um Momente neuerer Formen von Begegnungen verstehbar zu machen. Knorr-Cetinas Fokus liegt auf der gemeinsamen Situation von Individuen, die sich über räumliche Distanz hinweg begegnen; ihr Fokus liegt also auf der nicht länger räumlich definierten gemeinsamen sozialen Situation. Insofern betrachtet sie nur einen Ausschnitt oder eine Seite von Begegnungen auf Distanz, die dadurch charakterisiert sind, dass die sich Begegnenden zugleich körperlich in einem bestimmten weltlichen Kontext stehen, sich in einer gemeinsamen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Situation mit fernen anderen und in einem gewissen Ausmaß in der Situation dort, bei den anderen, befinden. Diese multiple Perspektive und die Aufmerksamkeit für die Situation der:des Anderen ist jedoch wesentlich, nicht nur weil Menschen als körperliche Wesen in ihrer jeweiligen weltlichen Situation zugange sind, auch wenn sie zugleich in einer geteilten virtuellen sozialen Situation mit anderen sind, sondern auch, weil vieles von dem, was in Begegnungen (gezielt oder unintendiert) vermittelt wird, das weltliche Sein und Erleben betrifft.

Einen ähnlichen Weg der Beschreibung, wie die im Folgenden vorgeschlagene Richtung der Überlagerung von mehreren Situationen in Begegnungen auf Distanz, geht Stefan Hirschauer, der ebenfalls produktiv-kritisch an Goffman und Knorr-Cetina anschließt. Auch Hirschauer erkennt, dass Knorr-Cetinas Beschreibungen von ›synthetischen Situationen‹ insofern zu kurz greifen, als sie lediglich die gemeinsame mediale (›ortlose‹) Situation erfassen, nicht aber die beiden Situationen, in denen sich die beiden Personen körperlich befinden. Hirschauer spricht von einer »Pluralisierung von Situationen« und meint damit, dass sich etwa eine telefonierende Person zugleich in drei Situationen befinde: »körperlich hier (wo Ablenkungen drohen), akustisch am Rande dort beim Gesprächspartner (wo man Hintergrundgeräusche hört), interaktiv im ortlosen Raum des Telefonats« (Hirschauer 2012: 121). Diese Pluralisierung von Situationen zeigt sich auch in der neueren empirischen Forschung, so etwa in den Beschreibungen von Nils Ellebrecht und Andrea zur Nieden in ihrer Studie zu telemedizinischen Behandlungen:

> [T]he emergency physician is in three situations at the same time. Physically, the physician is in the EMS headquarters, where colleagues could enter the room and cause a distraction, and where he or she is occupied with office work between calls. Acoustically, the physician is at the margins of the events at the scene and can follow the interaction between patient and paramedic via the paramedic's headset. In terms of interaction, the physician also belongs to the ›placeless space of the telephone call‹.[9] (Ellebrecht/zur Nieden 2020: 91)

Diese Pluralität von Situationen, die Ellebrecht und zur Nieden Hirschauer folgend als Intersituativität bezeichnen, wird immer wieder wahrgenommen, so wenn die Notärztin:der Notarzt aufhört zu sprechen, weil sie:er wahrnimmt, dass die Kolleg:innen ›dort‹ mit der zu behandelnden Person sprechen (Ellebrecht/zur Nieden 2020: 91). Das Gefühl in pluralen Situationen zu sein, blieb auch dann aufrecht, wenn Notärzt:innen zusätzlich mittels Kamera am Einsatzort ›anwesend‹ waren (ebd. 91).

9 Zitate und durch Anführungszeichen im Text hervorgehobene Stellen innerhalb von Zitaten werden im Folgenden immer durch einfache Anführungszeichen (›‹) ausgewiesen, unabhängig davon, welche Art von Anführungszeichen im Original verwendet wurden.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hirschauers Ansatz geht also in eine ähnliche Richtung wie die im Folgenden entwickelte Theorie. Im Unterschied zu Hirschauer steht dabei jedoch nicht die ›response presence‹ und damit auch nicht das unmittelbare interaktive Aufmerksamkeits- und Spannungsverhältnis zwischen den sich Begegnenden im Vordergrund. Vielmehr wird die Möglichkeit von nahen Begegnungen und Begegnungen auf Distanz in ihrer Gradualität befragt, was eine Thematisierung der Situation miteinschließt, jedoch auch darüber hinausgeht (und etwa auf die sich Begegnenden als körperliche Wesen, ihre Möglichkeit zu Wahrnehmung und Ausdruck eingegangen wird)[10]. Vor allem wird der im Folgenden entwickelte Zugang aus einem umfangreichen theoretischen Fundament heraus entwickelt, der nicht nur von einer empirischen Pluralität von Situationen ausgeht, sondern der zeigen kann, wie die komplexe menschliche Leistung des parallelen Seins in mehreren Situationen zu sein, möglich ist. Im Zuge dieser Arbeit an Phänomenen und auf Basis des gewählten theoretischen Fundaments wird nicht nur die Perspektive auf Situationen verändert, sondern auch die Perspektive auf Interaktionen beziehungsweise auf menschliche Begegnungen. Die folgende Untersuchung hinterfragt also etablierte Konzepte, ist in der partiellen Revision des Begriffs der Interaktion beziehungsweise der menschlichen Begegnung jedoch milder als Christian Meyer (2015). Auch wenn uns die Infragestellung des starken Fokus (beinahe der Reduktion) von Interaktionen auf das Visuelle (und in Teilen der theoretische Hintergrund in Merleau-Pontys Philosophie) eint, wird im Folgenden doch stärker an der Sonderstellung der Face-to-Face-Begegnung festgehalten, wenn diese auch anders definiert wird, als dies etwa bei Goffman der Fall ist. Meyer hingegen stellt das Kriterium der Ko-Temporalität voran:

> So lange simultan oder zumindest in minimal verzögerter Zeitnähe aufeinander reagiert werden kann – egal mit welchen semiotischen Mitteln –, kann interaktionale Wechselseitigkeit entstehen. Körperliches Beisammensein ist dazu ebenso wenig zwingend notwendig wie wechselseitiges Anblicken. (Meyer 2015: 339)

Er wendet sich damit gegen eine »Mystifizierung des Körpers«, die durch die Forderung nach einer vollen physisch-körperlichen Anwesenheit hervorgebracht werde (Meyer 2015: 339).

10 Auch Hirschauer betont die Wahrnehmung in Interaktionen. Er versteht Wahrnehmung in diesem Kontext als reziproke Wahrnehmung (Goffman) und zeigt, dass diese sich insofern verändere, als sich die Erreichbarkeit von Personen (»als *Inhaber von Sinnesorganen*«) verändert habe (Hirschauer 2012: 122; Hervorhebung i.O.), meint aber dennoch, dass es ihm »unangebracht« erscheine, »den Interaktionsbegriff definitorisch eng an das Moment *aktualer* reflexiver Wahrnehmbarkeit zu binden […], anstatt im Interaktionsbegriff Platz zu machen für die realen Abstraktionssteigerungen des Interaktiven in der Welt« (Hirschauer 2012: 124).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Am Beginn dieser Befragung des Phänomens von Begegnungen auf Distanz steht auch ein Unbehagen, ein Unbehagen den Raum der sozialen Begegnung betreffend. Zwar kann argumentiert werden, dass moderne Technologien physische Distanzen verringert haben, diese teils aufheben, dass ein sozialer Raum den physischen Raum überlagert, doch scheint gerade die menschliche Verletzbarkeit und Affizierbarkeit aufzuzeigen, dass die physische Distanz doch weiterhin besteht und von Relevanz ist. Auch wenn es korrekt ist, dass wir heute – stärker als früher, jedoch nicht im totalen Gegensatz zu früheren Zeiten – über physische Distanzen hinweg anderen ›nah‹ sein können, anderen (fast) wie in der physischen Nähe begegnen, scheinen Menschen auf Distanz nicht im selben Ausmaß physisch ›angreifbar‹ zu sein wie in physisch ›nahen‹ Begegnungen (Ausnahmen gilt es noch näher zu besprechen).

Die Überlegungen von Goffman, Schütz und den weiteren erwähnten Autor:innen gehen zudem insofern nicht weit genug, als sie den graduellen Übergang zu einer Nicht-Face-to-Face-Situation zwar bemerken und in Teilen beschreiben, diesen jedoch nicht im Detail nachzeichnen und die systematischen Gemeinsamkeiten, Unterschiede und grundlegenden Bedingungen nicht hinreichend ausarbeiten.

Nicht nur die fehlende Betrachtung dieser Begegnungen ist es, die ihre gegenwärtige theoretische Relevanz ausmacht. Wenn andere in Begegnungen auf Distanz mehr sein sollen als eine bloße Vorstellung oder eine Erinnerung an die:den Anderen, wie wir sie:ihn in früheren Kontexten erlebten, dann gilt es, zentrale Konzepte wie Nähe und Distanz, Situation, Interaktion, Interkorporalität oder Begegnung anders zu denken. Ein solches theoretisches Vorhaben bedarf einer Basis, auf welcher diese Öffnung für die Distanz bereits angelegt ist. Eine solche Basis bietet die Philosophie von Maurice Merleau-Ponty. Doch auch wenn die Distanz in einem gewissen Ausmaß für Merleau-Pontys Verständnis der Relation von Menschen und Welt essenziell ist, hat er diese nicht im Sinne von menschlichen Begegnungen auf Distanz detailliert. Insofern bleibt die Behandlung der gegenwärtigen Fragestellung für seine Philosophie nicht folgenlos. Vielmehr trägt sie zu einer Detaillierung der Konzepte selbst und damit zu einer Erweiterung von Merleau-Pontys Philosophie bei.

1.3.1 Mit Merleau-Ponty zu einer soziologischen Theorie der Begegnung auf Distanz

Es bedarf einer theoretischen Basis, die nahe Begegnungen und Begegnungen auf Distanz in ihren Gemeinsamkeiten und graduellen Unterschieden erfassen, beschreiben und verstehen helfen kann. Diese Basis kann nicht die Fortschreibung gegenwärtiger Theorien sein, zumindest

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht ohne eine tiefere Befragung ihrer Wurzeln und der Machbarkeit einer solchen Erweiterung. Im Folgenden wird ein anderer Zugang gewählt, also keine der in der Soziologie weitverbreiteten Theorien um eine weitere Dimension ergänzt, sondern von Merleau-Pontys Philosophie ausgehend eine neue Basis vorschlagen.

Das Potential von Merleau-Pontys Philosophie für ein Verstehen von menschlichen Begegnungen auf Distanz wird im Folgenden im Detail untersucht. An dieser Stelle können nur einige Vorüberlegungen knapp skizziert werden. Merleau-Pontys Verständnis der *Relation von Mensch und Welt* als eine grundlegende dialektische Beziehung deutet darauf hin, dass Menschen unabhängig von ihrer Einbettung in eine konkrete Situation ›zur‹ Welt, ›zur‹ selben Welt sind. Dieser grundlegende (gemeinsame) Weltbezug scheint also auch dann gegeben zu sein, wenn sich die sich Begegnenden physisch nicht nahe sind. Dieses Gemeinsame wird dadurch weiter verstärkt, dass Merleau-Ponty von einer *Koexistenz* von Individuen ausgeht. Ebenso wie der grundlegende Bezug zur Welt wird auch diese grundlegende Koexistenz nicht durch physische Distanz unterbrochen. Merleau-Ponty untersucht darüber hinaus konkretere Figuren von Begegnung (etwa den sprachlichen Dialog oder die Interkorporalität). Diese finden in seiner Beschreibung in räumlicher Koexistenz der sich Begegnenden statt, ein weiterer Abstand scheint jedoch (vor allem im Falle des sprachlichen Dialogs) keinesfalls ausgeschlossen. Den Menschen beschreibt Merleau-Ponty mittels des Begriffs des *Körperschemas* als körperlich-fähiges Wesen. Das Körperschema kann sich im gewohnheitsmäßigen Praktizieren auf Gegenstände ausdehnen, die so Teil des wahrnehmend-ausdrückenden Ganzen werden. Darin wird ein möglicher Weg hin zu einem Praktizieren mit Technologien erkannt. Merleau-Ponty widmete sich in großen Teilen seines Werks dem Phänomen der *Wahrnehmung*. Wahrnehmung versteht er in einem weiten Sinne (als körperlich und multisensorisch). Dies deutet bereits an, dass mittels seiner Philosophie die graduellen Unterschiede zwischen verschiedenen Formen von Begegnung auf Distanz verstanden werden können, die sich mitunter dadurch unterscheiden, welche sinnlichen Wahrnehmungen durch sie angesprochen werden können. Dasselbe gilt für das ›Gegenstück‹ zur Wahrnehmung, den (nicht nur menschlichen, sondern auch weltlichen) *Ausdruck*.

Merleau-Pontys Philosophie beschäftigt sich also wesentlich mit dem Phänomen der Wahrnehmung. Wahrnehmung ist für ihn notwendigerweise ein Phänomen der Distanz. In einem gewissen Sinne kann die folgende Annäherung an die Distanz als eine konsequente Weiterentwicklung seiner Phänomenologie der Wahrnehmung verstanden werden. Während Merleau-Ponty die Distanz als grundlegendes Moment der Wahrnehmung versteht, befragt die vorliegende Arbeit die Grenzen der Distanz aus der Perspektive einer merleau-pontyschen Philosophie der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrnehmung. Dabei nimmt diese Arbeit Ergänzungen, Erweiterungen und Präzisierungen von Merleau-Pontys Philosophie vor, die am Ende erneut an diese herangetragen werden, zugleich bietet sie eine Interpretation von Merleau-Pontys Philosophie, die über einige konventionelle Lesarten hinausgeht und diese auch kritisch befragt. Nicht zuletzt entsteht so in der Befragung des ›empirischen‹ Phänomens ein eigenständiger Zugang, der zwar auf den Schultern Merleau-Pontys ruht, jedoch nicht in allen Teilen die Zu- und Übereinstimmung mit seiner Philosophie sucht.

Die folgende Auseinandersetzung mit menschlichen Begegnungen auf Distanz soll jedoch nicht bei Merleau-Pontys Philosophie stehenbleiben, vielmehr soll das sozialtheoretische Potential seiner Philosophie (im Kontext von menschlichen Begegnungen auf Distanz) aufgezeigt werden (siehe dazu auch das folgende Kapitel).

Vor diesem Hintergrund ergibt sich folgende *Fragestellung*: Wie können menschliche Begegnungen auf Distanz mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys verstanden werden? Dabei fließen *drei Untersuchungsstränge* ineinander: (1) die Betrachtung des Problems der menschlichen Begegnungen auf Distanz; (2) eine Arbeit mit der Philosophie Merleau-Pontys, die diese letztlich ergänzt; (3) eine Öffnung dieser Theorie für die Soziologie beziehungsweise die soziologische Theorie sozialer Begegnungen.

Eine solche Zielsetzung bedingt sowohl Ein- als auch Ausschlüsse. Die Betrachtung von Begegnungen auf Distanz in einem allgemeinen Sinne, also eine Betrachtung, welche die von Rosegger beschriebenen Briefe ebenso einschließt wie Begegnungen in virtuellen Realitäten, spannt einen abstrakten theoretischen Bogen, der detaillierte Erforschungen und weitere Ausdifferenzierungen zulässt. Eine solche Betrachtung ist jedoch selbst keine tiefe Erforschung einer *bestimmten* Form von Begegnungen auf Distanz.

Die drei Untersuchungsstränge sind engstens miteinander verbunden: Diese Arbeit ist also eine Auseinandersetzung mit menschlichen Begegnungen auf Distanz aus der Perspektive der Philosophie Merleau-Pontys, wobei diese theoretische Perspektive zu diesem Zwecke immer wieder ergänzt wird. Daraus folgt auch, dass diese Arbeit keine allgemein multitheoretische Betrachtung von menschlichen Begegnungen auf Distanz und auch keine generelle, auf andere Phänomene zugespitzte, Arbeit mit der Philosophie Merleau-Pontys ist. Ziel dieser Arbeit ist es explizit das Potenzial von Merleau-Pontys Philosophie für ein Verstehen von menschlichen Begegnungen auf Distanz auszuarbeiten (und nicht etwa postphänomenologische oder technikphilosophische oder kritisch-phänomenologische Betrachtungen anzustellen).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.3.2 Merleau-Ponty und die Soziologie

Die Frage nach der Beziehung von Merleau-Ponty und der Soziologie ist eine doppelte: Sie bezieht sich auf seine Bezugnahmen auf die Soziologie *und* die soziologische Rezeption Merleau-Pontys. Beide Seiten dieser Beziehung können hier nur skizziert werden.

Merleau-Ponty erwähnt in seinen Werken immer wieder ›die‹ Soziologie und einzelne Soziolog:innen. Oftmals bleibt es jedoch bei bloßen Erwähnungen, vor allem in seinem Frühwerk (SC, PP)[11]. In diesem nimmt er oft eine global ablehnende Haltung gegenüber dem Soziologismus (nicht notwendigerweise der Soziologie) ein. Abgesehen von einigen frühen, pauschalisierenden Äußerungen gilt Merleau-Ponty jedoch als Philosoph, der Erkenntnisse aus den Einzelwissenschaften wohlwollend und systematisch in seine Arbeiten integriert hat (und über umfassende Kenntnisse französisch-, deutsch- und englischsprachiger psychologischer, soziologischer etc. Literatur verfügte). Diese positive Beziehung von Merleau-Ponty zu den Einzelwissenschaften und v.a. auch den Sozialwissenschaften betonte auch Pierre Bourdieu (Bourdieu [1984] 2014: 25, [1997] 2013: 53, [2004] 2008: 12). Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Soziologie seiner Zeit findet sich vor allem in Merleau-Pontys Aufsätzen (etwa in *Le métaphysique dans l'homme* oder *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*) sowie in seinen politischen Schriften (*Les aventures de la dialectique*).

Die Rezeption Merleau-Pontys in der Soziologie ist vielfältig, dabei jedoch selten direkt, werkbezogen und systematisch. Merleau-Ponty war (und ist?) in soziologischen Debatten und Theorieentwicklungen der sprichwörtliche Elefant im Raum. Seine Philosophie war und ist zumindest in Teilen bekannt und in Diskursen präsent, sie wurde grundsätzlich als wesentlich anerkannt, wurde jedoch nur in wenigen Kontexten systematisch und vertiefend bearbeitet. Zum einen hat Merleau-Ponty eine Generation von Wissenschaftler:innen (mit-)geprägt, die in der gegenwärtigen Soziologie breit rezipiert wird. Aufgrund von Merleau-Pontys Tätigkeit am *Collège de France* in den 1950ern wurde ihm im Feld der Pariser Philosophie seiner Zeit einige Aufmerksamkeit zuteil. Der Natur dieser Institution geschuldet, trat Merleau-Ponty jedoch nicht in eine klassische Lehrer-Schüler:innen-Beziehung (was die genauen Beziehungen auch schwerer nachvollziehbar macht). Zur (inhaltlich-konzeptuellen und historischen) Beziehung von Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu gibt es einige Schriften, dennoch scheint diese Beziehung (vor allem vor dem Hintergrund von neueren Erscheinungen aus dem Nachlass beider Personen)

11 Wenn im Folgenden Merleau-Pontys Werke (im französischsprachigen Original oder in der deutschen Übersetzung) zitiert werden, so werden die jeweiligen Verweise mithilfe von Siglen ausgewiesen. Eine Liste der verwendeten Siglen findet sich am Beginn des Literaturverzeichnisses.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch nicht vollständig aufgearbeitet (siehe auch Kapitel 2.3.2.4.3). In den inzwischen publizierten Schriften zu Bourdieus Vorlesungen am *Collège de France* finden sich eindeutige Hinweise auf historische Begegnungen (also darauf, dass Bourdieu Merleau-Pontys Vorlesungen an dieser Institution besucht haben muss) sowie auf eine konzeptuelle Nähe (allen voran mit Bezug auf den Habitus und Praktiken). Diese historische und konzeptuelle Nähe beschränkt sich nicht auf Bourdieu, sondern trifft auch auf weitere Soziolog:innen und Philosoph:innen zu. So scheint es auch eine gewisse Nähe zwischen Merleau-Ponty und Michel Foucault gegeben zu haben[12]. Zum Zweiten haben sich einige Autor:innen (oftmals an der Grenze der Philosophie, Sozialtheorie, Soziologie) umfangreich mit Merleau-Pontys Werk beschäftigt. Dazu zählen etwa Bernhard Waldenfels (bspw. 1985), Judith Butler (bspw. 1989), Nick Crossley (bspw. 1995), Jack Katz (bspw. [1999] 2015) und Hans Joas ([1992] 2012). Die daraus entstandenen Rezeptionslinien zeichnen sich durch eine große inhaltliche Breite aus. Sie reichen von der Körpersoziologie bis zur Strukturtheorie, von einer Soziologie der Emotionen über Theorien der Verletzbarkeit und Gewalt bis hin zu Arbeiten zur multisensorischen Wahrnehmung, der Medientheorie und Technikforschung. Diesen diversen Strängen kann hier nicht hinreichend Genüge getan werden; diese Arbeit setzt sich auch nicht zu Ziel, sämtliche in der Soziologie präsente Stränge der Merleau-Ponty Rezeption zu rekonstruieren. Vielmehr wird auf einzelne Stränge der Rezeption (vor allem aus diesem zweiten Bereich) im weiteren Verlauf dieser Arbeit eingegangen, jeweils im Kontext von Konzepten, die in der Soziologie aufgegriffen wurden. Zum dritten wird Merleau-Ponty von einer großen Anzahl von Autor:innen genannt, ohne dass seine Philosophie *en détail* diskutiert wird.

1.3.3 Begrifflichkeiten

Die im Titel dieser Arbeit stehenden Konzepte sind erklärungsbedürftig. Warum wird von Menschen (menschlichen Begegnungen) gesprochen? Warum von Begegnungen? Und was meint Distanz? Die Klärung dieser Fragen und die Definition dieser Begriffe ist ein Vorgriff auf eine Reihe von Konzepten, die erst im Laufe der Arbeit weiter detailliert und erklärt werden können.

12 Dies wird etwa durch den Umstand nahegelegt, dass Foucault Merleau-Ponty das Buch *Le rêve et l'existence* (inklusive Widmung) zusandte, das Foucault (sehr ausführlich) eingeleitet hat (siehe Fonds Merleau-Ponty in der *Ecole normale supérieure*, Paris/Ulm). Weitere Hinweise auf diese enge Beziehung finden sich in Foucaults Nachlass (*Bibliothèque nationale de France*, Fonds Michel Foucault (NAF 28730)).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Warum *menschliche* Begegnungen?

Durch die Einschränkung auf den Menschen soll nicht unterstellt werden, dass Menschen nicht auch nicht-menschlichen Tieren und Dingen begegnen würden und mit diesen in wesentlichen Beziehungsverhältnissen stehen, mit ihnen koexistieren. Insbesondere die Materialität und die Sinnstrukturen der ›Welt‹ (in einem weiten Sinne) werden im Folgenden eine wesentliche Rolle spielen. Nicht-menschliche Tiere finden immer wieder Erwähnung, weder ihre anthropologische Beschaffenheit noch ihr Verhältnis zu Menschen kann in dieser Arbeit hinreichend behandelt werden. Warum also (nur) Menschen? Mit Merleau-Ponty wird im Folgenden das Argument entwickelt, dass Menschen (grundsätzlich) dazu in der Lage sind, bestimmte Fähigkeiten zu entwickeln, die eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz (so wie Menschen – und eben nur Menschen – sie erleben können) sind. Er unterstellt dabei keine strikte Differenz zwischen den Menschen einerseits und den Tieren andererseits oder eine hierarchische, additive Anthropologie (Natu3 277). Vielmehr geht er von einer Kontinuität (und einer Vielzahl von Gemeinsamkeiten) der Spezies aus. Dies zeigt er besonders deutlich in seinem Frühwerk, *La structure du comportement* (SC, SdV), in dem er argumentiert, dass das Verhalten nicht strikt in tierisches und menschliches zu trennen sei. Er differenziert verschiedene Gestalten; das Verhalten der unterschiedlichen Spezies entspräche jeweils primär einer dieser Gestalten, sei jedoch nicht darauf zu reduzieren (SdV 120, SC 113–14, siehe Kapitel 2.3.2.3).

Der Begriff ›menschlich‹ wird im Folgenden in diesem anthropologischen Sinne – also im Sinne von ›dem Menschen eigentümlich‹ – gebraucht, wobei dieses Menschliche in Kontinuität zu anderen Tieren und Dingen gefasst wird. Es handelt sich hierbei also nicht um eine kategoriale Unterscheidung des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen. Nicht mitgemeint ist zudem die moralische Seite des Begriffs ›menschlich‹ (im Sinne von einer menschlichen oder menschenwürdigen Begegnung, etwa im Sinne von Luc Boltanskis *Souffrance à distance* (2007)).

Warum menschliche *Begegnungen*?

Der Begriff der Begegnung wurde aus theoretischen Gründen gewählt. *Prima facie* wäre der Begriff der ›Interaktion‹, wie er in der Soziologie vielfach genutzt wird, eine geeignetere Wahl gewesen. Dieser Begriff scheint im gegebenen Kontext jedoch aus zumindest zwei Gründen problematisch: *Zum einen* verbirgt sich im Begriff der ›Inter*aktion*‹ eine aktivistische Konnotation. Auch wenn dieser Begriff in klassischen soziologischen Arbeiten in einem nicht nur aktiven Sinne gebraucht wurde (eine schwächere Form der Aktivität findet sich beispielsweise in Goffmans Beschreibung wechselseitiger Ignoranz), ist der Begriff vor allem in einem interdisziplinären Projekt wie diesem irreführend. Der Begriff der ›Interpassivität‹

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(Seyfert 2019) setzt sich kritisch mit diesem aktivistischen Bias auseinander, trägt jedoch die umgekehrte einseitige Konnotation in sich. *Zum anderen* verweist der Begriff der ›*Inter*aktion‹ zwar auf eine Wechselseitigkeit und Verschränkungen von Aktionen mehrerer Individuen, geht dabei jedoch von Einzelhandlungen durch getrennte Individuen aus, die miteinander verkettet sind. Nähert man sich dem Problem der menschlichen Begegnungen mit Merleau-Ponty, dann ist eine solche primäre Trennung jedoch der falsche Ausgangspunkt. Nicht nur lehnt Merleau-Ponty es ab, von einer strikten Trennung der Einzelhandlungen auszugehen. Merleau-Ponty geht – noch tiefergehend – nicht von einer primären Trennung der Individuen aus, sondern von der grundlegenden menschlichen Koexistenz. Da die Koexistenz der Individuen der Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen zu Begegnungen ist, werden in der Begriffswahl auch die Präfixe ›zwischen‹ (wie in ›zwischenmenschlich‹) sowie ›inter‹ (wie in ›Interaktion‹ oder ›interagieren‹) vermieden, die beide eine ursprüngliche Trennung suggerieren. Der Begriff der Begegnung umgeht die beiden genannten Probleme – er ist gegenüber der Aktivität und Passivität, die an ihrem Beginn und in ihrem Verlauf passieren, neutral. Ebenso ist sie neutral gegenüber der theoretischen Bestimmung der Natur der sich Begegnenden (ob diese nun aus ihrer primären Koexistenz heraus oder zuvorderst als Individuen verstanden werden).[13]

Begegnung meint jede Art des unmittelbaren räumlich-physischen oder distanzierten Aufeinandertreffens von zwei oder mehr konkreten Menschen (nicht mitgemeint ist also beispielsweise das Lesen, Sehen und/oder Hören von Nachrichten, die sich an ein größeres, unspezifisches Publikum richten oder eine Begegnung mit Kollektiven, beziehungsweise anonymen Gruppen). Der Begriff der Begegnung, wie er im Folgenden verwendet wird, ist neutral gegenüber der spezifischen Qualität der Begegnung. Anders als in Frederik J.J. Buytendijks *Zur Phänomenologie der Begegnung* meint Begegnung hier also nicht: »Im Ritus der magischen und religiösen Handlungen sucht und findet der Mensch Begegnung und Gemeinschaft mit einer Wirklichkeit, die in den Erscheinungen mit Angst oder mit Ehrfurcht geahnt wird.« (Buytendijk 1951: 431)

Entgegen dem Begriff der Beziehung ist der Begriff der Begegnung zudem neutraler gegenüber der Zeitlichkeit. Eine Beziehung ist neu und frisch, im Aufbau oder langjährig, konstant oder durch Brüche gezeichnet. Begegnungen können gemeinsame Momente (auf ›Nähe‹ oder ›Distanz‹) an allen Punkten von Beziehungen sein; als Momente sind sie kürzere zeitliche Ausschnitte (variabler Dauer).

13 Für eine genauere Darstellung eines solchen Interaktionsbegriffs, der von Einzelhandlungen oder Elementen eines Prozesses, den gentrennten Interagierenden und dem ›Zwischen‹ ausgeht, siehe Schmidt (2018).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was bedeutet Distanz?

Der Begriff der Distanz evoziert in der Regel Gedanken an räumliche Entfernung, gegebenenfalls auch an soziale Entfernung. Vor diesem Hintergrund wird Distanz als defizitär, als weniger und/oder qualitativ schlechter als die Nähe verstanden[14]. Die soziale Distanz, im Sinne eines ›sich der:dem Anderen plötzlich ganz fremd‹-Fühlens oder keinen Zugang zu ihr:ihm und ihren:seinen Denkweisen, Meinungen, Haltungen und Leben zu haben oder zu finden, ist ein für die Soziologie relevantes Phänomen und ein Phänomen, das viele Begegnungen – nahe und ferne – prägt. Da es sich bei dieser sozialen Distanz jedoch um ein eigenständiges Phänomen handelt, das sich von der im Folgenden analysierten Distanz wesentlich unterscheidet, wird diese soziale Distanz nicht Inhalt der folgenden Betrachtungen sein.

Naheliegend scheint es, die Distanz als das Gegenstück zur räumlichen Nähe zu verstehen. Dies wirft jedoch zunächst das folgende Problem auf: Wo sind die Grenzen der Nähe anzusetzen oder, anders gesagt, wo ›beginnt‹ die Distanz? Klassische soziologische Ansätze haben insbesondere die Nähe beziehungsweise Begegnungen in Situationen der Nähe in den Blick genommen. Eine klassische Definition von sozialen Situationen (der Nähe) bietet der oben bereits erwähnte Erving Goffman. Wie bereits zitiert, versteht Goffman eine soziale Situation als physischen Raum, in dem mehrere Menschen unmittelbar physisch co-präsent sind, in dem sie sich wechselseitig wahrnehmen und in dem sich die anwesenden Personen unmittelbar wechselseitig ausgesetzt sind (Goffman 1977: 301; vgl. auch Goffman 1956: 8). Zunächst einmal sind soziale Situationen laut Goffman also dadurch charakterisiert, dass mehrere Personen gleichzeitig anwesend, m.a.W. kopräsent sind. Die Kopräsenz setzt räumliche Nähe voraus, doch ist die räumliche Nähe hinreichend, um das von Goffman Gemeinte zu charakterisieren? Dies scheint bereits in alltäglichen Situationen oft nicht der Fall zu sein. So etwa scheint es, bei derselben Entfernung, einen wesentlichen Unterschied zu machen, ob die Begegnung durch Hindernisse, eine Wand und Tür zwischen zwei Zimmern, ein Fenster, durch das man sich beobachtet oder zuwinkt etc., gekennzeichnet wird.[15] Diese Hindernisse können zeitlich befristet sein (etwa, wenn jemand etwas aus dem Nebenzimmer holt, ohne dabei das davor begonnene Gespräch

14 Eine solche Darstellung findest sich auch in einer jüngeren Arbeit von Johannes Burow, der während den aufrechten Kontaktbeschränkungen aufgrund der SARS-COV2-Pandemie Interaktionen in Videokonferenzen untersuchte und vor allem die Rolle des Leibes in diesen analysierte (Burow 2022).

15 Goffman selbst zeigt eine gewisse Sensibilität für die Art von Hindernissen, er befragt sie jedoch nicht näher in Bezug auf ihre Bedeutung für Face-to-Face Begegnungen und Distanz (Goffman 1956). Stefan Laube versucht dieses Problem der Hindernisse in Teilen mithilfe von Goffmans Konzepten der Vorder- und Hinterbühne zu lösen (Laube 2016).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu unterbrechen) oder dauerhafter bestehen (wenn eine Begegnung etwa nur aus dem Zuwinken durch ein geschlossenes Fenster besteht). Diesen Hindernissen kommt im Alltäglichen teils eine stärkere, teils eine geringere Bedeutung zu. So etwa mag es im Alltagsplausch keine Veränderung bedeuten, wenn eine Person für einen Moment in ein Nebenzimmer geht und in dieser Zeit nicht gesehen – sehr wohl aber gehört – werden kann. Demgegenüber kann das Aus-dem-Gesichtsfeld treten in einem Streitgespräch als Affront erlebt werden (auch wenn diese Begegnung ebenso wie der Alltagsplausch letztlich primär auf wechselseitigem Sprechen und Hören, nicht etwa auf Berührung oder Sehen und Gesehen-Werden, beruht). Noch präsenter scheint ein Hindernis dann zu werden, wenn es dauerhaft ist und seine Beseitigung nicht in der Macht der an der Begegnung Beteiligten (oder einiger der daran Beteiligten) liegt (wie dies bei Glastrennwenden in diversen ›Anstalten‹ der Fall ist). Auch wenn die räumliche Entfernung der sich Begegnenden in den genannten Beispielen gering sein mag und es weiterhin möglich ist, die andere Person unmittelbar zu hören, im Falle der Glastrennwand oder eines Fensters sie auch unmittelbar zu sehen, scheint diese Unmittelbarkeit eine andere zu sein als im Falle der hindernislosen Begegnung. Es gilt also, ein anderes Kriterium für die Nähe respektive Distanz in Begegnungen zu finden. Ein solches kann ebenfalls im oben wiedergegebenen Ausschnitt aus Goffmans *The Arrangement between the Sexes* gefunden werden. Goffman definiert soziale Situationen nicht nur durch die unmittelbare Nähe der sich Begegnenden, sondern unter anderem auch dadurch, dass sich die Begegnenden in einer unmittelbaren Präsenz anderer finden[16], denen sie (wechselseitig) ausgesetzt (*exposed*) sind. Wenn im Folgenden von Nähe in Begegnungen gesprochen wird, dann ist damit gemeint, dass die sich Begegnenden einander wechselseitig ausgesetzt sind. Das Ausgesetzt-Sein meint, dass die sich Begegnenden einander in ihrer Sensibilität berühren können. Die Sensibilität umfasst die Fähigkeit, die:den Anderen durch alle Sinne wahrzunehmen und durch sie:ihn wahrgenommen zu werden[17] sowie die Fähigkeit, durch an-

16 Präsenz meint hier, wie Marie-Kristin Döbler (2020: 27) in ihrer Arbeit richtig anmerkt, vor allem körperliche Präsenz, nicht notwendigerweise kognitive Präsenz. Die Unterscheidung der physischen und kognitiven Präsenz wird im Folgenden nicht explizit übernommen; vielmehr wird die physische Präsenz näher bestimmt und, über die Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung, von Affizierbarkeit und Verletzbarkeit auch an einer Basis für bestimmte Momente einer kognitiven Präsenz gearbeitet. Im Vordergrund stehen also weder die »Möglichkeit und Fähigkeit zu sinnlicher Präsenz« im Sinne einer »einfühlenden« »mitfühlenden« oder »empfindenden« Wahrnehmung (Klein/Liebsch 2022: 10), noch die Telepräsenz oder Tele-Absenz, wie bspw. in einer Studie von Norm Friesen (2014).

17 Auf die Bedeutsamkeit der multisensorischen Wahrnehmung in Face-to-Face Begegnungen weist auch Jürgen Raab (2008: 235) hin ohne jedoch vor

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dere affiziert zu werden und andere zu affizieren, durch diese verletzt zu werden und diese zu verletzen. Dieses Verständnis von ›in der Sensibilität berührbar‹ ist durchaus im Sinne Goffmans (siehe die oben genannten Merkmale die Face-to-Face-Situationen charakterisieren). Ein dauerhaftes Hindernis schränkt dieses Einander-Ausgeliefert-Sein ein, ein temporäres Hindernis für den Moment ebenfalls, es mag dabei jedoch insofern wenig bedeutsam sein, als das Einander-Ausgesetzt-Sein nicht durch eine umfangreiche reale wechselseitige Berührung gekennzeichnet ist, sondern durch ein Berühren-*Können* und Berührt-Werden-*Können*. Gerade diese Potentialität macht es möglich, die Nähe und Distanz umfassend zu verstehen, denn die meisten nahen Begegnungen sind nicht durch vollumfängliche wechselseitige Berührungen, sondern die Möglichkeit der Berührung gekennzeichnet. So ist die Situation, die sich in dichtgedrängten öffentlichen Verkehrsmitteln zuträgt, in denen man sich sieht, (ungewollt) berührt und riecht auch dadurch gekennzeichnet, dass man sich ansprechen *könnte*; die unmittelbare physische Drohung ist dadurch besonders spürbar, ebenso wie das knisternde Spiel der beginnenden Liebesbeziehung dadurch gezeichnet ist, dass die:der Andere mich physisch berühren *könnte*. Diese umfängliche Berührbarkeit ist auf Distanz nicht gegeben. Wie soeben gezeigt wurde, ist dies jedoch kein Unikum von Begegnungen auf räumliche Distanz; vielmehr kann eine umfangreiche Berührbarkeit auch in räumlich nahen Begegnungen dauerhaft bestehen (durch Hindernisse, wie Trennwände und -scheiben, geschlossene Räume oder Schutzanzüge). Mit Distanz ist im Folgenden also auch nicht unmittelbar die räumliche Distanz gemeint. Vielmehr werden auf einer darunterliegenden Ebene die Möglichkeitsbedingungen und Strukturen von diversen Begegnungen auf Distanz befragt.

Der bisherigen Kritik an der Bedeutsamkeit und Besonderheit räumlicher Nähe ließe sich entgegnen, dass die räumliche Nähe lediglich weiter eingeschränkt wurde, nämlich auf jene Kontexte, in denen keine Hindernisse vorliegen. Dieser möglichen Kritik ist insoweit zuzustimmen, als jenen Begegnungen, in denen eine vollumfängliche Berührbarkeit gegeben ist, tatsächlich eine Sonderstellung zukommt. Diese ist jedoch nicht durch die unmittelbare Nähe, sondern durch die unmittelbare, umfängliche Berührbarkeit gekennzeichnet. Auch wenn nicht länger von räumlicher Nähe ausgegangen wird, wird diese spezifische Form der Begegnung im Folgenden als nahe Begegnung bezeichnet. Unterschiedliche Faktoren können bedingen, dass diese umfangreiche Berührbarkeit nicht gegeben ist. Die bereits mehrfach angesprochenen Hindernisse sind einer davon, die räumliche Distanz kann ein weiterer sein. Im klassischen Sinne würde Distanzierung bedeuten, dass die Berührbarkeit abnimmt. Diverse (und

diesem Hintergrund die Nähe und die Grenzen der Face-to-Face Begegnung weiter zu befragen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht nur neue) ›Medien‹ oder Technologie der Begegnung auf Distanz diversifizieren dieses Bild, so dass Distanzierung nicht nur für ein Defizit steht (sondern teils im Gegenteil für eine Ausweitung). Briefe und Pakete (inklusive der mitgesandten Dinge und Spuren) ermöglichen es, etwas von anderen zu sehen, zu fühlen, zu riechen, zu schmecken, wenn auch die zeitliche Unmittelbarkeit fehlt, Telefone ermöglichen ein wechselseitiges Einander-Hören, Videotelefonie ermöglicht hören und sehen, Erweiterungen ermöglichen Berührung und Geschmack in Ansätzen zu übertragen. Welche Formen der Berührbarkeit in welchen Kontexten wann abnehmen ist eine komplexe Frage, keinesfalls handelt es sich um einen geradlinigen Prozess (in dem Sinne, dass eine größere räumliche Distanz oder eine geringere Zahl an eingesetzten Technologien bzw. ältere Technologien weniger Berührbarkeit bedeuten). Selbst die physische Unversehrtheit, die am stärksten an die physische Unmittelbarkeit der Begegnungssituation gebunden zu sein scheint, ist auf räumliche Distanz berührbar, wie etwa Briefbomben, Giftsendungen und Drohnenangriffe zeigen. Dies gilt vor allem deshalb, weil durch Technologien manche Berührbarkeiten vertieft und auch neue hervorgebracht werden können. Ersteres ist etwa der Fall, wenn Telefone das tiefe Atmen von Benutzer:innen übertragen, wenn Videokonferenzsoftware das Tippen auf der Laptoptastatur (etwa, weil man parallel E-Mails beantwortet) übertragen, Saalmikrophone bei Hybridformaten Nebengespräche für andere hörbar machen oder private Räume und Kontexte im Hintergrund mitauftreten (Einrichtung, menschliche und tierische Familienmitglieder etc.). Zweiteres ist der Fall, wenn Technologien Zugang zu separierten Details erlauben, die sonst in dieser Reinform nicht auftreten würden (ggf. Geschmacksübertragung, die nur Geschmack überträgt, ohne das breitere sensomotorische Gefühl, das sonst mit Schmecken einhergeht) oder wenn neue Sensibilitäten geschaffen werden (Phänomene wie *shitstorms* und *ghosting* sind an bestimmte technologisch-gesellschaftliche Settings gebunden).

Zusammengefasst heißt dies, dass nahe Begegnungen, also Begegnungen, in denen eine umfangreiche wechselseitige Berührbarkeit der sich Begegnenden besteht, eine Sonderstellung genießen. Alle anderen Begegnungen (die allesamt als Begegnungen auf Distanz bezeichnet werden) stehen in Kontinuität zu diesen nahen Begegnungen, sie zeichnen sich jedoch durch eine andere Konstellation der Berührbarkeit aus (diese ist in der Regel eingeschränkt, teils zugespitzt/in Bereichen erhöht). Diese veränderte Berührbarkeit ist nicht starr als ein Defizit zu verstehen, vor allem wird sie nicht immer und nicht notwendigerweise als defizitär erlebt. Wann dieses ›Weniger‹ in den Vordergrund rückt, mag von der Dauerhaftigkeit (Anruf, der die baldige Ankunft ankündigt vs. Anruf aus einem anderen Land in Zeiten pandemiebedingter Reisebeschränkungen), der Natur der Beziehung (Videokonferenz mit Personen im beruflichen Kontext vs. Videokonferenz mit engen Familienmitgliedern),

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem spezifischen Kontext (durch die noch geschlossene Zugtüre unbekannte Personen am Bahnsteig sehen vs. durch dieselbe Türe eine lange abwesend gewesene, nahestehende Person sehen) u.v.m. abhängen. Dieses qualitative Erleben wird im Folgenden ausgeklammert. Im Vordergrund steht die grundsätzliche Möglichkeit zu diesen Begegnungen, die das Fundament des kontextspezifischen Erlebens bietet.

Distanz meint also weder die objektive oder räumliche Distanz noch die kulturelle und/oder soziale Distanz. Begegnungen auf Distanz sind auch nicht dadurch bestimmt, dass sie auf den Einsatz neuerer Interaktions- und Kommunikationstechnologien angewiesen sind, während dies auf andere Begegnungen nicht zuträfe. Distanz meint, der:dem Anderen nicht vollständig ausgesetzt zu sein. Ausgesetzt sein heißt, dass man die:den Anderen durch alle Sinne wahrnehmen kann, durch sie:ihn durch alle Sinne wahrgenommen werden kann, sich wechselseitig in der Sensibilität (Affizierbarkeit und Verletzbarkeit) ausgeliefert zu sein.

Die Verbindung von Begegnung und Distanz wirft zudem das Problem der Begrenzung von Begegnungen auf. Begegnungen können zumindest durch die physische Nähe von Körpern und/oder die wechselseitige Gerichtetheit (Reziprozität) begrenzt werden. Eine Begrenzung durch die physische Nähe von Körpern ist – im Falle von Begegnungen auf (auch) räumliche Distanz – ausgeschlossen. Die wechselseitige Gerichtetheit ist in vielen Kontexten nicht unmittelbar oder nicht dauerhaft gegeben (wenn eine Person während einer persönlichen Begegnung vorübergehend telefoniert und ganz ›dort‹ in der gemeinsamen Gesprächssituation über das Telefon ist, oder wenn man ein Paket erhält, das zwar auf einer Gerichtetheit mir gegenüber beruht, die jedoch im Moment meines Öffnens des Pakets nicht unmittelbar gegeben sein muss). Zugleich ginge es zu weit, wenn man jegliche Form der Wahrnehmung von anderen – etwa das massenmediale Sehen von Leid, wie es etwa Boltanski (2007) beschreibt – als Begegnung fassen würde. Kriterium für Begegnung ist im Folgenden die (unmittelbare) Möglichkeit für eine Reziprozität der Begegnung (dass die Person also das Telefongespräch beenden und sich wieder mir zuwenden kann oder während des Telefongesprächs mit mir gestikulierend kommuniziert, oder dass ich die Paketsendung unmittelbar erwidern kann etc.[18]).

1.3.4 Theoriebegriff und theoretischer Anspruch

Nicht nur aufgrund der interdisziplinären Natur der im Folgenden dargestellten Theoriearbeit, sondern aufgrund der allgemeinen Pluralität

18 Dies ist ein wesentlicher Unterschied zwischen einem Paketaustausch im Kreise von Freund:innen oder Familie und dem (anonymen) Versenden von humanitären Hilfspaketen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Theorie in der Soziologie (im Hinblick auf Fundament, Anspruch, Reichweite, Ebene, Zugang etc.), ist der Theoriebegriff klärungsbedürftig.[19] Ein Unterfangen wie das vorliegende reiht sich in die Tradition kontinentaleuropäischer (nicht nur deutschsprachiger) Theoriearbeit in den (philosophienahen) Sozialwissenschaften ein. Es greift deutlich über das hinaus, was üblicherweise als soziologische Theorie oder Soziologietheorie verstanden wird. Als solche werden in der Regel jene Theorien verstanden, die einen klar umgrenzten Phänomenbereich (basierend auf empirischen Studien) – im Sinne von Robert K. Mertons *middle range theories* – theoretisch zu fassen suchen. Die abstraktere und zugleich breitere Theorieebene stellt die *social theory* dar, die im deutschsprachigen Theoriekontext in die Sozialtheorie und die Gesellschaftstheorie unterteilt wird (Reckwitz 2021: 26–27; ähnlich argumentiert Knoblauch 2017: 11–16)[20]. Oftmals changieren Theorien zwischen diesen verschiedenen Theorieformen, dies gilt auch für die gegenwärtige. Als Theorie des grundsätzlichen Zusammenseins von Menschen und Dingen, als Theorie, die auf einer abstrakten Ebene nach der Natur des Sozialen fragt und dieses zu verstehen sucht, ist sie Sozialtheorie (Reckwitz 2021: 27, Lindemann 2009: 19)[21]. Die Sozialtheorie hat über ihren Bezug zur empirischen Sozialwissenschaft hinaus einen eigenen Wert als Reflexion über das Soziale (Reckwitz 2021: 31). Als Sozialtheorie stellt sie indes auch der empirischen Forschung und phänomennahen Theoriearbeiten Begrifflichkeiten und Konzepte zur Verfügung, gibt Impulse

19 Für die folgende Beschreibung des Theoriebegriffs und -anspruchs ist die prominente Theorieunterscheidung von Gabriel Abend (2008) wenig hilfreich. Abend setzt sich mit der *Verwendung* des Theoriebegriffs auseinander und unterscheidet Theorien folglich anhand der Bedeutung des Begriffs der Theorie. Er unterscheidet dabei insgesamt sieben Verwendungen des Theoriebegriffs (die er als »Theory$_1$« bis »Theory$_7$« bezeichnet), etwa das Verständnis von Theorie als allgemeine Proposition, die eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Variablen herstellt (*Theory$_1$*), als Erklärung für ein bestimmtes soziales Phänomen (*Theory$_2$*) oder als Weltanschauung (*Theory$_3$*). Die im Folgenden entwickelte Theorie entspricht keinem der Typen eindeutig. Ein Versuch, sie zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Theoriebegriffs zu verorten, würde dem Verstehen der Theorie wenig dienlich sein.

20 Unterscheidungen von Theorien sind keinesfalls nur ein Projekt der jüngeren Vergangenheit. Die hier zitierte Beschreibung der Unterschiede von Sozialtheorie, Gesellschaftstheorie und Soziologietheorie innerhalb der deutschsprachigen Soziologie geht, so Knoblauch (Knoblauch 2017: 11), auf die (in dieser Form unpublizierte) Habilitationsschrift von Martin Endreß zurück.

21 Gesa Lindemann bezieht sich in ihrer Unterscheidung von Sozialtheorien, Theorien begrenzter Reichweite und Gesellschaftstheorien auf Georg Simmels Soziologie (Lindemann 2009: 19-26; Simmel [1908] 2013).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(verarbeitet zugleich auch Impulse der empirischen Sozialwissenschaften), sie versteht sich also primär als Theorieangebot (Reckwitz 2021: 29). Sie ist (auch) Werkzeug für die empirische Sozialwissenschaft (Lindemann 2009: 21, Reckwitz 2021: 30).

In einem gewissen Ausmaß ist die gegenwärtige Theorie jedoch selbst soziologische Theorie, die sich mit einem eingeschränkten (sozialen, gesellschaftlichen) Phänomen – Begegnungen auf Distanz – beschäftigt, wenn sie auch *abstrakter und der unmittelbaren Empirie ferner* bleibt als manch andere Soziologietheorie. Zugleich birgt die vorliegende Theorie, in einem eingeschränkten Sinn, gesellschaftstheoretische Züge. Die Gesellschaftstheorie ist jene Art der Theorie, die »Grundannahmen über gesamtgesellschaftliche Strukturen, Phänomene und Mechanismen« aufstellt (Reckwitz 2021: 27). Kerngegenstand der Gesellschaftstheorie sind konkrete »historische Großformationen« (Lindemann 2009: 20), also etwa moderne, postmoderne oder spätmoderne Gesellschaften (Reckwitz 2021: 32). Die im Folgenden dargelegte Theorie ist insofern eine Theorie der spätmodernen Gesellschaft, als sie sich mit einem Phänomenbereich beschäftigt, der diese Gesellschaft (im Gegenzug zu modernen Gesellschaften, erinnert sei an die einleitend zitierten Verse Roseggers, und vormodernen Gesellschaften) wesentlich durch physische Distanzen und Begegnungen über diese hinweg prägt, genauer, dass viele Teile der Gesellschaftsorganisation in der Spätmoderne ohne dies nicht möglich wären (globale Firmenkonstellationen, hohe Zahl an Fernreisen etc.). Sie ist jedoch insofern *keine* Gesellschaftstheorie, als sie weder ausdrücklich nach den Unterschieden zu anderen Gesellschaften fragt, noch dezidiert auf Fragen der Gesellschaft (entgegen dem Sozialen) eingeht (wie es der Fall wäre, wenn nach den gesellschaftlichen und gesellschaftsstrukturellen Folgen von Begegnungen auf Distanz gefragt werden würde). Wenn also – eher am Rande – argumentiert wird, dass das Phänomen der Begegnungen auf Distanz in den letzten Jahrzehnten und besonders seit 2020 zugenommen hat, dann wird dadurch nicht argumentiert, dass es das Phänomen früher gar nicht gegeben hätte oder dass eine solche Theorie erst vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Entwicklungen möglich wäre.[22]

Auch wenn sich die folgende Theorie mit Entwicklungen in der gegenwärtigen Gesellschaft auseinandersetzt, ist sie keine Gesellschafts- oder

22 So könnte man etwa argumentieren, dass eine solche Theorie erst möglich würde, wenn die Bedingungen der Globalisierung und Digitalisierung im heutigen Ausmaß gegeben sind. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass Theorieentwicklung oftmals über die gegebenen Möglichkeiten des aktuellen Standes technischer Entwicklung hinausgreift. So etwa gehen Post- und Transhumanismus auf Fragen ein, die Probleme aufwerfen, die sich am gegenwärtigen Stand der Technik praktisch (noch) nicht auftun können oder die auf technologischen Entwicklungen beruhen, die bis dato wenig

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeitdiagnose. Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen sind oftmals zugespitzte Generalisierungen von spezifischen soziologischen Erkenntnissen, sie rufen mitunter eine neue Gesellschaftsform aus und haben oftmals einen reduzierteren theoretischen Anspruch (Reckwitz 2021: 36; Bogner 2018). Die jüngeren technologischen Entwicklungen sowie die zunehmende Verbreitung moderner Kommunikationstechnologie gelten nicht als Möglichkeitsbedingung für die folgende Theorie. Diese Entwicklungen geben zwar den Anstoß für die folgende Theorie, sie greift jedoch tiefer und befragt letztlich auch Bedingungen menschlicher Begegnungen, die weder ›digital‹ noch ›technologisch‹ bedingt oder vermittelt sind. Die folgende Theorie wurde zudem nicht durch die Beschleunigung der Verbreitung von neueren Kommunikationstechnologie im Zuge des Ausbruchs der SARS-COV2-Pandemie angestoßen, vielmehr wurde das Projekt vor diesen Entwicklungen begonnen. Die folgende Theorie ist zudem keine Theorie der ›Digitalisierung‹ oder der ›digitalen Gesellschaft‹.

Während in der deutschsprachigen Soziologie metatheoretische Betrachtungen häufig bei der Nähe von Theorie zur Empirie ansetzen (bspw. Kalthoff/Hirschauer/Lindemann 2008), stehen im anglo-amerikanischen Raum heute häufig jene Ansätze im Vordergrund, die das Theoretisieren selbst reflektieren (Farzin/Laux 2014: 6). Auch abstrakte Sozialtheorien sind nicht von ihrem Entstehungskontext losgelöst und sind etwas, das ›getan‹ und/oder ›gemacht‹ wird. Theorie wird nicht aus der Perspektive eines gänzlich neutralen Beobachters geschaffen, sondern sie ist »eine durch und durch praktische und interpretative Angelegenheit – gewissermaßen eine Kulturtechnik des generalisierenden Weltverstehens« (Reckwitz 2021: 25). Im Sinne Richard Swedbergs soll der Prozess der Theoriearbeit (das *theorizing*) offengelegt werden (Swedberg 2014) (wenn dies im Folgenden auch nicht im Sinne einer rein datengeleiteten Theorieentwicklung verstanden wird, wie es in Swedbergs Sinne wäre (Swedberg 2014: 8)[23]). Im Vordergrund stehen dabei weder selbst-

verbreitet sind. Auch wenn sich die vorliegende Theorie – als Sozialtheorie – mit Fragen der grundsätzlichen Fähigkeit und Möglichkeit beschäftigt, lässt sich argumentieren, dass die Fähigkeit zur Begegnung auf Distanz zumindest ein gewisses Wissen über die Welt und ihre Beständigkeit erfordert. Nur wenn für mich verstehbar ist (oder ich mich zumindest in einem Umfeld befinde, in dem andere diesbezüglich Sicherheit vermitteln), dass die Welt nicht am Ende des sichtbaren Weges endet, dass Welt ›dort‹ nicht gänzlich anders ist als ›hier‹ (die Welt ›dort‹ weder eine Welt von Ungeheuern noch eine von Göttern ist), wenn für mich verstehbar ist, dass Rückkehr und kopräsente Begegnungen anderswo ebenso wie auf Distanz möglich sind, dann kann es Begegnungen auf Distanz geben.

23 Swedberg plädiert dafür, dass Daten in zwei Phasen des Forschungsprozesses die Arbeit anleiten: Zum einen am Beginn der Forschung und zum anderen in

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

referentielle Theoriearbeit noch Theorien, die aus methodisch kontrollierten Hypothesentests hervorgehen, sondern »Ansätze, die methodisch unkontrollierte Erfahrungen und vorempirische Beobachtungen sozialer Situationen nutzen, um theoretische Aussagen zu formulieren« (Farzin/Laux 2016: 243). Theoriearbeit sollte also in fortwährender Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit entwickelt, weiterentwickelt und adaptiert werden; diese Auseinandersetzung ist jedoch nicht in einem engen Sinne als methodisch kontrollierte Empiriearbeit zu verstehen oder auf diese zu reduzieren. Auch wenn Swedberg die unmittelbare Arbeit mit empirischen Daten für unabdingbar hält, ist für ihn die kreative Arbeit mit unspezifischeren Wirklichkeitseindrücken (die aus Interviews, Autobiographien, Träumen, Filmen, Musik etc. stammen können) ein wesentliches Moment des Theoretisierens (Farzin/Laux 2016: 243). Was diese kreative Arbeit mit diversen Wirklichkeitseindrücken angeht, entspricht die vorliegende Arbeit Swedbergs Idee des Theoretisierens. Entgegen Swedberg ist das folgende Projekt jedoch in einem gewissen Ausmaß *auch* ein selbstreferentielles Theorieprojekt, und es verzichtet auf die unmittelbare hypothesenprüfende Empiriearbeit.

Die drei Stränge, die in dieser Arbeit ineinanderfließen, finden sich auch in der Frage nach dem Theorieanspruch dieser Arbeit wieder. (1) Als Arbeit, die das Phänomen der menschlichen Begegnungen auf Distanz beschreibt, ist sie gegenstandsbezogene (wenn auch nicht unmittelbar empirisch fundierte) Sozialtheorie; (2) als Arbeit, die mit der Philosophie Merleau-Pontys auf dieses Phänomen hinarbeitet, ist sie exegetisch und interpretierend; (3) als Arbeit, die die Philosophie Merleau-Pontys (in einem weiteren Bereich) für die Soziologie/soziologische Theorie öffnen möchte und der Soziologie eine Theorie zum Verstehen von Begegnungen auf Distanz anbietet, ist sie Sozialtheorie und Soziologietheorie.

In ihrer Befragung des Phänomens menschlicher Begegnungen auf Distanz (siehe Punkt 1) und damit indirekt auch in dem Weiterdenken von Merleau-Pontys Philosophie in Richtung der Distanz orientiert sich die folgende Arbeit selbst an der Phänomenologie Merleau-Pontys (PP/PdW).

(1) Merleau-Ponty versteht Phänomenologie als Wesensforschung, also als Bestreben das Wesen, etwa der Wahrnehmung oder des Bewusstseins, zu bestimmen (PdW 3). Als Wesensforschung greift

der späteren Überprüfung von Hypothesen (Swedberg 2014: 8) Erstere Phase entspricht dem Entdeckungszusammenhang (*context of discovery*) und dieser Prozess der Entdeckung ist jener Kontext, in dem Theoriebildung (im Zusammenspiel mit Daten die größte Rolle spielt). Im Rechtfertigungszusammenhang (*context of justification*) kann Theoriebildung ebenfalls wichtig sein (etwa im Sinne einer Anpassung einer Theorie, die im Entdeckungskontext entwickelt wurde und die sich nun als ›falsch‹ herausstellt), er ist jedoch nicht ihre grundlegende Phase (Swedberg 2014: 10).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Phänomenologie tiefer als eine unmittelbare empirische Beschreibung; sie ist eine Art des Essentialismus (Zahavi 2019: 64). Fragt Phänomenologie nach dem Wesen des Sozialen oder nach dem Wesen von bestimmten Momenten des sozialen Seins, dann kann Phänomenologie als Wesensforschung Sozialtheorie sein, beziehungsweise dann kann phänomenologische Arbeit sozialtheoretische Theoriearbeit sein. Dies gilt auch für die gegenwärtige Theorie, die nach dem Wesen (der Essenz) des Phänomens von menschlichen Begegnungen auf Distanz fragt und im Zuge dessen auch das Wesen der (nicht nur räumlich verstandenen) Nähe und Distanz sowie von menschlichen Begegnungen allgemein befragt und nach ihren invariablen Strukturen fragt.

(2) Phänomenologie geht von der Erfahrung aus (die im Sinne Merleau-Pontys sowohl die unmittelbare eigene Erfahrung sein kann als auch Erfahrungen umfassen kann, wie sie von anderen in den Wissenschaften und Künsten beschrieben werden). Sie versetzt das Wesen zurück in die Existenz und fordert »ein Verstehen von Mensch und Welt in der ›Faktizität‹« (PdW 3; Zahavi 2019: 64).

(3) Phänomenologie als Form der Transzendentalphilosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (Zahavi 2019: 64–65). Sie geht dazu von der natürlichen Erfahrung aus, die sie jedoch einklammert oder vorübergehend »außer Geltung setzt« (PdW 3). In diesem Sinne sucht die folgende Arbeit nach den Bedingungen der Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz. Diese findet sie in Körper und Welt, Wahrnehmung und Ausdruck beziehungsweise in einem Verständnis dieser Konzepte, wie es in der Philosophie Merleau-Pontys gefunden werden kann.

(4) Phänomenologie wird im Folgenden, so wie dies zumeist der Fall ist, als deskriptives Vorgehen verstanden (Zahavi 2019: 65). Deskriptiv bedeutet, dass sie sich nicht als kausal-erklärend, noch als normativ versteht. Im Sinne Merleau-Pontys kann eine historisch beschreibende Phänomenologie jedoch in einem gewissen Ausmaß gegenwärtige institutionelle Bedingungen und Strukturen sozial erklären.

1.4 Anmerkungen zum Material

Das primäre Material, das für die folgenden Beschreibungen bearbeitet wurde, ist die Philosophie Merleau-Pontys. Merleau-Pontys Werk ist nicht immer leicht zugänglich; dies ist zum einen dem Aufbau seines Werks und seinem Stil geschuldet, und zum anderen auf den Zugang zu und die Herausgaben von seinem Werk zurückzuführen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Einflüsse auf Merleau-Pontys Werk waren vielfältig. Merleau-Ponty war *auch* Phänomenologe, es wäre jedoch eindeutig zur kurz gegriffen, ihn nur als solchen zu klassifizieren. Merleau-Ponty war zweifelsohne durch Husserl beeinflusst, dieser Einfluss war jedoch kein direkter, wie er in *Le philosophe et son ombre* beschreibt – er selbst stand nicht in regelmäßigem, dialogischem Austausch mit Husserl und wurde nicht von diesem unterrichtet (S(PhiOmb) 202–3). Entdeckt hatte er die Phänomenologie Husserls jedoch bereits (spätestens) Anfang der 1930er-Jahre. In seinem Antrag auf Verlängerung der Subventionen der *Caisse nationale des sciences* im Jahr 1934 zeigt er auf, welche Erkenntnisse er aus seinen Studien der Gestaltpsychologie gewinnen konnte und wie die dahinterliegenden philosophischen Probleme mitunter durch die Phänomenologie Husserls besprochen werden können (NaPer 16). In diesem Kontext diskutiert er auch die Relation von Husserls Phänomenologie und der Psychologie (NaPer 17–18). Der wohl erste phänomenologische Text, den Merleau-Ponty bearbeitete, war jedoch ein Text von Max Scheler (P(ChRe)). Neben diesem und Husserl waren auch Heidegger und Sartre für Merleau-Pontys Werk wesentlich. Hinzu kommen Klassiker der Philosophie, wie Pascal und Descartes, sowie neuere Literatur aus diversen Bereichen (Gestaltpsychologie, Psychoanalyse, Kinderpsychologie, Neurologie, Naturwissenschaften, Linguistik, Soziologie, Literatur etc.) (Saint Aubert 2011: 7–8). Merleau-Ponty arbeitete zwar mit dieser vielfältigen Literatur, er selbst blieb dabei Philosoph. Dies soll heißen, dass er sich für die Entwicklung einer Philosophie auf Basis einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse interessierte, die letztlich unabhängig von der empirischen Gültigkeit einzelner Ergebnisse steht. In diesem Sinne werden seine Beschreibungen und Gedanken im Folgenden aufgegriffen.

Bemerkenswert ist (vor allem, aber nicht nur, für einen Wissenschaftler seiner Zeit) die Zahl an Wissenschaftler*innen*, auf die Merleau-Ponty Bezug nimmt. Allein in *Les relations avec autrui* (P(RAE)) nennt und zitiert Merleau-Ponty Else Frenkel-Brunswik, Mélanie Klein, Simone de Beauvoir, Françoise Dolto-Marette, Charlotte Bühler und Elsa Köhler.

Aufgrund der vielfältigen Einflüsse auf sein Werk und einige Eigentümlichkeiten seines Werkes meint Saint Aubert: »Il est vrai que Merleau-Ponty n'a pas toujours facilité l'interprétation de sa pensée.« (Saint Aubert 2008: 8)[24] Labels, wie jene des Phänomenologen oder des Leibphilosophen, sind im Kontext von Merleau-Pontys Philosophie selten hilfreich. »In den Nachkriegsjahren wurde es Brauch, *Merleau-Ponty* als Existentialisten einzustufen, heute [1976; A.S.] könnte man vielleicht versucht sein, ihn umzutaufen in einen Strukturalisten *avant la lettre*, doch das eine Etikett wäre so fragwürdig wie das andere.« (Waldenfels 1976a:

24 »Es stimmt, dass Merleau-Ponty die Interpretation seines Denkens nicht immer leicht gemacht hat.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

17) Gegenwärtig ließen sich neue Einordnungen suchen. Demgegenüber wird hier jedoch ein Verzicht auf eine Zuordnung vorgezogen.

In der allgemeinen Wahrnehmung wird Merleau-Pontys Habilitationsschrift *Phénoménologie de la perception* oftmals als dessen Hauptwerk gelesen. Sein weiteres Werk wird zumeist auf das Frühwerk (*Structure du comportement*), einige Artikel und ein fragmentarisches Spätwerk reduziert. Eine solche Lesart mag durch die (lange Zeit eingeschränkte) Verfügbarkeit von Merleau-Pontys Werk begründet sein, sie übersieht jedoch die wesentliche Entwicklung seines Werkes ab dem Abschluss seiner Habilitation (Saint Aubert 2013: 15). Saint Aubert unterscheidet drei Werkphasen Merleau-Pontys: die Phase seiner Qualifikationsarbeiten (1938–1945), eine lange Übergangsphase (1945–1953) und das Spätwerk (1953–1961) (Saint Aubert 2008: 14–15). Vor allem die ›lange Übergangsphase‹, die häufig übersehen wurde und wird, wird im Folgenden Berücksichtigung finden.

Die Natur und Qualität der Texte Merleau-Pontys, auf denen diese Arbeit in großen Teilen beruht, ist äußerst heterogen. Nur wenige der Texte wurden von Merleau-Ponty selbst publiziert (SC, PP, *Humanisme et terreur*, *Les aventures de la dialectique*, der Sammelband *Signes* sowie weitere Aufsätze und Artikel), viele jener Texte, auf denen diese Arbeit sehr wesentlich beruht, wurden jedoch erst posthum herausgegeben. Großer Bekanntheit in der Fachgemeinschaft erfreuen sich vor allem jene Texte, die relativ bald nach Merleau-Pontys Ableben publiziert wurden und Ausschnitte aus seinen – zum Zeitpunkt seines plötzlichen Todes laufenden – Buchprojekten darstellen. Dies trifft allen voran auf *Le visible et l'invisible* (bzw. *Origine de la Vérité* oder *Être et monde*[25]) zu, aber auch auf *La prose du monde*. Bei diesen Texten handelt es sich um Schriften, die Merleau-Ponty grundsätzlich zum Zwecke einer Publikation verfasste; an dem Projekt *Le visible et l'invisible* arbeitete er in der Zeit vor seinem Tode aktiv, *La prose du monde* stammt aus den frühen 1950ern und ist ein Projekt, dass er in den Jahren darauf nicht weiterverfolgte, wenn er auch selbst wieder auf dieses Manuskript zurückgriff. Teile des Projekts fanden Eingang in andere Publikationen (vor allem in *Le langage indirect et les voix du silence*). Es ist jedoch unklar, inwiefern jene Zeilen, die wir heute lesen können, für ein Publikum gedacht waren – hätte Merleau-Ponty diesen oder jenen Absatz doch noch streichen oder ergänzen wollen? Ihn überarbeiten wollen? Hatte er eine neue Version eines Kapitels im Kopf? Diese Fra-

25 Ursprünglich hatte Merleau-Ponty vorgesehen das später als *Le visible et l'invisible* publizierte Manuskript unter den Titel *Origin de la Vérité* zu stellen (siehe Anmerkung des Herausgebenden in VI 219). Neben *Le visible et l'invisible* fungierte dann auch *Être et monde* als möglicher Titel für dieses unvollendete Werk (Saint Aubert 2013: 225).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen treffen sowohl auf die verfassten Absätze und Kapitel als auch auf die publizierten Arbeitsnotizen zu.

Als eine sehr reichhaltige Ressource erweisen sich seit 1992 (dem Jahr, in dem große Teile von Merleau-Pontys Nachlass an die *Bibliothèque national de France* übergeben wurden) auch – oder gerade – die Vorbereitungen seiner Kurse. Selbst wenn es sich dabei, ebenfalls wie bei den Arbeitsnotizen, um Notizen für Merleau-Ponty selbst handelt, wurden diese Notizen so verfasst, dass diese Gedanken einem Publikum zugänglich gemacht werden können und dies auch wurden. Der Status der Redaktion dieser Gedanken ist also zumeist wesentlich eindeutiger als jener der Notizen zu den Buchprojekten. Zu bedenken gilt es auch, dass Merleau-Ponty ab 1952 am *Collège de France* arbeitete und lehrte. Da es sich bei dieser Einrichtung um keine gewöhnliche Volluniversität handelt und Merleau-Ponty daher auch keine ›gewöhnlichen‹ Studierenden hatte, unterlag er im Planen und Abhalten seiner Lehrveranstaltungen also nicht den gewöhnlichen universitären Zwängen (Abstimmung von Inhalten mit anderen Lehrenden, Abstimmung von Inhalten auf ein Studienprogramm, Anpassen von Ausdruck und Inhalt an den Wissensstand von Studierenden etc.). Merleau-Ponty diskutierte in diesen Lehrveranstaltungen jene Fragen, die ihn in seiner Forschungsarbeit beschäftigten, und er reagierte auf wesentliche Debatten seiner Zeit.

Die Qualität der Manuskripte sowie jene der daraus hervorgegangenen Publikationen variiert stark, wie die folgenden drei (im Weiteren wesentlichen) Kursmaterialien zeigen. In den Vorbereitungen zu seinem ersten Kurs, den Merleau-Ponty am *Collège de France* abhielt und der unter dem Titel *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953) stand, kehrte Merleau-Ponty nach einigen Jahren an der *Sorbonne*, in denen aufgrund der Denomination seiner Professuren anderen Fragen im Vordergrund standen, zu seinen Überlegungen in seiner Habilitation, dem darauf aufbauenden Vortrag bei der *Société française de philosophie* und die Kritik daran zurück. Die Notizen zu diesem Kurs sind präzise verfasst, die Herausgabe dieser Notizen hält sich eng an die Struktur des Manuskripts (sowohl was die Struktur des Textes als auch was Hervorhebungen, Formen des Ausdrucks etc. betrifft). Demgegenüber waren Herausgeber und die beiden Personen, die die Manuskripte von *L'institution et la passivité* (1954–1955) für die Publikation verschriftlicht haben, bemüht, einen für Lesende zugänglichen Text zu schaffen. Die Struktur des Manuskripts (bspw. Aufzählungen, Einrückungen etc.) wurde dabei oftmals übergangen, die oft unfertigen Sätze und stichwortartigen Überlegungen Merleau-Pontys wurden durch Ergänzungen in eckigen Klammern zu ganzen Sätzen vervollständigt. Diese Ergänzungen deuten jedoch von einer bestimmten Interpretation von Merleau-Pontys Überlegungen, die keinesfalls immer die einzig mögliche oder naheliegendste zu sein scheint. Sehr unterschiedlicher Natur und Qualität ist

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die herausgegebene Fassung von *La nature* (1956–1957, 1957–1958, 1959–1960). Der erste Teil von Merleau-Pontys dreiteiligem Kurs zur Natur, *Le concept de nature,* wurde Interessierten erstmals durch eine anonyme (auf der Schreibmaschine getippte) Vorlesungsmitschrift, die in der Bibliothek der *Ecole normale supérieure* (Saint-Cloud) gefunden wurde, zugänglich. Die originale Mitschrift verschwand im Zuge des Umzugs der Bibliothek, die Herausgabe beruht im Wesentlichen auf einer (schlecht lesbaren) Kopie dieser Mitschrift, ergänzt durch einige (im Text nicht gekennzeichnete) Passagen aus Merleau-Pontys Manuskript zum Kurs. Vergleicht man die Herausgabe (1995) mit dem Vorlesungsmanuskript Merleau-Pontys, so wird deutlich, dass seine eigenen Überlegungen sehr viel reichhaltiger waren, als die Herausgabe vermuten lässt. Demgegenüber wurde das Manuskript von *Le concept de nature. Nature et logos: le corps humain*, dem dritten Teil der Vorlesungen, in der Herausgabe vollständig abgebildet (Ergänzungen Merleau-Pontys wurden in Fußnoten eingefügt), Ausstreichungen und Unterstreichungen blieben unberücksichtigt. Teile des Manuskripts sind ohne nennenswerte Ausstreichungen durchgehend geschrieben, andere Teile wurden von Merleau-Ponty stark redigiert und mit Stiften unterschiedlicher Farben ergänzt, ausgestrichen, unterstrichen etc. Eine Schwierigkeit dieses Manuskripts ist es jedoch, dass Merleau-Ponty einige Teile mehrfach verfasste, ohne dass deutlich wird, welche dieser Versionen letztlich die präferierte war oder ob diese sich ergänzend gemeinsam präsentiert wurden. Alle Versionen wurden in der Herausgabe berücksichtigt.

Viele von Merleau-Pontys Werken wurden in der Zwischenzeit in das Deutsche (und in viele andere Sprachen) übersetzt. So wie es im Französischen keine Merleau-Ponty Gesamtausgabe (sondern lediglich ein zusammengefasstes Taschenbuch einiger Werke, *Oeuvres*, Gallimard 2010) gibt, sondern seine Werke bei unterschiedlichen Verlagen erschienen sind, wurden auch die Übersetzungen im Deutschen bei unterschiedlichen Verlagen publiziert. In vielerlei Hinsicht fehlt es diesen Übersetzungen an Stringenz. Die frühen und daher bekanntesten Übersetzungen sind in zweierlei Hinsicht veraltet: Erstens entsprechen sie in ihrem sprachlichen Ausdruck dem Sprachgebrauch der 1960er und 1970er, und zweitens beruhen sie auf einer eingeschränkten Einordnung der Werke in Merleau-Pontys Gesamtwerk (das zum Zeitpunkt der Übersetzungen noch unzugänglich war). Vor dem Hintergrund dieser Problematik werden im Folgenden immer wieder Fragen der Übersetzung und des Begriffsverständnisses aufgeworfen. Da sich diese Arbeit zum Ziel gesetzt hat, mit dem Potenzial von Merleau-Pontys Philosophie in einem möglichst unmittelbaren Sinne zu arbeiten und auch mit seinem Sprachspiel produktiv weiter zu spielen, wird i.d.R. mit Zitaten und Begriffen im französischen Original gearbeitet; Übersetzungen finden sich in Fußnoten bzw. in Klammern im Text.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.5 Ausblick: Aufbau des Buches

Es gäbe viele Arten und Weisen, um sich Merleau-Pontys Philosophie zu nähern. Während es sich in manchen Fällen empfehlen mag, eine werkchronologische Darstellung zu wählen, wurde im Folgenden ein anderer Zugang gewählt: eine konzeptuelle Arbeit – beginnend mit den beiden *sensibles*, hin zur Kulturwelt und dem Ausdruck. Werkgeschichtliche Entwicklungen werden auf allen Ebenen mitberücksichtigt und innerhalb der einzelnen Konzepte mit nachgezeichnet. Erschwert wird dieses Projekt durch die enge Verschränkung dieser einzelnen Momente von Merleau-Pontys Philosophie, so dass Verweise, Vor- und Rückgriffe häufig sind. Zugleich ist eben diese Verschränkung einer der faszinierenden Aspekte von Merleau-Pontys Philosophie, der durch die gewählte Darstellungsform keineswegs untergraben werden soll.

Die folgende Annäherung an die Distanz beginnt mit den *sensibles*, also mit Merleau-Pontys Beschreibung der Relation von *corps* und *monde sensible* (Kapitel 2). Dahinter steht das Argument, dass es eines bestimmten Verständnisses des Körpes und seiner Einbettung in die Welt und Sozialität bedarf, um verstehen zu können, warum Distanz problematisch ist und gegebenenfalls als problematisch erlebt wird sowie wie mit dieser Problematik umgegangen werden kann. Am Beginn steht eine Beschreibung des *monde sensible* (Kapitel 2.1), gefolgt von jener des *corps* (Kapitel 2.2) sowie ihrer unmittelbaren Beziehung (Kapitel 2.3) in Wahrnehmung (Kapitel 2.3.1), Ausdruck (Kapitel 2.3.2) und der situativen Verortung von Körpern in der Welt (Kapitel 2.3.3). Über die Figuren der Koexistenz und der Interkorporalität beginnt eine Annäherung an das Soziale (Kapitel 2.4). Merleau-Ponty präzisierte und radikalisierte seine Beschreibung der Beziehung der *sensibles* in seinem Spätwerk (siehe Kapitel 2.5). Die Beschreibung der *sensibles* endet vorläufig mit der Ambiguität, über die auch die Affizierbarkeit sowie Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität eingeführt werden (Kapitel 2.6).

Der *monde sensible* ist nur eine Schicht der Welt, die zweite ist der *monde culturel*, der ebenso in einer Beziehung zum Körper steht (Kapitel 3). Der Abschnitt zum *monde culturel* beginnt mit der Frage nach der Relation der beiden Schichten von Welt und jener von Natur und Kultur (Kapitel 3.1). Die bereits begonnene Annäherung an Sozialität wird nun präzisiert, indem die anderen in ihrem Sein, ihrer Bedeutung und Rolle in Wahrnehmung und Ausdruck eingeführt werden (Kapitel 3.2). Auch der Ausdruck wird hier weiter ergänzt: der allgemeine verhaltende und bewegende Bezug zur Welt wird durch die Sprache und das Schweigen (Kapitel 3.3), sowie den gemeinsamen Dialog (Kapitel 3.4) erweitert. Auch die Affizierbarkeit wird nun weitergedacht, indem Emotionen und Institutionen eingeführt werden (Kapitel 3.5). Der Abschnitt zum *monde culturel* endet ebenfalls mit einer Weiterführung bereits begonnener

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überlegungen: mit der Situation und Situierung (Kapitel 3.6). Wie der *monde sensible* und der *monde culturel*, so ergänzen sich auch die beiden Kapitel zwei und drei wechselseitig. Auch wenn diese beiden Teile der Arbeit vor allem rekonstruktiv sind, beruhen sie auf einer spezifischen Lesart von Merleau-Pontys Philosophie (die zwar in großen Teilen anderen Lesarten nicht radikal widerspricht, die aber durchaus neue Ansätze zeigt). Mit diesen rekonstruktiven Elementen verbunden ist, bereits in den Kapiteln zwei und drei, eine Erweiterung (Ergänzung, Verlängerung, Zuspitzung) von Merleau-Pontys Philosophie auf die behandelte Fragestellung hin. Eingeflochten in dieses in den Kapiteln zwei und drei aufgespannte Theoriegerüst sind deskriptive Auseinandersetzungen mit dem Phänomen menschlicher Begegnungen auf Distanz. Mit dem Kapitel zur Situation im *monde culturel* (Kapitel 3.6) beginnt das explizitere Zusammenziehen der bis dahin ausgerollten argumentativen Fäden. Das Kapitel vier fasst die Theorie menschlicher Begegnungen (auf Distanz und Nähe), die in den vorangegangenen Kapiteln aus einer Befragung des Phänomens und der Philosophie Merleau-Pontys entstanden ist, zusammen. Dazu wendet sich dieses Kapitel vor allem erneut vertiefend der Wahrnehmung zu. Das Fazit (Kapitel 5) geht noch einmal auf die dreiteilige Fragestellung ein. Phänomenbeschreibend befasst es sich noch einmal mit einer Begegnung in unmittelbarer Nähe, einer fernen Begegnung durch Briefe und mit Videokonferenzen. Auch die Lesart von Merleau-Pontys Philosophie, die bis dahin entwickelt wurde, wird noch einmal aufgegriffen, indem die unterschiedlichen vorgenommenen Erweiterungen zusammengefasst werden. Nicht zuletzt wird die Bedeutung dieser Arbeit für die Soziologie thematisiert.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 *Le(s) sensible(s): Le corps et le monde*

Der Weg hin zu einer merleau-pontyschen Theorie der Begegnung (auf Distanz und Nähe) beginnt mit den beiden *sensibles – le corps sensible* und *le monde sensible*. Dieser Ausgangspunkt entspricht dem Aufbau einiger Werke Merleau-Pontys, allen voran von *Phénoménologie de la perception* und seiner Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression*, wo er jeweils von der natürlichen Welt ausgeht und darauf aufbauend das dialektische Gegenstück, die Kulturwelt (siehe Kapitel 3), beschreibt.

Merleau-Pontys Verständnis von *sensible* ist vielschichtig. Auch wenn der Begriff das mitumfasst, was für gewöhnlich als sinnliche Welt bezeichnet wird, gibt Merleau-Ponty dem Begriff eine Wendung und er erweitert die Bedeutung, so dass bezweifelt werden kann, ob die deutsche Begrifflichkeit der sinnlichen Welt diese Bedeutung hinreichend abzubilden vermag. Eine erste Annäherung an den Begriff ist daher sprachlicher Natur, bevor in den folgenden Unterkapiteln auf die verschiedenen Seiten des *sensible* eingegangen wird. Der Begriff *sensible* ist aufgrund seiner Bedeutungsvielfalt innerhalb der französischen Sprache und der nicht vollständigen Übereinstimmung mit deutschen Begrifflichkeiten sprachlich komplex. Zweisprachige Wörterbücher schlagen etwa die Begriffe empfindsam, spürbar, problematisch (heikle Frage), empfindlich, empfänglich oder – im Sinne von »perceptible« – »sensible à qqch – für etw. wahrnehmbar« (Larousse Online 2021a) für eine Übersetzung in die deutsche Sprache vor. *Sensible* kann also eine Eigenschaft des Wahrgenommenen (es ist spürbar) und des Wahrnehmenden (sie:er ist empfänglich) sein. In Verbindung des Begriffs *sensible* mit der Welt – also *le monde sensible* – scheint die Bedeutung, einem französischen Wörterbuch entsprechend, zunächst relativ eindeutig: »Qui est, qui peut être perçu par les sens: Le monde sensible.« (Larousse Online 2021c)[1] Im entsprechenden zweisprachigen Wörterbuch Französisch-Englisch (nicht jedoch im Wörterbuch Französisch-Deutsch) findet sich explizit der Ausdruck »le monde sensible« mit der Übersetzung beziehungsweise Erklärung: »the world as perceived by the senses« (Larousse Online 2021b). Eine solche Lesart von *sensible* entspricht der klassischen Vorstellung einer wahrnehmbaren Welt (*monde perçu*, *monde perceptible*, *monde sensible*), die im Sinne von Empfindungen (*sensation*) von Wahrnehmenden erfasst werden kann. Die Relation des Erfassens der Welt ist eine einseitige. Das *sensible* wird durch die Sinne erfasst, Affekte und Emotionen können sekundäre Effekte dieses Erfassens sein, sie sind

1 »Das ist, das mit den Sinnen wahrgenommen werden kann: die sensible Welt/die Welt des Sinnlichen.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedoch nicht gleich ursprünglich. Merleau-Pontys Verständnis des *sensible* ist ein grundlegend anderes, wie sich – den näheren Ausführungen vorgreifend – zunächst mithilfe eines Zitats von Paul Valéry (einer jener Autor:innen, der Merleau-Pontys Denken nachhaltig prägte) zeigen lässt:

> L'art moderne tend à exploiter presque exclusivement la sensibilité sensorielle, aux dépens de la sensibilité générale ou affective, et de nos facultés de construction, d'addition des durées et de transformation par l'esprit. […] Ce que j'appelle ›Le Grant Art‹, c'est simplement l'art qui exige que toutes les facultés d'un homme s'y emploient, et dont les œuvres sont telles que toutes les facultés d'un autre soient invoquées et se doivent intéresser à les comprendre … (Valéry [1938] 1965/2019: 187–89; Hervorhebung i.O.).[2,3,4]

Valéry kritisiert in jenem kurzen Text, dem dieses Zitat entstammt, die Einseitigkeit und das Streben nach ›mehr‹ (im Sinne von neuer, größer, schneller, intensiver) der damals modernen Kunst. Sein Verständnis des *sensible* geht nun in mehrerlei Hinsicht über das vorhin Genannte hinaus: (1) beschreibt er nicht den *monde sensible*, sondern eine *sensibilité*, die nicht nur (durch die Sinne) *erfasst* wird, sondern durch diese oder durch das Zusammenspiel mit diesen *bearbeitet* wird; (2) ist die *sensiblité sensorielle* (also Sinnlichkeit der fünf Sinne) nur eine verkürzte Form dieser *sensiblité*, die den Menschen als Ganzen mit all seinen Fähigkeiten und Vermögen (*facultés*) betrifft; (3) ist *Sensibilité* auch nicht als *sensiblerie*, als Gefühlsduselei, als reines oder überspitztes Momentum

2 Das Kapitel, aus dem das Zitat stammt, ist eines, das Merleau-Ponty selbst in seiner Ausgabe von *Degas Danse Dessin* als wesentlich kennzeichnete (also auf der Innenseite des Umschlags als eine der wesentlichen Seitenzahlen nennt). Die hier zitierte Stelle markierte er nicht separat, er strich jedoch einige Stellen, die kurz darauf folgten, an. Es ist also davon auszugehen, dass Merleau-Ponty selbst die hier zitierte Stelle kannte. Merleau-Pontys Exemplar von *Degas Danse Dessin* ist Teil des Fonds Merleau-Ponty, der der Bibliothek (Ulm/Lettres) der *Ecole normale supérieure* (Paris) übergeben wurde.

3 »Die moderne Kunst sucht fast ausschließlich die sinnhafte Seite unseres Empfindungsvermögens auszuwerten auf Kosten der allgemeinen oder gemüthaften Sensibilität, auf Kosten auch unserer konstruktiven Kräfte, sowie unserer Befähigung, Zeitintervalle zu addieren und mit Hilfe des Geistes Umformungen zu vollziehen. […] Das, was ich die ›Große Kunst‹ nenne, ist, mit einem Wort, die Kunst, die gebieterisch *alle* Fähigkeiten eines Menschen für sich beansprucht und deren Werke so sind, daß *alle* Fähigkeiten eines anderen sich von ihnen angesprochen fühlen und aufgeboten werden müssen, um sie zu begreifen…« (Valéry [1938] 1940: 136–38).

4 In Zitaten werden nur jene Stellen durch ›[sic.]‹ gekennzeichnet, bei denen es sich um offensichtlich falsche Schreibweisen (auch im jeweiligen historischen Kontext) handelt. Begriffe in älteren Schreibweisen (bspw. ›Bewußtsein‹ oder ›daß‹) werden wiedergegeben und nicht gekennzeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Affektivität oder als eine affektive Überempfindlichkeit zu verstehen (siehe auch S(LIVS) 85). Alle drei Punkte sind im Sinne Merleau-Pontys. Merleau-Ponty verwendet den Begriff *sensible* jedoch (so zumindest meine Lesart) in einem noch weiteren Sinne.

Merleau-Ponty verwendete den Begriff des *monde sensible* bereits in *Phénoménologie de la perception* (PP 212, 217, 224, 230, 239, Inhaltsverzeichnis). In der deutschen Übersetzung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* greift Rudolf Boehm auf den Begriff »sinnliche Welt« (PdW 242, Inhaltsverzeichnis 3. Teil, Kap. III, § 29) zurück. Auch der Titel von Merleau-Pontys Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* wurde bis dato als *Die Welt der Sinnlichkeit und die Welt des Ausdrucks* übersetzt (siehe VL1). Diese Übersetzungen scheinen insofern zutreffend, als Merleau-Ponty die Welt (auch) als »durch die Sinnesorgane wahrnehmbar« versteht. Vor allem in sozialen Kontexten verleitet diese Übersetzung aber dazu, den Begriff ›sinnlich‹ in seiner zweiten Bedeutung – »den Sinnengenuss, besonders den geschlechtlichen Genuss, betreffend« (DWDS Wörterbuch 2021) – zu lesen und/oder vorschnell ein affektives Moment zu unterstellen.[5] Die Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit dem Affektiven hat im Kontext von Merleau-Pontys Philosophie (wie später noch gezeigt wird) in einem gewissen Ausmaß durchaus seine Richtigkeit. Dennoch kann diese Verbindung nicht schlicht vorausgesetzt werden, sondern sie bedarf einer Thematisierung und weiteren Theoretisierung. Zudem ist dieses affektive Moment auch, aber nicht gänzlich, im Sinne Merleau-Pontys – wie sich noch zeigen wird – weniger als Genuss, sondern stärker als *desir* zu lesen. Der Begriff der sinnlichen Welt birgt also die Gefahr, dass dieser je nach theoretischem Bezugspunkt der Lesenden unterschiedlich aufgefasst wird: in der philosophischen Tradition als durch die fünf Sinne wahrnehmbare Qualitäten, in der neueren Soziologie als (zumindest auch) affektives Moment.

Andere mögliche Übersetzungen, beispielsweise eine Übersetzung von *monde sensible* als ›wahrnehmbare Welt‹[6], sind zum einen theoretisch ir-

5 Ein Beispiel für diese voreilige Verbindung von sinnlicher Wahrnehmung und Affektivität kann man im Sammelband *Die Sinnlichkeit des Sozialen* von Sophia Prinz und Hanna Katharina Göbel sehen. Ihre Einleitung beginnen sie mit der Diagnose, dass der sinnlichen Wahrnehmung in der Soziologie (trotz ihrer Bedeutsamkeit, bspw. für das Praktizieren) bis dato kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde, und meinen weiter, dass die Soziologie das »sinnlich-affektive Erleben« nicht als ihren Gegenstandsbereich ansah (Prinz/Göbel 2015: 9). Diese Diagnose soll hier keinesfalls in Frage gestellt werden. Im Folgenden soll die Sinnlichkeit jedoch nicht vorschnell mit der Affektivität gleich- oder in Verbindung gesetzt werden.

6 Diese Übersetzung wurde in *Phänomenologie der Wahrnehmung* (angemessener Weise) für *le monde perçu* verwendet (siehe PdW, Zweiter Teil /PP 2ème partie), siehe auch nächster Abschnitt.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reführend (siehe dazu den folgenden Abschnitt), zum anderen nehmen sie dem Begriff seine *zweifache Doppelseitigkeit*: *Einerseits* ist nicht lediglich die Welt oder lediglich der Körper *sensible*, sondern beide sind gleichermaßen durch ihr *être sensible* charakterisiert (bspw. VI 309). Der Körper (*corps sensible*) ermöglicht den Zugang zum *sensible* (Welt inklusive andere Körper) und ist dabei zugleich selbst *sensible* (für sich und andere/anderes). *Andererseits* hat das *sensible* eine aktive und eine passive Seite, so dass es zur Wahrnehmung fähig, empfindsam, empfindungsfähig und für Wahrnehmung zugänglich oder empfindbar meint (ähnlich argumentiert Kastl 2021: 115)[7]. Auch wenn Merleau-Ponty versucht, mithilfe des Vokabulars des *sensibles* die Wahrnehmung zu verstehen (und *vice versa*), er also auch am *monde sensible* als *monde perçu* (als wahrnehmbarer Welt) sowie am wahrnehmbaren Körper (*corps visible, corps touché, corps touchable*) interessiert ist, ist das Herzstück seiner Philosophie die dialektische Beziehung der *sensibles* in ihrer Verschränktheit. Wahrnehmung ist keine einseitige Beziehung eines Aktiven mit einem Passiven, sondern ein Zusammenspiel von mehreren, immer schon aktiv-passiven Subjekt-Objekten. Der *monde sensible* verfolgt mich (*me hante*), verfolgt nicht nur mich, sondern auch die anderen Körper (S(Préf) 23). So ist die Wahrnehmung immer schon auch Ausdruck durch das Wahrgenommene (*perception est expression* (MSME)). Dem Wahrgenommenen (*sensible*) ist daher eine gewisse Ausdrucksfähigkeit wesentlich, denn ohne diese wäre Wahrnehmung (die auch am Ausdruck ansetzt) nicht möglich. Wahrnehmung kann folglich als ein (aktiv-passives) ›Lesen‹ des Wahrgenommenen verstanden werden.

Bereits innerhalb der Philosophie Merleau-Pontys, vor allem aber wenn man an einer Weiterentwicklung des Begriffs in einem Sinne, wie dem hier intendierten, interessiert ist, scheinen die potenziellen Fehlinterpretationen des Begriffs des ›Sinnlichen‹ sowie die Einseitigkeit des Begriffs des ›Wahrnehmbaren‹ zu gravierend, um an einem dieser Begriffe festzuhalten. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und unter Einbezug der Begriffswahl der englischsprachigen Übersetzung von *Le monde sensible et le monde de l'expression* (*The Sensible World and the World of Expression*) wird im Folgenden von der sensiblen Welt und dem sensiblen körperlichen Wesen beziehungsweise dem sensiblen Körper gesprochen.[8]

7 Jörg Michael Kastl übersetzt *sensible* nicht einheitlich, verwendet aber mitunter ebenfalls den Begriff der »sensiblen Welt« (bspw. Kastl 2021: 51), an anderen Stellen auch den Begriff »Welt des Sensiblen« (Kastl 2021: 192).

8 Es gilt zudem zu bedenken, dass der französische Begriff *le monde* alltagssprachlich bereits eine ›menschliche‹ Note hat. *Le monde* meint etwa auch die Ganzheit der Menschen, die auf der Erde leben, eine unbestimmte Zahl an Personen, eine große Zahl an Personen, Personen, mit denen man üblicherweise verkehrt (Larousse Online 2022a). Dies kommt auch in Begriffen wie *tout le*

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 *Le monde sensible*

Wenn im Folgenden die Welt(en) als *le monde sensible* (die sensible Welt) und *le monde de l'expression* (die Welt des Ausdrucks) bezeichnet wird (werden), dann hält sich diese Wortwahl an Merleau-Pontys eigene Begrifflichkeiten der frühen 1950er-Jahre.[9] Eine der Vorlesungen, die er 1953, in seinem ersten Jahr am *Collège de France* hielt, trug den Titel *Le monde sensible et le monde de l'expression* (MSME). Was Merleau-Ponty im Manuskript zu dieser Vorlesung als *monde sensible* bezeichnet, steht zugleich für *le monde naturel* (die Naturwelt) und *le monde muet* (die stumme Welt) (MSME 63). Den erstgenannten dieser Begriffe verwendete Merleau-Ponty bereits in *Phénoménologie de la perception*, bedeutsam wurde er dann erneut und vor allem in der zweiten Hälfte der 1950er-Jahre, als Merleau-Ponty über drei Jahre hinweg Vorlesungen zur Natur hielt (Natu1, Natu2, Natu3). Das Stumme war ebenfalls bereits in *Phénoménologie de la perception* angelegt (bspw. PP X, PdW 12), an eine zentrale Stelle seiner Überlegungen rückte es jedoch erst Anfang der 1950er (siehe *Le langage indirect et les voix du silence* (S(LIVS)), *La prose du monde* (PM) und *Le monde sensible et le monde de l'expression* (MSME)). In früheren Werken spricht Merleau-Ponty auch vom *monde perçu* (PP 2eme partie, PPCP 58), also der wahrgenommenen Welt. Wenn Merleau-Ponty von der sensiblen Welt spricht, so meint er damit jedoch grundsätzlich nicht das wahrnehmbare Gegenstück oder eine Ergänzung zu einer intelligiblen Welt.[10] Die so verstandene wahrgenommene Welt ist also mehr als nur eine sensorische, sinnliche Welt (sie ist »plus que sensoriel« (PbPassiv 214), mehr als sensorisch).

Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Beschreibung der Welt ist ihre Faktizität, also der Umstand, dass sie unabhängig davon, ob Menschen

monde oder *le/du monde* (alle), *beaucoup du monde* (viele Menschen) zu Ausdruck. Merleau-Ponty entwickelte seine Philosophie im Spiel mit der französischen Sprache und somit auch aus dem französischsprachigen Verständnis der auch-menschlichen Welt heraus. Auch diese grundlegende Beziehung von Mensch und Welt, der immer schon auch menschlichen Welt, soll durch die gemeinsame Bezeichnung als die *sensibles* zum Ausdruck gebracht werden.

9 Es sei vorweggenommen, dass Merleau-Ponty keine strikte Trennung mehrerer Welten einführt, dass er nicht streng zwischen Natur und Kultur, zwischen Dingen und Bedeutungen unterscheidet, sondern geradezu das Gegenteil leistet (siehe Kapitel 3.1).

10 Merleau-Pontys Verständnis des *monde sensible* beruht auf anderen Annahmen und zielt auf andere Momente der Wahrnehmung ab als klassische phänomenologische Konzeptionen, wie diese etwa im Rahmen das DFG-Projekts *A Sensible World: The Problem of Secondary Qualities in and around the School of Brentano* (siehe https://a-sensible-world.net/ [18.05.2022]) expliziert werden.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sie wahrnehmen, sie analysieren oder über sie urteilen, immer schon ›da‹ ist (PP I; siehe auch PdW 185). Die natürliche Welt ist also nicht von den Menschen allgemein, noch von dem bestimmten wahrnehmenden Menschen geschaffen (konstruiert oder konstituiert). Sie ist viel umfangreicher als jener Ausschnitt, den ein Mensch in einem Moment von ihr wahrnehmen kann, und sie ist eine Einheit, die über das hinausgeht, was Menschen durch eine geistige Verknüpfung von Momenten herstellen könnten. »Le monde a son unité sans que l'esprit soit parvenu à relier entre elles ses facettes et à les intégrer dans la conception d'un géométral.« (PP 378)[11] Sie vervielfacht sich nicht mit der Zahl der Wahrnehmenden, sondern ist eine ›intersubjektive Einheit‹ (Dupond 2008: 148). Ebenso bleibt die Welt im Zeitverlauf prinzipiell dieselbe, sie ist also nicht an sich zeitlich (PP 378). Trotzdem dass die Welt eine Einheit ist, ist sie nicht ›fertig‹ oder abgeschlossen, sondern offen (Dupond 2008: 149).

Merleau-Pontys Manuskript zu seiner Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* beginnt mit einer knappen Definition der sensiblen Welt: »Monde sensible = les choses« (MSME 45). Wenn Merleau-Ponty an dieser Stelle die Welt durch die Dinge (*les choses*, im Plural) charakterisiert, so möchte er damit zum Ausdruck bringen, dass die Welt nicht losgelöst von den Dingen ist (vgl. Dupond 2008: 146–47), er möchte dadurch jedoch nicht zum Ausdruck bringen, dass die Welt »une somme de choses« (PP 384), also eine »Summe der Dinge« (PdW 384) sei. Vielmehr ist die Welt eine Einheit – eine offene und unbestimmte Einheit (PP 351). Diese Einheit ist anderen Einheiten übergeordnet – die Welt ist »l'horizon de tous les horizons« (PP 381), der »Horizont aller Horizonte« (PdW 381), »le style de tous les styles« (PP 381), der »Stil aller Stile« (PdW 381) und als solche der Einheit des menschlichen Individuums (PdW 38) und des menschlichen Stils (PP 378) vergleichbar. Als übergeordnete Einheit ermöglicht die sensible Welt die Einheit der Erfahrungen eines Individuums (PP 381). Auch die Einheit der Welt ist keine Syntheseleistung des Wahrnehmenden, »la synthèse n'est pas à faire, toujours déjà faite« (MSME 46), die Synthese ist also immer bereits vollzogen. Dies macht bereits deutlich, dass die sensible Welt zumindest die aktuell wahrnehmbare Welt, m.a.W. den aktuell wahrnehmbaren Ausschnitt der Welt, übersteigt.

Merleau-Pontys Interesse gilt jedoch auch der internen Struktur dieser Einheit Welt. In *Phénoménologie de la perception* meint Merleau-Ponty, Gegenstände seien durch »relations extérieures et mécaniques« (PP 87; »äußerlich-mechanische Beziehungen« (PdW 97)) miteinander verbunden. Die Struktur der Welt und die Relation der Dinge zueinander blieben

11 »Die Welt hat ihre Einheit, ohne daß der Geist dazu gelangte, all ihre Facetten miteinander zu verknüpfen und in der Konzeption eines Geometrals zu vereinigen.« (PdW 378)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in *Phénoménologie de la perception* jedoch unterthematisiert. Spätestens in der ersten Hälfte der 1950er-Jahre (MSME) beginnt Merleau-Ponty die Welt als ein System zu verstehen. Er verwendet ab den frühen 1950er-Jahren das Konzept des *écart* (also ein Konzept des ›Abstands‹; S(LIVS) 49, MSME). Es ist wohl seine Vorlesung zu *Le monde sensible et le monde de l'expression*, in der Merleau-Ponty das Konzept des *écart* erstmals auf den *monde sensible* anwendet (Smyth 2020: xix).[12] Findet *écart* zunächst vor allem über Merleau-Pontys Rezeption von Ferdinand de Saussures Sprachtheorie Einzug in seine Philosophie (siehe dazu den Beginn von *Le langage indirect et les voix du silence*; (S(LIVS) 49)) und spricht er demnach von der Sprache als System von *écarts*, wendet er das Konzept kurz darauf auch auf ›Gegenstände‹ an. Er expliziert sein Verständnis von *écart* besonders deutlich am Beispiel eines Kreises:

> Le cercle = mode d'écart. Ce par rapport à quoi il y a écart (la tangente au point considéré) n'est pas posé, est sous-entendu comme fond. L'écart lui-même n'est donc pas posé, défini. Simplement tout point qui ne l'observait pas est senti comme aberrant par rapport à cet usage du mouvement. De même verticale et horizontale non saisies pour elles-mêmes mais dans écart des choses avec elles. Donc comme niveaux. (MSME 56; Hervorhebung i.O.)[13]

Diese Darstellung des Kreises als bestimmter Modus des Abstands nimmt in ersten Zügen bereits eine Diskussion vorweg, die später noch einmal aufgegriffen werden wird, die Frage der Erfassung von Sinn in der Wahrnehmung. Merleau-Ponty argumentiert an der hier zitierten Stelle gegen die Idee, dass das wahrgenommene Ding einem Wesen (*essence*) subsumiert wird (MSME 56). Für Merleau-Ponty sind nicht nur die einzelnen Dinge durch bestimmte innere (und äußere) Abstände charakterisiert, selbiges gilt auch für größere Systeme wie die Welt. Da die Welt ein System ist, ist sie Ding*e* (*les choses*) und nicht Ding (*la chose*); zugleich ist sie mehr als das:

> Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trance, tout ce qui y

12 Die vermehrte Verwendung des Begriffs *écart* verweist, wie Kastl richtig anmerkt, auf eine allgemeinere Veränderung des Vokabulars – von einer existentialistischen zu einer differenztheoretischen, diakritischen Begrifflichkeit (Kastl 2021: 173).

13 »Der Kreis = Modus der Divergenz. Das, in Beziehung zu dem es die Divergenz gibt (die Tangente am in Betracht gezogenen Punkt), wird nicht gesetzt, wird als Hintergrund impliziert. Die Abweichung selbst ist also nicht gesetzt, definiert. Es wird schlicht jeder Punkt, der nicht beobachtet wird, als in Bezug auf diese Verwendung von Bewegung abweichend empfunden. Ebenso werden Vertikale und Horizontale nicht für sich selbst erfasst, sondern als Divergenz zu den Dingen, die mit ihnen sind. Also als Ebenen.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence: ›Ce qui peut être saisi par expérience au sens originaire du mot, l'être qui peut être donné en présence originaire (*das urpräsentierbare Sein*) n'est pas tout l'être, et pas même tout l'être dont il y a expérience.‹ (S(PhiOmb) 217).[14]

Das Sensible, die sensible Welt, umfasst also nicht nur die Dinge selbst, sondern auch die Abstände oder Relationen zwischen diesen und Spuren auf ihnen, also das, was sie verändert hat. Die sensible Welt ist ein diakritisches oder relationales System. Da die Welt als ein solches System von Abständen und Anspielungen (*allusions*) zu verstehen ist, ist der Sinn nicht geschlossen (*clos*), sondern eben in Differenz, im Abstand zu allem anderen zu sehen (Insti 46; PbPassiv 214).

2.2 *Le corps sensible*

Das zweite *sensible* ist der Körper oder ›Leib‹. Während der Begriff *monde sensible* ein in der französischen Sprache (und Philosophie) gängiger Begriff ist, ist der Ausdruck *corps sensible* eher ungewöhnlich[15]. Merleau-Ponty

14 »Wahrnehmbar[/Sensibel; A.S.] sind nicht nur die Dinge, sondern auch alles, was sich an ihnen abzeichnet [auch zu verstehen als ›émerger‹, also ›hervorgehen aus‹; A.S.], selbst ihre Höhlungen, alles, was seine Spur zurückläßt, alles, was dort auftritt, selbst als Unterschied [oder Abstand; A.S.] und als eine bestimmte Abwesenheit: ›Nun ist aber zu beachten, daß das im ursprünglichen Sinne Erfahrbare, das urpräsentierbare Sein, nicht alles Sein ist, auch nicht alles erfahrbare Sein.‹« (Z(PhiScha) 251) Diese Stelle gibt auch einen Teil von Merleau-Pontys Zitat aus Husserls Ideen II (Husserl 1952: 163) wieder.

15 Diesen Gedanken verdanke ich Jocelyn Benoist. Benoist (2013) selbst geht der Wahrnehmung oder genauer dem Sinn der Wahrnehmung nach. Er entwickelt dabei zugleich eine Kritik an gegenwärtigen Wahrnehmungsphilosophien und an Merleau-Pontys Philosophie der Wahrnehmung. An letztere schließt er zwar zunächst produktiv an, kritisiert dann aber, dass für Merleau-Ponty die Welt eine Welt der Stille (*monde du silence*) sei (ebd. 177). Das *sensible* sei auf diese Weise zwar nicht durch die Abwesenheit von Bedeutungen charakterisiert, diese Bedeutungen seien aber nicht sprachlich, sondern stumm, sie seien nicht-positive Bedeutungen in dem Sinne, als sie urteilsfreie Bedeutungen sind (ebd. 178). Benoist beschreibt demgegenüber, dass das *sensible* jenes plastische Element der Wahrnehmung sei, in dem wir ›etwas machen‹ können, das uns in das Jenseits der Intentionalität mitreiße; es sein ein Feld des Echos und der Schwingungen. Benoist ruft also dazu auf, wieder zu lernen, den Lärm des *sensible* (*Le bruit du sensible*) zu verstehen (ebd. 189). Mit Lévinas beschreibt er den ›Lärm‹ als jene Dimension des *sensible*, die nicht mit dem Ausdruck in Verbindung steht und daher nicht Teil der Form/Gestalt, das nicht formalisiert ist (ebd. 194); gerade

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht keinesfalls mit derselben Häufigkeit vom *corps sensible* wie vom *monde sensible*, dennoch verwendet er diesen Ausdruck (bspw. in Natu3 340, Natu3 285, MEX 316, S(Préf) 22, hier spricht Merleau-Ponty von »mon être passif et sensible«, also »meinem passiven und sensiblen Sein« (Z(VW) 20)). Dem *corps sensible* kommen dabei zwei Bedeutungen zu: Einmal ist *sensible* nur eine von zwei Seiten der Relation mit der Welt (wenn Merleau-Ponty von *sentant-sensible* spricht (bspw. OE 21)), und es entspricht hier zumindest weitgehend ›sinnlich‹ im klassischen Sinne von wahrnehmbar, zugleich kann *sensible* beide Seiten dieser Relation mit der Welt abdecken (bspw. Natu3 285). Im Folgenden wird der Begriff in der zweiten, breiteren Lesart verwendet. Dass Merleau-Ponty neben dem *monde sensible* auch vom *corps sensible* spricht, zeigt, dass er die beiden *sensibles* nicht von ihrer Getrenntheit her betrachtet, sondern dass diese aus seiner Perspektive durch ihre Gemeinsamkeit und dialektische Wechselseitigkeit zu verstehen sind.

Eine umfassende gegenwärtige Bestimmung des Menschen als sensibles Wesen entwickelte beispielsweise Burkhard Liebsch (2008). Die Argumentationen von Liebsch und Merleau-Ponty laufen zumindest insofern in dieselbe Richtung, als beide menschliche Sensibilität in einem weiten Sinne definieren.[16] Sensibilität meint nicht schlicht »Reizbarkeit oder Empfindungsvermögen«, vielmehr eröffnen die menschliche Sensibilität oder das Nervensystem »Spielräume des Verhaltens« (ebd. 20). In den Blick genommen wird dabei der Mensch in seiner gesamten vielschichtigen Affizierbarkeit, nicht nur in seiner Wahrnehmungsfähigkeit oder -sensiblität in einem engen Sinne (ebd. 20). Liebsch stellt seine Argumentation jedoch insofern breiter auf, als er unterschiedlichste Denktraditionen

der Ton zeige sein Fremdsein (*étrangeté*) gegenüber der Intentionalität (ebd. 196–97). Das Wahrgenommene (*perçu*) sei intentional, das *sensible* hingegen reell (ebd. 222).

Auch wenn mein Begriff des *sensible* oder vielmehr der *sensibles* weiter reicht als jener von Benoist, stimme ich ihm in seiner Suche nach dem ›Lärm‹ des *sensible* zu. Weniger deutlich scheint, dass sich dieser ›Lärm‹ nicht auch in Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie finden lässt. Zwei Gründe sprechen für ein Vorhandensein dieses ›Lärms‹ bei Merleau-Ponty: (1) Merleau-Ponty spricht in verschiedenen Kombinationen von Stimmen und Schweigen. Schweigen ist bei ihm nicht in einem vollständig stummen (*muet*) Sinne zu verstehen (siehe unten, Kapitel 3.3.3); (2) stellt Merleau-Ponty dem *monde sensible* den *monde culturel* dialektisch gegenüber. Die beiden Welten sind – aufgrund ihrer dialektischen Beziehung oder ihrer Beschaffenheit als zwei Schichten von Welt – nicht streng voneinander getrennt und der *monde sensible* tritt nicht in seiner Reinheit auf. Auch in dieser Hinsicht ›spricht‹ der *monde sensible*.

16 Diese Übereinstimmung überrascht nicht, greift Liebsch doch – in einem durchaus positiven Sinn – auf Merleau-Pontys Philosophie zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– von Lévinas bis Rawls und von Kirkegaard bis Merleau-Ponty – zusammenbringt.[17] Auch seine Zielsetzung des Verstehens von »Spielräumen der […; A.S.] Sensibilität in ethisch-politischer Hinsicht auszuloten« (ebd. 38) weicht von der hier vorliegenden (und von jener Merleau-Pontys) ab. In dieser Hinsicht ist seine Argumentation enger als jene, die hier verfolgt wird.

Merleau-Pontys Philosophie steht an zentraler Stelle der soziologischen Debatten zu den Ausformulierungen und Konzeptualisierungen des Körpers und des Leibes (siehe bspw. Gugutzer 2015b; Gugutzer/Klein/Meuser 2017). Die dabei hervorgehobenen Potentiale und Grenzen seiner Philosophie für die Soziologie sowie die auf seine Philosophie aufbauenden Ansätze sind jedoch kritisch zu betrachten, beruhen sie doch oftmals auf sehr eingeschränkten Werkausschnitten und/oder Lesarten Merleau-Pontys.

2.2.1 Le corps und la chair: Körper, Leib, Fleisch?

Ebenso wie der Begriff *sensible* sind auch die Begriffe *le corps* und *la chair* selbst, genauso wie ihre Übersetzung, komplex. Die mit dieser Vielschichtigkeit einhergehenden Probleme zeigen sich besonders deutlich in der soziologischen Rezeption. Seit einiger Zeit scheinen der Körper beziehungsweise der Leib ihren Platz in soziologischen Betrachtungen gefunden zu haben. Zum einen zeigt sich dies an der Positionierung der *Körpersoziologie* als eigenständige Bindestrichsoziologie (siehe bspw. Gugutzer 2006; Gugutzer/Klein/Meuser 2017). Zum anderen werden Körper und Leib zusehends auch in anderen soziologischen Feldern, etwa der Handlungstheorie, Praxistheorie, Affekttheorien, der Emotionssoziologie oder der soziologischen Gewaltforschung, als zentral betrachtet. Die Soziologie des Körpers ist so einerseits eine spezifische Perspektive, die bestimmte eingeschränkte Phänomene in den Blick nimmt; andererseits stellt sie eine allgemeine soziologische Perspektive dar, die die Analyse unterschiedlichster Phänomene mit prägt. Einer der ersten deutschsprachigen Soziolog:innen, der die Unterthematisierung des Körpers vor allem in der *Handlungstheorie* aufzeigte, war Hans Joas. Er stellte die Frage, »welche biologischen Voraussetzungen beim Menschen vorliegen müssen, damit überhaupt Handeln möglich ist« und versuchte, »die Entwicklung der Selbstgegebenheit des Körpers für den Handelnden aufzuklären« (Joas [1992] 2012: 252). Darauf wird unten im

17 Auffällig sind seine wiederholten Bezüge auf Paul Valéry (bspw. Liebsch 2008: Kap. IX, 2). Dies ist insofern von Interesse, da sich auch Merleau-Ponty (u.a. im Kontext der Entwicklung seiner Idee von Sensibilität) vielmals auf Valéry bezieht (siehe Kapitel 2).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontext des Körperschemas (siehe Kapitel 2.2.2.2) noch einmal zurückzukommen sein.

Die deutschsprachige Literatur zu Merleau-Ponty rückt zumeist seinen Leibbegriff ins Zentrum, sodass von Merleau-Pontys Leibphänomenologie gesprochen wird (bspw. Gugutzer 2006: 22; Haller 2014: 170; Meyer 2021: 153).[18] So etwa greift Rudolf Boehm, der Übersetzer von Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* in das Deutsche, auf den Begriff des Leibes zurück und streicht dessen Bedeutung in Merleau-Pontys Philosophie hervor, etwa wenn er in der Einleitung seiner Übersetzung meint: In diesem Werk »findet eine Phänomenologie der Wahrnehmung ihre Grundlegung in der Phänomenologie des Leibes. Der Leib ist die Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens« (Boehm 1966: V). Auch wenn Boehm und anderen zuzustimmen ist, dass Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie nicht ohne den Körper oder Leib gedacht werden kann, ist die Darstellung von Merleau-Pontys Philosophie als Leibphänomenologie allgemein in dreierlei Hinsicht kritisch zu betrachten: (1) sollte seine Philosophie nicht auf eine des Leibes reduziert werden, (2) scheint es ebenso wenig angebracht, sie auf phänomenologisches Denken zu reduzieren, vereinigte Merleau-Ponty doch unterschiedlichste Zugänge und entwickelte sowohl Momente einer Phänomenologie, einer Anthropologie, einer Ontologie (die im Einklang mit seiner Anthropologie entstand (Saint Aubert 2013: 22)), einer politischen Philosophie und einiges mehr, (3) vor allem aber läuft man durch die Übersetzung von Merleau-Pontys Begrifflichkeiten durch den deutschen Begriff ›Leib‹ Gefahr, vorschnell andere Deutungen des Leibes (auch in seiner Differenz zum Körper oder als zweites Konzept neben jenem des Körpers) in Merleau-Pontys Philosophie hineinzulesen. An dieser Stelle soll das dritte der genannten Probleme diskutiert werden.

Der französische Begriff *le corps*, den Merleau-Ponty in all seinen Werkphasen gebraucht, kann in das Deutsche sowohl als ›Körper‹ als auch als ›Leib‹ übersetzt werden. Sieht man sich Merleau-Pontys eigene Begriffsunterscheidungen an, so wird deutlich, dass er im strengen Sinne keine Philosophie des Leibes, sondern eine *veränderte Form* einer *Körperphilosophie* entwickelt.[19] Dies zeigt etwa folgendes Zitat: »Ce n'est

18 Eine wesentliche Ausnahme stellt Jörg Michael Kastl dar, dessen Kritik an der Charakterisierung von Merleau-Pontys Philosophie als ›Leibphänomenologie‹ (Kastl 2021: 68) im Wesentlichen in dieselbe Richtung schlägt, wie die im Folgenden entwickelte. Auch Kastl spricht sich dagegen aus, *le corps* durch ›Leib‹ zu übersetzen (ebd. 27). Kastl verbindet damit jedoch, anders als dies im vorliegenden Werk der Fall ist, eine Kritik an einer Lesart des Körpers im Sinne eines »romantischen Körperkonzepts«, also einer Vereinseitigung des Körpers auf seine subjektive oder phänomenologische Seite (ebd. 25).

19 Dies gilt in jedem Fall für Merleau-Pontys frühes Werk (in *La structure du comportement* und *Phénoménologie de la perception* sowie in kürzeren

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jamais notre *corps objectif* que nous mouvons, mais notre *corps phénoménal*« (PP 123).[20] Merleau-Ponty grenzt an dieser Stelle den ›objektiven Körper‹ (*corps objectif*) vom ›phänomenalen Körper‹ (*corps phénoménal*) ab und zeigt dadurch auf, dass er den Körper nicht in einem objektiven Sinne versteht oder als Sache begreift. Er entwickelt dabei nicht zwei distinkte Perspektiven auf den Körper/Leib; eine Unterscheidung von Körper und Leib nimmt er nicht vor (siehe unten). Selin Gerlek schreibt pointiert: »Merleau-Ponty verwendet den Ausdruck ›Leiblichkeit‹ schlicht nicht.« (Gerlek 2020: 14)[21] In *La Structure*

Texten aus dieser Zeit verwendet Merleau-Ponty den Begriff *le corps*, bzw. den Begriff *le corps* in Kombination mit weiteren Begriffen, bspw. als *le corps animé*) und sein spätes Werk (in Texten wie *Le philosophe et son ombre*, *L'œil et l'esprit* oder der *Préface* von *Signes* verwendet Merleau-Ponty den Begriff *le corps* für sein Konzept des menschlichen Körpers, den Begriff *la chair* für das gemeinsame Element von Welt und Körper/Mensch). Eine gewisse Unsicherheit dahingehend, ob Merleau-Ponty eine solche Unterscheidung in seinem Spätwerk doch angedacht hatte, mag in *Le visible de l'invisible* aufkommen (v.a. VI 157). In den frühen 1950ern befindet sich das Konzept im Umbruch und Merleau-Ponty verwendet vereinzelt den Begriff *la chair* für den Leib, also für sein verändertes Körperverständnis. Ein besonders deutliches Beispiel findet sich etwa im Text zu seinem Vortrag *L'homme et l'adversité*: »Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX^{e} siècle, *le corps* c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX^{e} siècle a restauré et approfondi la notion de *la chair*, c'est-à-dire du corps animé.« (S(HoAdv) 287; Hervorhebung A.S.); »Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts war der Körper (*corps*) für viele Denker ein Stück Materie, ein Bündel von Mechanismen. Das zwanzigste Jahrhundert hat den Begriff des Leibes (*chair*), d.h. des lebendigen Körpers (*corps animé*), wiederhergestellt und vertieft.« (AuG(MWD) 75)) Hier stellt Merleau-Ponty dem Körper (*le corps*) den Leib (hier: *la chair*) gegenüber und setzt *la chair* mit dem *corps animé* gleich.

20 »Nie ist es unser objektiver Körper, den wir bewegen, sondern stets unser phänomenaler Leib« (PdW 131). Terminologisch korrekt wäre jedoch ebenso folgende Übersetzung: »Nie ist es unser objektiver Körper, den wir bewegen, sondern unser phänomenaler Körper« (eigene Übersetzung).

21 Gerlek rekonstruiert dennoch die Leib-Körper-Differenz in Merleau-Pontys Werk, streicht jedoch vor allem die Bedeutung, die dem Konzept der Korporalität darin zukommt, hervor (in ähnlicher Weise, wie einst Herman Coenen den Begriff der Leiblichkeit gegenüber dem Begriff des Leibes betonte (Coenen 1979: 245)). Vielen Befunden von Gerlek ist zuzustimmen, etwa jenem, dass es einen gewissen »blinden Fleck« (Gerlek 2020: 215) in der Fremderfahrung, aber auch in der Erfahrung des eigenen erfahrenden Körpers gibt (siehe bspw. SdV 256). Die Rekonstruktion einer Leib-Körper-Differenz ist jedoch keine unmittelbare Widergabe von Merleau-Pontys Überlegungen, sondern eine mögliche Rekonstruktion der in seiner Philosophie angelegten

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

du comportement etwa spricht Merleau-Ponty von einem *corps vivant* (übersetzt als ›lebendiger Leib‹, möglich wäre aber auch ›lebendiger Körper‹; *corps vivant* ist zudem eine der üblichen Übersetzungen von Husserls Begriff des Leibes in das Französische (Saint Aubert 2013: 354), weshalb *corps vivant* auch schlicht als Leib rückübersetzt werden könnte) oder dem *corps phénoménal* (übersetzt als ›phänomenaler Leib‹, möglich wäre auch ›phänomenaler Körper‹) (SC 169; SdV 179). Zudem verwendet er den Begriff *corps propre*[22] (übersetzbar als ›eigener Leib‹ oder ›eigener Körper‹) (bspw. in Proj 10), zumeist schreibt er jedoch schlicht von *le corps*. Worauf Merleau-Ponty abzielt ist also weniger eine Abgrenzung vom *Begriff* des Körpers, noch eine Zurückweisung dessen, dass Menschen körperliche Wesen sind und daher auch Materialität haben. Vielmehr geht es ihm um eine Ablehnung eines traditionell statischen Körperverständnisses und einer dualistisch-reduktionistischen Philosophie. In den Übersetzungen von Merleau-Pontys Werken wird zwar zumeist der Leibbegriff verwendet, stellenweise wird jedoch auch auf den Begriff des Körpers zurückgegriffen. Kastl spricht in diesem Zusammenhang von einer »gewissen Willkürlichkeit« der Begriffsverwendung in der deutschen Übersetzung (nicht nur von Merleau-Pontys Werk, sondern auch von jenem Pierre Bourdieus) (Kastl 2021: 68). Diese vermeintliche Willkür scheint jedoch, zumindest in Teilen, auf bewusste Entscheidungen zurückzugehen. Bernhard Waldenfels, der an Übersetzungen und Herausgaben von Merleau-Pontys Werk beteiligt war und wesentlich zur Bekanntmachung von Merleau-Pontys Philosophie im deutschsprachigen Raum beigetragen hat, meinte 1985:

> Konzepte. Problematisch erscheint sie vor allem aus zwei Gründen: Merleau-Pontys Begrifflichkeiten sind weniger eindeutig, als in dieser Rekonstruktion dargestellt (so etwa meint Merleau-Ponty, dass auch die Biologie nicht auf den objektiven Körper abziele (SdV 207; siehe Kapitel 2.2.2.1)) und da sie eine Zweiheit einführt, die selbst wiederum Fragen aufwirft (etwa jene nach der Relation der beiden ›Dinge‹, ›Phänomene‹ oder Perspektiven). Im Folgenden wird diese Zweiheit nicht übernommen, sondern der Begriff Körper für *le corps* in all seinen Facetten verwendet (siehe unten; Ende des Unterkapitels). Dadurch soll nicht unterstellt werden, dass es keine (systematischen) perspektivischen Unterschiede auf den Körper – zwischen mir und anderen, zwischen dem Vollzug und der Reflexion – geben würde. Diese werden jedoch als perspektivische Differenzen, nicht auf der Ebene der Begrifflichkeiten rekonstruiert. Auf dieser inhaltlichen Ebene trifft sich die vorliegende Arbeit also an unterschiedlichen Stellen mit der Argumentation von Gerlek, deren Arbeit – trotz der eben beschriebenen Differenz der Lesarten – absolute Würdigung verdient.

22 Diese Übersetzungen scheinen im gegebenen Kontext angemessen. In anderen Kontexten wäre *corps propre* als ›sauberer Körper‹, ›reiner Körper‹ oder gegebenenfalls ›gepflegter Körper‹ zu übersetzen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Der Leib, der eigene wie der fremde, ist uns zweifach gegeben, einmal in der Funktion der Vermittlung, zum zweiten als Ding unter Dingen. Im ersten Fall spricht Merleau-Ponty, wo Eindeutigkeit geboten ist, vom ›corps vivant, phénoménal, fonctionel‹ oder, mit G. Marcel, vom ›corps propre‹, im zweiten Fall vom ›corps objectiv‹ oder ›physical‹. Das entspricht im Ansatz, in der konkreten Analyse freilich nur zum Teil, der Sartreschen Unterscheidung von ›corps-sujet‹ und ›corps-objet‹. Wir machen uns den Vorzug der deutschen Sprache zunutze und sprechen, wie schon Husserl und nach ihm Scheler und Plessner, einerseits vom ›Leib‹, andererseits vom ›Körper‹ oder verdeutlichend vom ›fungierenden Leib‹ und vom ›Körperding‹. (Waldenfels 1985: 156; Hervorhebung i.O.)[23]

Waldenfels ist sich also durchaus bewusst, dass er durch die Verwendung der Begriffe Körper *und* Leib im Kontext von Merleau-Pontys Philosophie eine begriffliche Unterscheidung einführt, die so im französischsprachigen Original nicht vorliegt und in der französischen Sprache in ihrer gegenwärtigen Form nicht möglich ist. Dennoch fällt es Lesenden teils schwer, die Systematik der Begriffswahl in der Übersetzung nachzuvollziehen. Wesentlicher ist jedoch, dass Merleau-Ponty eine solche Unterscheidung selbst nicht vorgenommen hat (auch wenn es die Unterscheidung von Leib und Körper im Französischen nicht gibt, hätte er entweder die deutschen Begriffe oder durchgängig zwei verschiedene, zusammensetzte Begriffe, wie *corps objectif* und *corps propre*, verwenden können (siehe auch Gerlek 2020: 15)). Damit geht ein noch schwerwiegenderes Problem einher: Die Verwendung der Begriffe Körper und Leib in der deutschsprachigen Übersetzung und Rezeption von Merleau-Pontys Philosophie legt nahe, dass er selbst in einem positiven Sinne von zwei ›Dingen‹, ›Phänomenen‹ oder analytisch trennbaren Perspektiven (wie Waldenfels es beschreibt: »einmal in der Funktion der Vermittlung, zum zweiten als Ding unter Dingen« (Waldenfels 1985: 156; siehe Zitat oben)) spreche. Eine solche parallele Verwendung von zwei Begriffen (in einem positiven Sinne) lässt sich in Merleau-Pontys Philosophie jedoch keinesfalls (systematisch) finden. Wenn Merleau-Ponty vom *corps objectif* oder durch ähnliche Begrifflichkeiten vom ›Körper‹ im naturwissenschaftlich-physiologischen Sinn spricht, dann ausschließlich in einem negativen Sinne – als Zurückweisung anderer Konzeptionen. Keinesfalls führt Merleau-Ponty einen Körper-Leib-Dualismus ein, wie er in der gegenwärtigen deutschsprachigen Soziologie immer wieder diskutiert wird. Protagonist:innen dieses Diskurses sind allen voran Robert Gugutzer und Gesa Lindemann, die sich in diesen Unterscheidungen auf Hermann

23 Auch Hermann Schmitz, dessen Unterscheidung von Leib und Körper im folgenden Absatz besprochen wird, bezeichnet es als ein »ganz ungewöhnliche[s] Glück«, dass die deutsche Sprache über die beiden Begriffe ›Leib‹ *und* ›Körper‹ verfüge (Schmitz 2011: 5).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmitz und Helmuth Plessner berufen. Lindemann arbeitet Plessners Unterscheidung von ›Leibsein‹ und ›Körperhaben‹ aus, wobei ersteres für das »eigene leibliche Erleben« steht, letzteres für den Körper im Raum, den Körper im naturwissenschaftlichen Sinne (Lindemann 2017: 63). Für Plessner sind Menschen ›unaufhebbar‹ Körper und Leib; Leib und Körper beziehen sich zwar nicht auf materiell verschiedene Dinge, sie fallen jedoch nicht zusammen (Plessner 1928: 294–95). Im Hintergrund steht das – überaus löbliche – Ansinnen, die »quasimentalistische Borniertheit« der Soziologie aufzuheben und »Verkörperung grundlegend in die Konzeption von Sozialität« einzubeziehen (Lindemann 2005: 115). Gugutzer beschreibt, dass sich die Körpersoziologie unter anderem für den »Körper als Ort von *Leiberfahrungen*« (Gugutzer 2006: 16; Hervorhebung i.O.) interessiere. Zentraler Bezugspunkt dieser körpersoziologischen Forschungsrichtung sei Merleau-Pontys »Körper in der Selbstwahrnehmung« (nicht »sichtbarer Effekt gesellschaftlicher Strukturen«), also der ›lived body‹ oder ›Leib‹ (ebd. 16). Auch wenn Merleau-Pontys Philosophie von Gugutzer (zurecht?) als Ausgangspunkt dieser Forschungsbemühungen angesehen wird, arbeitet er selbst mit den Konzepten und Unterscheidungen von Schmitz (bspw. in Gugutzer 2015a). Schmitz Interesse gilt primär dem »eigenleiblichen Spüren« (Schmitz 1985: 71). Seine Unterscheidung von Leib und Körper ist insofern komplex, als er noch einmal zwei Bedeutungen des Körpers unterscheidet – den »sinnfälligen Körper« (der »an der Oberfläche sichtbar und tastbar ist«) und den »naturwissenschaftlichen Menschenkörper« (Schmitz 2011: 143). Keiner von beiden ist mit dem Leib ident; vielmehr kommt der Leib ohne »Besehen und Betasten des materiellen Körpers« aus (ebd. 2), und auch eine »Ausfahrt des Leibes aus dem Körper« wäre vor diesem Hintergrund nicht »erstaunlich« (ebd. 144). Bedeutsamkeit, Nutzen und Angemessenheit einer solchen Unterscheidung durch die genannten Protagonist:innen und in der Soziologie allgemein können hier nicht näher diskutiert werden.[24] Auch wenn manche Traditionen der Körpersoziologie oder der soziologischen Beschäftigung mit dem Körper produktiv an Merleau-Pontys Philosophie anschließen, gilt es festzuhalten: Wenn Merleau-Ponty also den *corps*, wie Waldenfels (bspw. Waldenfels 1985: 163–69) richtig beobachtet, als etwas Zweideutiges oder Ambigues einführt, dann ist die Pointe gerade, dass es sich bei dem *corps* um *ein* zweideutiges Gebilde handelt, nicht um *zwei* wie auf immer aufeinander bezogene oder miteinander verbundene Gebilde (siehe auch Kastl 2021: 70–71). Der grundsätzlich begrüßenswerte Versuch, die Stärken der deutschen Sprache in diesem Kontext zu nutzen, führt zu wenig wünschenswerten Unstimmigkeiten. Dies lässt sich anschaulich an einigen praktischen Beispielen, die

24 Für eine Kritik an der propagierten geschichtlichen Entwicklung der begrifflichen Unterscheidung von Leib und Körper siehe (Kastl 2021: 69–86).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lucy Osler (2021: 7) in diesem Kontext nennt, explizieren: Wenn eine Chirurgin eine Blindarmoperation durchführe oder ein Schneider den Hosenbund abmesse dann wende sie:er sich – so Osler – dem Körper (*objective body*) zu, nicht dem Leib. Doch ebenso ließe sich die Erfahrung dieser Personen wie folgt beschreiben: Die:der Chirurgin arbeitet an einem Körper, der wesentlich lebender Organismus und Körper mit Bewegungsfähigkeit ist. Während sie:er schneidet, steht sie:er in Austausch mit Kolleg:innen, die Lebenszeichen und künstlichen Schlaf überwachen; ihre:seine Arbeit ist auch darauf gerichtet, dass Schnitte und Nähe gut verwachsen können, keine bewegungseinschränkenden Narben hinterlassen etc. Die:der Schneider:in legt das Maßband um die Hüfte, versucht den Umfang, trotz der Bewegung des Bauches durch die Atmung zu messen, bedenkt beim Messen und Berechnen von Umfang und Länge des Kleidungsstücks gekonnt die üblichen Bewegungen der Person (gehen, sitzen, beugen etc.). Ihre:Seine Arbeit unterscheidet sich wesentlich von jener, die vielleicht an den Tag gelegt werden könnte, wenn man Kleidungen für Puppen oder einen Leichnam schneidert.

Die Komplexität der Begrifflichkeit erhöht sich weiter, wenn man den Begriff *la chair* mit einbezieht, der ab Anfang der 1950er Eingang in Merleau-Pontys Werk findet (zuerst verwendet er den Begriff in S(HoAdv)/AuG(MWD)/MEX; vgl. Saint Aubert 2013: 138)[25]. Dieser Begriff ersetzt *le corps* nicht, wie etwa *Le visible et l'invisible* zeigt (bspw. VI 180; SuU 180; SuU 157). *La chair* ist in der französischen Phänomenologie eine der üblichen Übersetzungen von Husserls Begriff des ›Leibes‹ (Dupond 2008: 17). Die Übersetzung von Leib in das Französische ist ebenso komplex wie die Übersetzung der Begriffe *corps* und *chair* in das Deutsche. Die beiden möglichen Übersetzungen von Leib – *corps propre* und *chair* – decken jeweils nur einen Teil der Bedeutung des Leibbegriffs ab, ersterer die Bedeutung des Leibes als *mein* Leib, letzterer die Bedeutung des Leibes als sensibel im Sinne von spürend-spürbar (Saint Aubert 2004: 148); ein geeigneter Kompromiss scheint eine Übersetzung als *corps-de-chair* (ebd. 149). Auch wenn Husserls Begriff des Leibes teils mit *la chair* übersetzt wird, führt Merleau-Ponty seinen Begriff von *la chair* ausdrücklich als einen neuen Begriff und nicht als eine Übersetzung von Husserls Leibbegriff ein (ebd. 147–48). In seiner Bearbeitung von Husserls Werk verwendet Merleau-Ponty den Begriff *la chair* nicht für dessen Leibbegriff (ebd. 148–58).

In der Übersetzung von Merleau-Pontys Werk in das Deutsche wird für *la chair* teils der Begriff des ›Leibes‹ gebraucht (bspw. Z(PhiScha)

25 Vereinzelt verwendet Merleau-Ponty den Begriff bereits in *Phénoménologie de la perception*, dort allerdings noch in anderen Bedeutungen (wenn er etwa von »une personne en chair et en os«, also einer »Person von Fleisch und Bein« (PP 394, PdW 393) spricht), wie auch Dupond (2008: 17) feststellt.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

244 – hier ›leibhaft‹ für ›dans sa chair‹ – diesen Begriff verwendet auch Merleau-Ponty selbst an dieser Stelle i.O. (S(PhiOmb) 211)), teils jener des ›Fleisches‹. In *Le visible et l'invisible*, dem oftmals als wesentliches Element von Merleau-Pontys Spätwerk beschriebenen fragmentarischen Werk, ist die Übersetzung als ›Fleisch‹ vorherrschend. Hervorzuheben ist, dass die Übersetzenden die Unklarheit der Übersetzung thematisieren: So etwa meint Bernhard Waldenfels in einer Fußnote in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, dass die Übersetzung durch ›Fleisch‹ geeignet sei, »um den elementaren, textuellen, prozesshaften Charakter dieses ›Milieus‹ zu wahren und eine anthropologisch verengte Auffassung fernzuhalten« (SuU 193). Waldenfels betont jedoch auch die »unüberhörbare« Nähe zu Husserls Leibbegriff (SuU 193).

La chair ist auch im Französischen kein simpler Begriff. *La chair* ist ein eigenwilliger Stoff – nicht fest wie Knochen, nicht flüssig wie Blut, nicht Oberfläche wie die Haut (Saint Aubert 2018: 102). Der Begriff hat biblischen Ursprung und meint ein *chair*, das die konkrete Manifestation einer Seele ist (die davon untrennbar ist) (ebd. 103–4). Daher könne man letztlich auch nicht davon sprechen, dass der Mensch *la chair* habe, sondern einzig davon, dass er *la chair* sei (ebd. 104).[26] Diese Charakterisierung trifft sich mit Merleau-Pontys Beschreibung, dass der Mensch sein Körper *sei*, nicht einen Körper *habe* (PP 175; PP 90; siehe Kapitel 2.2). *La chair* hat heute weiterhin eine theologische Bedeutung, eine ästhetische und moralische Bedeutung sowie eine empirische Bedeutung, die im Wesentlichen als Körper, Leib und Fleisch übersetzbar sind (Saint Aubert 2004: 149).

Merleau-Ponty selbst schien sich in seiner Verwendung des Begriffs *la chair* nicht immer sicher zu sein. Dies zeigt sich etwa an seinen systematischen Korrekturen des Begriffs *la chair* in *schéma corporel* in den unterschiedlichen Manuskriptversionen von *L'œil et l'esprit* (Saint Aubert 2013: 193). Manche Verwendungen des Begriffs *la chair* durch Merleau-Ponty legen nahe, diesen durch ›Fleisch‹ zu übersetzen. Dies ist einerseits dann der Fall, wenn er von »chair et os« (also Fleisch und Knochen oder Bein) spricht (wie etwa in PP 394; oder »animal de chair« (PbPassiv 254)). Dies scheint zudem eine Übersetzung, die es ermöglicht, Merleau-Pontys Gedankengang eines *chair du monde* in Einheit mit dem *chair* im körperlichen Sinne zu folgen (siehe Kapitel 2.5.1). Problematisch ist der Begriff des Fleisches zunächst, da dieser Merleau-Pontys Philosophie terminologisch befremdlicher erscheinen lässt, als sie dies sein würde, wenn man schlicht am Begriff des Leibes festhalten würde. Auch wenn sich die Übersetzung von ›Leib‹ für *le corps* und von ›Fleisch‹ für *la chair* eingebürgert hat, soll im Folgenden der Begriff des ›Körpers‹ für

26 Sowohl die Verwendung in katholisch-religiösen Kontexten als auch das Sein und nicht Haben von *la chair* deuten (einmal mehr) auf Ähnlichkeiten mit dem deutschen Begriff des Leibes hin.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

le corps verwendet werden; was *la chair* angeht, wird am französischen Originalbegriff festgehalten.[27] Damit ist das Argument verbunden, dass Merleau-Ponty mit *le corps* einen anderen oder konsequenteren Körperbegriff entwickelte, durch *la chair* eine weitgehend neue Begrifflichkeit. Durch die erste Wahl wird der problematische Dualismus von Körper und Leib vermieden und stärker an Merleau-Pontys eigener begrifflicher Entwicklung festgehalten, die zweite Wahl ist dadurch begründet, dass Merleau-Ponty mit *la chair* zwar auch den Leib meint, jedoch darüber hinausgeht. Würde man *la chair* konsequent durch ›Leib‹ übersetzen, würden teils schwer verständliche Formulierungen (wie ›der Leib der Welt‹ (*la chair du monde*)) entstehen.

Die Problematik des Körpers und/oder des Leibes in Merleau-Pontys Philosophie ist jedoch weit umfangreicher als das bislang beschriebene Problem der Übersetzung. Ein Grund für die teils unklare und vielfältige Begrifflichkeit Merleau-Pontys zum Thema scheint darin zu liegen, dass Merleau-Ponty die Begriffe des Körpers beziehungsweise des Leibes in Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Werken und Entwicklungen seiner Zeit formulierte. Die Bedeutung dieses historischen Kontextes für genau dieses Körperverständnis streicht Merleau-Ponty selbst mehrfach hervor. Dies beschränkt sich nicht nur auf wissenschaftliche Entwicklungen, wie jene in der Psychologie (S(HoAdv)), sondern bezieht sich etwa auch auf das Kino und die dazugehörigen technischen Entwicklungen (S(CNP)) und die Literatur (S(HoAdv)). Er spricht in diesem Kontext auch von einer »bestimmten Weltsicht«, die einer »Generation« gemeinsam sei (S(CNP)).

Die Entwicklung eines anderen Körperverständnisses ist, wie die folgenden Abschnitte zeigen werden, auf jeden Fall eines der zentralen Motive Merleau-Pontys. Die begrifflich-terminologische Problematik, die weit über Merleau-Pontys Philosophie hinausgeht (sondern etwa auch das Werk Pierre Bourdieus betrifft), zeigt sich auch in gegenwärtigen Suchen nach einem dritten Weg zwischen Körper und Geist, Materie und rein innerlichem Leib-Sein. Den inhaltlichen Fragen zum Körper ist eine weitere Einschränkung voranzustellen: Wenn im Folgenden vom Körper die Rede ist, dann ist damit der menschliche Körper beziehungsweise der Mensch als körperliches Wesen gemeint. Durch diese Beschränkung auf den Menschen soll keinesfalls argumentiert oder angedeutet werden, dass nur Menschen körperliche Wesen (im Sinne Merleau-Pontys) sind. In Merleau-Pontys Werken finden sich Anhaltspunkte für eine Philosophie aller körperlichen Wesen, dies ist jedoch nicht Thema

27 Auffällig ist, dass Kastl zwar die Übersetzung von *le corps* ausführlich und kritisch diskutiert, sich jedoch hinsichtlich *la chair* unkritisch dem üblichen Sprachgebrauch – also weitgehend der Übersetzung als ›Fleisch‹ – anschließt (bspw. Kastl 2021: 115).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der vorliegenden Bearbeitung seiner Philosophie hin zu einer Theorie menschlicher Begegnungen auf Distanz.

2.2.2 Le corps sensible

Was zeichnet also den Körper aus und wie unterscheidet sich dieser aus der Perspektive Merleau-Pontys vom ›objektiven Körper‹? Eines der wesentlichen Merkmale des Körpers ist es, dass er für den jeweiligen Menschen nicht einfach ein Objekt unter anderen ist. Ein Gegenstand sei ›vor‹ mir, sei etwas, das sich langsam weiter entfernen und das letztlich auch zur Gänze aus meinem Gesichtsfeld verschwinden kann (PP 106); das soll heißen, dass seine Abwesenheit immerzu (eine notwendige) Möglichkeit ist (PP 106, SdV 247). Den Körper zeichnet hingegen eine gewisse ›Ständigkeit‹ aus, die Merleau-Ponty als »une permanence de mon côté« (PP 106), also eine Ständigkeit »meinerseits« (PdW 115), beschreibt. Der Körper ist also immer ›da‹ bei mir, für mich und mit mir (PP 106). Dahingegen kann ich die Perspektive, die ich auf Objekte habe, in einem gewissen Ausmaß mitbestimmen (ich kann etwa um sie herumgehen). Dieser so verstandene Körper ist nicht lediglich im Besitz des jeweiligen Menschen; vielmehr *ist* der jeweilige Mensch sein Körper – »je suis mon corps« (PP 175; PP 90). Der Körper ist weder reines Objekt noch reines Subjekt, sondern ein »troisième genre d'être« (PP 402), eine »dritte Seinsweise« (PdW 401).

Wie die Welt, so ist auch der Körper sensibel. Der Körper ist allen anderen Objekten gegenüber ein ›objet *sensible*‹ (PP 273) oder ›chose sensible‹ (Natu3 374), also ein »*empfindlicher* Gegenstand« (PdW 276), eine ›sensible Sache‹. Er wird von uns als sensibler Körper erlebt (Alloa 2017: 36). Um die volle Bedeutung dieser ambiguen Begrifflichkeit zu erfassen, bedarf es einer etwas umfangreicheren Beschreibung von Merleau-Pontys Körperverständnis.

Wenn im Folgenden mit Merleau-Ponty der Körper als sensibel rekonstruiert wird, so meint diese Sensibilität zunächst eine unabdingbare Eigenschaft des Körpers. Es sei jedoch vorweggenommen, dass die genaue Ausgestaltung, Intensität, Latenz und Bedeutsamkeit von Momenten oder Formen der Sensibilität historisch und kulturell variabel sind.[28]

28 Ob die historische Veränderung im Sinne einer allgemeinen, richtungsoffenen Transformation (Liebsch 2008: 24) oder eines »Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsschwellen« (Elias 1978) (was Liebsch kritisiert) zu verstehen ist, ist eine empirische Frage.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.2.1 *Ein anti-dualistisches Körperverständnis*

Die Überwindung des Körper-Geist-Dualismus sieht Merleau-Ponty nicht nur als ein Ziel seiner eigenen Philosophie, sondern als eine allgemeinere Entwicklung seiner Zeit.[29] So meint er in einer Rede im Jahr 1951 über die damals nähere Vergangenheit: »Notre siècle a effacé la ligne de partage du ›corps‹ et de l'›esprit‹ et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part« (S(HoAdv) 287).[30] Für Merleau-Ponty selbst ist die Überwindung dieses Dualismus bereits in seiner Dissertation (*La structure du comportement*) ein zentrales Motiv, auf das er in den darauffolgenden zwei Jahrzehnten regelmäßig zurückkommt. Ein wesentliches Argument Merleau-Pontys ist es, dass es nur möglich sei, diesen Dualismus zu überkommen, wenn man sowohl den Körper als auch das Bewusstsein anders denke, als dies klassischerweise der Fall ist. Hinsichtlich des Körpers richten sich seine Abgrenzungsbemühungen vor allem gegen die Anatomie sowie die Physiologie und deren Idee eines ›objektiven‹ (PdW 402) oder ›realen‹ (SdV 219) Körpers, vor allem da sie den Körper isoliert betrachteten (SdV 219). Dieser ›objektive‹ Körper werde als »Ansammlung von Organen« (SdV 219) als *édifice de molécules* (»Molekulargebäude«) oder als *amas de cellules* (»Zellhaufen«) (PdW 402, PP 408) verstanden. Ein so verstandener Körper entspreche jedoch nicht dem Körper, so wie wir ihn erfahren (SdV 219), und er könne nicht von einem Bewusstsein »bewohnt« sein (PdW 402). Spricht Merleau-Ponty vom Körper, so wie er erfahren wird, so führt er damit keine Trennung zwischen einem ›von innen‹ und einem ›von außen‹ Erfahrbaren ein und ebenso keine Unterscheidung von Erfahrung/Erfahrbarem und Physischem; er führt also, wie oben (siehe Kapitel 2.2.1) bereits ausgeführt, keine Trennung von Körper und Leib ein. Merleau-Ponty argumentiert

29 An dieser Stelle weicht die hier vorliegende Argumentation wesentlich von jener Kastls ab, der ›festhält‹, »dass bei allen wohlfeilen Beteuerungen einer Überwindung des Cartesianischen Dualismus auch heute niemand ehrlicherweise für sich in Anspruch nehmen kann, wesentlich über den Diskussionsstand dieser beiden [gemeint sind Elisabeth von der Pfalz und René Descartes; A.S.] bemerkenswerten Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts hinaus gekommen zu sein.« (Kastl 2021: 91) Dies gälte auch für Merleau-Ponty, bei dem er eine »Teil-Rehabilitation des Cartesianismus« ausmacht (ebd. 105–7). Merleau-Ponty sei kein Dualist, bleibe aber »redlicherweise […; A.S.] bei den klassischen dichotomen/dualen Kategorien, wo sie phänomenologisch und generell mit wissenschaftlichen Mitteln nicht aufhebbar sind«. Kastl spricht von einer »Cartesianischen Differenz«, um dies und das Nicht-Dualistische hervorzustreichen (ebd. 106).

30 »Unser Jahrhundert hat die Trennungslinie zwischen dem ›Körper‹ (*corps*) und dem ›Geist‹ (*esprit*) ausradiert und sieht das menschliche Leben als durch und durch geistig und körperlich.« (AuG(MWD) 75)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dabei auch, dass selbst die Biologie letztlich auf den phänomenalen Körper, als »Zentrum vitaler Aktionen« (und nicht den objektiven Körper im klassischen Sinne) abziele (SdV 207). Später meint Merleau-Ponty, dass der Körper psycho-physisch sei (SuU 217).

Merleau-Ponty gesteht anderen philosophischen Traditionen also zu, dass eine Verbindung von ›objektivem‹ Körper und Bewusstsein nicht denkbar ist, sehr wohl möglich ist diese Verbindung jedoch mit dem im nicht-objektiven Sinne verstandenen Körper:

> Le corps phénoménal, avec les déterminations humaines qui permettaient à la conscience de ne pas se distinguer de lui, va passer à la condition d'apparence; le ›corps réel' sera celui que l'anatomie ou plus généralement les méthodes d'analyse isolante nous font connaître: un ensemble d'organes dont nous n'avons aucune notion dans l'expérience immédiate et qui interposent entre les choses et nous leurs mécanismes, leurs pouvoirs inconnus. (SC 204)[31]

Während also der ›phänomenale Körper‹ immer bereits mit dem Bewusstsein verbunden ist, wäre eine solche Verbindung mit dem ›objektiven Körper‹ für Merleau-Ponty nicht denkbar. Es bedarf für diese Verbindbarkeit jedoch nicht nur eines veränderten Körperverständnisses, sondern auch eines anderen Verständnisses des Bewusstseins. Für Merleau-Ponty ist das Bewusstsein keine »conscience constituante et comme un pur être-pour-soi« (PP 404)[32] oder ein »je pense que« (PP 160; i.O. unter Anführungszeichen; also ein »Ich denke zu ...« (PdW 166)). Das Bewusstsein steht für ihn in einer sich-verhaltenden Beziehung zur Welt. Es ist als ein wahrnehmendes Bewusstsein (*conscience perceptive*, PP 404) und als »je peux« (PP 160; »ich kann« PdW 166) zu verstehen. Als solches ist es »le sujet d'un comportement« (PP 404; »Subjekt des Verhaltens« oder eines Verhaltens (PdW 403)), ein »être au monde ou existence« (PP 404; »Sein-zur-Welt oder Existenz« (PdW 403)); m.a.W. »La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps.« (PP 161)[33] Das so verstandene Bewusstsein ist »verwurzelt« mit dem Körper, es ist also »verleiblicht« (AuG(KS) 99). Und dies bedeutet andererseits auch, dass der Körper »seinerseits durch und durch beseelt« (AuG(KS) 101) ist.

31 »Der phänomenale Leib [bzw. Körper; A.S.] mit seinen menschlichen Bestimmungen, die es dem Bewußtsein erlauben, zwischen ihm und sich selbst keinen Unterschied zu machen, geht über in den Zustand bloßen Scheins [apparence; i.O.]; der ›reale Körper‹ ist nun jener Körper, den die Anatomie und ganz allgemein die Methoden der isolierten Analyse uns erkennen lassen: eine Ansammlung von Organen, von denen wir uns in der unmittelbaren Erfahrung keinen Begriff machen und die zwischen die Dinge und uns ihre Mechanismen, ihre unbekannten Vermögen einschieben.« (SdV 219–20)

32 »[K]onstituierendes Bewusstsein und reines Für-sich-sein« (PdW 403).

33 »Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.« (PdW 168)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> Mon ›psychisme‹ n'est pas une série d'›états de conscience‹ rigoureusement fermés sur eux-mêmes et impénétrables pour tout ›autre‹. Ma conscience est d'abord tournée vers le monde, tournée vers les choses, elle est avant tout rapport au monde. La conscience d'autrui, elle aussi, est avant tout, une certaine manière de se comporter à l'égard du monde. C'est alors dans sa conduite, dans la manière dont autrui traite le monde que je vais pouvoir le trouver. [i.O. Absatz; A.S.] Si je suis une conscience tournée vers les choses, je peux y rencontrer des actions qui sont les actions d'autrui, trouver à ces actions un sens, parce qu'elles sont pour mon propre corps des thèmes d'activité possibles. (P(RAE) 176)[34]

In dieser Vorlesung an der Sorbonne (1951), in der sich Merleau-Ponty mit der Relation des Kindes zur:zum Anderen beschäftigt, argumentiert Merleau-Ponty also, dass das Bewusstsein nicht in sich geschlossen ist, sondern als ein mit dem Körper verbundenes – verkörperlichtes – Bewusstsein der Welt zugewandt oder ›zur-Welt‹ ist und sich dort verhält (das Bewusstsein der:des Anderen ist dann in einem gewissen Ausmaß mittels ihres:seines Verhaltens in der Welt zugänglich).

Dass Merleau-Ponty den Körper nicht als ›geistloses‹ Objekt versteht, bedeutet letztlich auch, dass Merleau-Ponty den Körper als fähigen, praktizierenden Körper versteht: »nous avons vu que le corps n'est pas un mécanisme fermé sur soi, sur lequel l'âme pourrait agir du dehors. Il ne se définit que par son fonctionnement qui peut offrir tous les degrés d'intégration.« (SC 218)[35] Fähigkeit und Offenheit prägen nicht nur den Körper selbst, sondern mit diesem auch die Relation des Körpers zur Welt.

34 »Mein ›Psychismus‹ ist keine Reihe von ›Bewusstseinszuständen‹, streng in sich geschlossen und für jedes ›Andere‹ undurchdringlich. Mein Bewusstsein ist zuerst der Welt zugewandt, den Dingen zugewandt, es ist vor allem Beziehung zur Welt. Das Bewusstsein der:des Anderen, es ist auch vor allem eine bestimmte Weise, sich mit Bezug zur Welt zu verhalten. Es ist also in seinem:ihrem Verhalten, in der Art und Weise wie die:der Andere mit der Welt umgeht, in der ich sie:ihn finden können werde. [i.O. Absatz; A.S.] Wenn ich ein den Dingen zugewandtes Bewusstsein bin, kann ich dort die Handlungen finden, die die Handlungen der:des Anderen sind, in diesen Handlungen einen Sinn finden, weil sie für meinen eigenen Körper die Themen möglicher Handlungen sind.« (eigene Übersetzung)

35 »Wir haben gesehen, daß der Leib [bzw. Körper; A.S.] kein in sich geschlossener Mechanismus ist, auf den die Seele von außen her einwirkten könnte. Er wird ausschließlich definiert durch seine Tätigkeit, die alle möglichen Integrationsstufen aufweisen kann.« (SdV 235)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.2.2 *Der fähige Körper und das Körperschema*

Die vorangegangenen Beschreibungen zeigen nicht nur, dass Merleau-Ponty sowohl klassische Konzeptionen des Bewusstseins als auch des Körpers ablehnt, sondern auch, dass er den Körper als etwas versteht, das in einer bewegend-wahrnehmenden Beziehung zur Welt und zu anderen steht (Natu3 270). Diese Beziehung zur Welt verdeutlich zum einen das Problem der Distanz (wie ist Distanz möglich, wo der Körper doch in einer unmittelbaren Beziehung zur Welt steht?), zum anderen ist sie der Ausgangspunkt für die Lösung des Problems (denn das Problem der Distanz, die *auch* räumliche Distanz ist, kann nur vor dem Hintergrund der Beziehung von Körper und Welt gelöst werden). Merleau-Ponty versteht den Körper in einem aktiv-passiven Sinne als »fähig zu« – fähig sich zu bewegen und wahrzunehmen (PdW 184), fähig zu handeln (PP 122) oder fähig zu bestimmten Verhaltensweisen (PP 406) und *fähig sensibel zu sein* (P(RAE) 204). Den Körper als ›fähig zu …‹ zu verstehen, setzt eine bestimmte Beschaffenheit oder Struktur des Körpers voraus.

Der Körper im Sinne Merleau-Pontys hat zwei Seiten (beziehungsweise »Blattseiten« ((SuU 179)) oder Schichten – er ist, wie später noch näher ausgeführt werden wird (siehe Kapitel 2.3.1.8), in einem sensomotorisch, bewegt und wahrnehmend, ist *zugleich* empfindend und empfindbar (SuU 180), *zugleich* berührend und berührbar (*touchant-touché*), *zugleich* sichtbar und sehend (*voyant-visible*) (bspw. VI 307–10). Der Körper ist Ding unter Dingen (*chose parmi les choses*) und dasjenige, das die Dinge (sehend und berührend) wahrnimmt (VI 180).[36] Ist der

36 Ähnlich lauten Pierre Bourdieus Beschreibungen in seinen *Méditations pascaliennes*: »Le monde me comprend, m'inclut comme une chose parmi les choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde; et cela, faut-il ajouter, *parce qu*'il m'englobe et me comprend« (Bourdieu 1997: 157; Hervorhebung i.O.) bzw. »Die Welt erfaßt mich, schließt mich als Ding unter Dingen ein, aber als Ding, für das es Dinge gibt, ja eine Welt, erfasse ich diese Welt; und dies, wie man hinzufügen muß, gerade *weil* sie mich umfängt und erfaßt« (Bourdieu [1997] 2013: 167; Hervorhebung i.O.). Ob die erstaunlich gleiche Beschreibung an dieser Stelle auf Bourdieus Kenntnis von und Nähe zu Merleau-Ponty zurückzuführen ist oder auf ihre geteilte Wertschätzung der Philosophie von Blaise Pascal, bleibt unklar. Einerseits bezieht sich Bourdieu in diesem Kapitel der *Meditationen* mehrfach – und durchaus positiv – auf Merleau-Ponty. So etwa meint er im Zuge seiner Kritik, dass phänomenologische Beschreibungen der Relation von Mensch und Welt ahistorisch seien: »Il faut donc reprendre l'analyse de la présence au monde, mais en l'historicisant, c'est-à-dire en posant la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour construire le monde (et qu'excluent aussi bien une anthropologie transcendantale de type kantien qu'une eidétique

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Körper auch Ding unter Dingen, so ist er es doch nicht ganz in jenem Sinne, wie die Dinge selbst es sind: Er hebt sich von den Dingen ab (*il se détache sur elles*) und entfernt oder entfremdet sich dabei von ihnen (*il se détache d'elles*) (VI 181). Letztlich ist der Körper weder das eine noch das andere zur Gänze, sondern immer zugleich teilweise Sehender und teilweise sichtbares Ding (VI 181). Die zwei Seiten des Körpers verdeutlichen, dass das Fähig-Sein des Körpers immer zugleich eine aktive und passive Fähigkeit meint. So etwa sei auch die Bewegung zugleich eine Fähigkeit der Nicht-Bewegung, der Ruhestellung (SuU 285, VI 278).

Die genaue Beschaffenheit des Körpers in seiner grundlegenden Beziehung zur Welt (und zu anderen) versucht Merleau-Ponty Zeit seines Lebens auszubuchstabieren. Merleau-Ponty entwickelt diese Fragen mithilfe des Begriffs des *schéma corporel*, des Körperschemas. Das Körperschema ist nicht lediglich eine zusätzliche Charakterisierung, eine Eigenschaft oder ein Vermögen des Körpers oder einzelner seiner Elemente, vielmehr ist es Teil des Wesens des Körpers in seiner uns bekannten Beschaffenheit (der Körper ist – nicht hat – Körperschema). Obgleich der

à la manière de Husserl et Schütz, et, à leur suite, l'ethnométhodologie, ou *même l'analyse, par ailleurs très éclairante, de Merleau-Ponty*)« (Bourdieu 1997: 175; Hervorhebung A.S.) bzw. »Es gilt daher, die Untersuchung des Daseins in der Welt wiederaufzunehmen, sie aber zu historisieren, das heißt, die Frage nach der sozialen Konstruktion der Strukturen oder Schemata zu stellen, mit deren Hilfe die Akteure die Welt konstruieren (eine Frage, die eine transzendentale Anthropologie Kantschen Typs ebenso ausklammert wie eine Eidetik Husserlschen oder Schützscher und in ihrer Folge ethnomethodologischer Observanz oder *selbst die ansonsten sehr erhellende Analyse Merleau-Pontys*)« (Bourdieu [1997] 2013: 188; Hervorhebung A.S.). Andererseits ist auffällig, dass Bourdieu unmittelbar vor dem Zitat oben (»Die Welt erfaßt mich…«) eine Stelle von Pascal wiedergibt: »[…] par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends« (Bourdieu 1997: 157) bzw. »Durch den Raum erfaßt und verschlingt das Universum mich wie einen Punkt: Durch das Denken erfasse ich es.« (Bourdieu [1997] 2013: 167) Bourdieu entwickelt an dieser Stelle basierend auf dem Begriff des physischen Raumes jenen des sozialen Raumes. Dieses Zitat Pascals findet sich auch bei Merleau-Ponty an zentraler Stelle in *Phénoménologie de la perception* (PP 467, PdW 464). Das im Deutschen als *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* erschienene Werk trägt im Original den Titel *Méditations pascaliennes*; Bourdieu meint einleitend, dass er, müsste er sich unbedingt einer Tradition zuordnen, sich eher als ›Pascalianer‹ (als etwa als Marxist) bezeichnen würde (Bourdieu [1997] 2013: 7). Merleau-Ponty wurde nach seinem Tod in einer Erinnerung von Sartre ebenfalls als ›Pascalianer‹ bezeichnet (Sartre 1962: 6). Die Beschreibung des Körpers als auch »Ding unter Dingen« findet sich jedoch auch bei Plessner (Plessner 1928: 295) und ähnlich lautend bei Husserl (Husserl 1952: 144).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriff des *schéma corporel* bereits in *Phénoménologie de la perception* von großer Bedeutung ist, entwickelt er sich erst in den 1950ern zu einem der zentralen Begriffe in Merleau-Pontys Philosophie, und es zeigt sich erst dort die volle Reichweite dieses Konzepts (Saint Aubert 2013: 17). Der Begriff Körperschema ist keine Begriffsschöpfung Merleau-Pontys, vielmehr übernimmt er den Begriff sowie die Beschreibungen des menschlichen Vermögens, das sich aus dem Körperschema ergibt, aus der Psychoanalyse. In seinen frühen Schriften finden sich erste Annäherungen über die Gestalttheorie im Allgemeinen (bspw. SdV 42–43; 49–53). In *Phénoménologie de la perception* bezieht sich Merleau-Ponty dabei zunächst auf Head, Lhermitte, Pick, Konrad und einige andere. In *Les relations avec autrui chez l'enfant* (P(RAE) sind es wiederum Head, Lhermitte und Wallon. Einmal erwähnt er bereits in *Phénoménologie de la perception* Paul Schilder (PP 115); erst später (1953 in MSME) sollte sich zeigen, dass gerade das Denken Schilders jenes war, das Merleau-Ponty mit Bezug auf dieses Konzept am nachhaltigsten beeinflusste.[37] Merleau-Ponty denkt das Körperschema jedoch philosophisch weiter und »entpsychologisiert« dieses (Kastl 2021: 154).

In *Phénoménologie de la perception* ist das Konzept noch weniger ausgearbeitet (und auch noch nicht der Logik des *écart* entsprechend formuliert), dennoch deutet Merleau-Ponty dort bereits an, welche Reichweite dieser Begriff einst haben wird (können):

> Si l'on a éprouvé le besoin d'introduire ce mot nouveau, c'était pour exprimer que l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu'elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend justement possible leur association. (PP 115–16; Hervorhebung A.S.)[38]

An der zitierten Stelle in *Phénoménologie de la perception* skizziert Merleau-Ponty drei Definitionen des Konzepts des Körperschemas, die einander historisch ablösten. Das Zitat entstammt Merleau-Pontys Beschreibung des zweiten, seiner Ansicht nach bereits überholten Konzepts

37 In *Le monde sensible et le monde de l'expression* hatte Merleau-Ponty ursprünglich nicht vorgesehen, sich mit dem Körperschema zu beschäftigen. Auch wenn der Plan für die Lehrveranstaltung dieses Thema nicht vorsah, widmete sich Merleau-Ponty dem Körperschema dann doch ausführlich (Smyth 2020: XXII).

38 »Die Einführung dieses Ausdrucks entsprang dem Bedürfnis, die räumliche und zeitliche, die intersensorische oder sensorisch-motorische Einheit des Leibes als eine gleichsam *de jure* herrschende zu bezeichnen, als eine Einheit, die sich nicht auf die tatsächlich zufällig im Laufe unserer Erfahrung assoziierten Inhalte beschränkt, sondern diesen in gewissem Sinne vorgängig ist und ihre Assoziation erst ermöglicht.« (PdW 124–25)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Körperschemas. Doch auch wenn Merleau-Ponty im Folgenden zeigt, wie sich das Konzept in Übereinstimmung mit neuen Entwicklungen weiterentwickelte, bleibt es dem Körperschema wesentlich, für die genannten Einheiten zu stehen. Das Körperschema ist also eine (1) situative Einheit (nicht im engen Sinne raum-zeitliche Einheit), (2) eine intersensorielle Einheit und (3) eine sensomotorische Einheit (auch ›intermodale Einheit‹ (Saint Aubert 2013: 86)). In den folgenden Jahren kommt noch das Körperschema als (4) intrasensorielle Einheit hinzu. Ein solches Verständnis des Körper(-schemas) ist die Basis für ein gleichzeitiges Sein von Menschen in virtuell-digitalen und physischen Welten, für ihr Zusammenspiel mit Technologien und letztlich für Begegnungen auf Distanz (siehe Kapitel 2.2.2.2.5).

Das Körperschema ist nicht schlicht ›gegeben‹; ›gegeben‹ ist vielmehr die Fähigkeit zur Entwicklung eines Körperschemas im Zuge der Ontogenese/Psychogenese, wie Merleau-Ponty insbesondere in *Les relations avec autrui chez l'enfant* (P(RAE)) zeigt. In diesem Punkt geht Merleau-Pontys Argumentation in eine ähnliche Richtung wie jene des amerikanischen Pragmatismus (in seiner klassischen Form bei George Herbert Mead ebenso wie im Neopragmatismus von Hans Joas).[39] Im Zuge seiner Argumentation, dass gängige Handlungstheorien die Fähigkeit zur Körperbeherrschung unhinterfragt voraussetzten und deren Entstehungsprozess in der kindlichen Entwicklung nicht thematisierten, rekurriert Joas auf das Konzept des Körperschemas. Das Körperschema versteht Joas als »das Bewußtsein des Handelnden von der morphologischen Struktur des eigenen Körpers, seiner Teile und seiner Haltung, seiner Bewegungen und seiner Grenzen« (Joas [1992] 2012: 257). Joas beschreibt vier Schritte der Entwicklung des Konzepts des Körperschemas: (1) eine frühe Phase, die er bei Head und Bonnier sieht (ebd. 258); (2) einen zweiten Entwicklungsschritt, der vor allem durch Paul Schilder getragen wurde; (3) den nächsten Schritt erkennt er in Merleau-Pontys Philosophie. Joas streicht hervor, dass dieser sich auf Schilder bezog, jedoch nur sein erstes deutschsprachiges Werk gekannt zu haben schien (eine Deutung, die darauf zurückzuführen sein dürfte, dass Joas sich an dieser Stelle auf *Phénoménologie de la perception* bezog und wesentliche Texte aus den 1950ern noch nicht kennen konnte, da diese zur Zeit des Entstehens von Joas *Kreativität des Handelns* weder publiziert noch die entsprechenden Manuskripte zugänglich waren). Den dritten Schritt der Entstehung sieht Joas also darin, dass Merleau-Ponty »existentielle«

39 Die konzeptuellen Gemeinsamkeiten von Merleau-Ponty und Mead, vor allem auf Basis von Merleau-Pontys Vorlesungen zur Kinderpsychologie, haben Sandra B. Rosenthal und Patrick L. Bourgeois in den 1990ern in mehreren Werken, vor allem in der Monographie *Mead and Merleau-Ponty* (1991), ausgearbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Analysen von pathologischen Fällen entwickelt habe (ebd. 262). Positiv streicht Joas Merleau-Ponty Ausarbeitung der intersubjektiven Dimension des Körperschemas hervor. »Nicht nur die Körperlichkeit, sondern die Verschränkung meiner Körpererfahrung mit meiner Erfahrung des anderen Körpers wird als Fundament aller Erfahrung freigelegt.« (ebd. 264) Joas stößt sich jedoch an Merleau-Pontys Rezeption von Jacques Lacans Interpretation der Spiegel-Erfahrung (ebd. 265). (4) Es brauche daher noch einen vierten Schritt, und diesen rekonstruiert Joas mittels der Theorie von George Herbert Mead (ebd. 265). Joas Interpretation kann wohl nur durch die damals noch weniger vollständige Zugänglichkeit von Merleau-Pontys Werk und seine primär pragmatistische Perspektive gerechtfertigt werden, sie wird jedoch, wie die nächsten Seiten zeigen werden, Merleau-Pontys Philosophie und Theorie des Körperschemas keinesfalls gerecht.

Nicht nur Joas rezipiert Merleau-Pontys Theorie des Körperschemas an zentraler Stelle seines Werkes, dieses Konzept findet sich heute in sehr heterogenen wissenschaftlichen Kontexten wieder. Trotz Bezugs auf Merleau-Ponty scheinen viele dieser Rezeptionen an Merleau-Pontys Konzeption vorbeizugehen. Dabei wird oftmals eine Unterscheidung von *Körperschema* (*schéma corporel*) und *Körperbild* (*image du corps*) eingeführt.[40] Im gegenwärtigen Diskurs propagiert vor allem Shaun Gallagher eine solche Unterscheidung. Wie de Saint Aubert deutlich zeigt, beruht diese Deutung von Merleau-Pontys Ausführungen jedoch auf mehreren Missverständnissen. Wie bereits erwähnt, war für Merleau-Pontys Entwicklung des Konzeptes des Körperschemas vor allem das Werk Paul Schilders von Bedeutung. Auch Schilder hat keine konzeptuelle Differenzierung von Körperschema und Körperbild eingeführt. Schilder hat jedoch nach seiner Emigration aus Österreich in die USA sein Werk *Das Körperschema* als *The Image and Appearance of the Human Body* übersetzt (Saint Aubert 2013: 40). Merleau-Ponty und Schilder wollten eine Trennung von ›Wahrnehmung haben‹ und ›Fähigkeit zum Ausdruck‹ gerade vermeiden (ebd. 49). Merleau-Ponty verwendet den Begriff *body image* niemals (ebd. 40), sehr vereinzelt spricht er im Französischen vom *image corporel*, dies jedoch in sehr spezifischen Kontexten (und Materialien), etwa im Zusammenhang mit dem *image spéculaire* (P(RAE) 195). Eine Unterscheidung von *body image* und *body schema* in Merleau-Pontys Philosophie hineinzulesen, läuft Merleau-Pontys Projekt der Konzeptualisierung eines Systems (als explizite Nicht-Trennung) entgegen und wird daher im Folgenden nicht verfolgt. Auch wenn Gallagher also einen für die heutige Philosophie wesentlichen Gedanken

40 Zu einer Kritik an Schmitz ähnlich gelagerter Unterscheidung eines ›perzeptiven‹ und eines ›motorischen‹ Körperschemas siehe (Gugutzer 2015a: 117, Fußnote).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entwickelt, ist seine Unterscheidung nicht geeignet Merleau-Pontys Begrifflichkeit zu verstehen (Saint Aubert 2013: 49–50).

2.2.2.2.1 Das Körperschema als situative Einheit

Das Konzept des Körperschemas dient Merleau-Ponty zunächst dazu, die Frage nach der Einheit des Körpers zu explizieren. In Merleau-Pontys Philosophie ergibt sich das Problem der Einheit des Körpers daraus, dass er den Körper nicht als ein Objekt versteht (MSME 128). Daher habe der Körper eine einzigartige Räumlichkeit, was sich im Erleben des eigenen Körpers zeigt, sich aber nicht darauf beschränkt. Menschen sprechen von der Räumlichkeit ihres Körpers nicht in derselben Art und Weise, wie sie von der Räumlichkeit von Gegenständen sprechen (PP 114). Unser Körper ist nicht etwas, das *vor* (*devant*) uns ist (MSME 128). So etwa sagen wir, dass das Telefon neben dem Laptop stehe, nicht aber, dass der Körper neben dem Telefon stehe (PP 114). Was also macht die spezifische Räumlichkeit des Körpers aus?

> Le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne franchissent pas. C'est que ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale: elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres. (PP 114)[41]

Entgegen gewöhnlicher Objekte gilt für den Körper:

> Il n'est pas déployé devant nous comme objet: il a lacunes, - qui indiquent que nous sommes avec lui, collés à lui, situés en lui, - donc que son ici n'est pas relation interobjective mais contact de moi avec le dehors, - donc que son unité n'est pas, comme celle du cube, participation de tous les moments à un sens ou à une idée, mais unité latérale, d'implication mutuelle, vécue. (MSME 132–33; Hervorhebung i.O.)[42]

Doch auch wenn der Körper nicht Ding im Raum ist, steht er in einer engen Beziehung zum Raum. So beschreibt Merleau-Ponty die

41 »Der Umriß meines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] bildet eine Grenze, die von den gewöhnlichen Raumbeziehungen unüberschritten bleibt. Der Grund ist der, daß die Teile des Leibes [bzw. Körpers; A.S.] in einem ursprünglich eigenen Verhältnis zueinander stehen: sie sind nicht nebeneinander ausgebreitet, vielmehr ineinander eingeschlossen.« (PdW 123)

42 »Er ist nicht vor uns ausgebreitet/positioniert wie ein Objekt: Er hat Lücken, – die darauf hinweisen, dass wir mit/bei ihm sind, an ihm haften, in ihm situiert sind, – also dass sein Hier keine interobjektive Beziehung, sondern Kontakt von mir mit dem Außen ist, – also dass seine Einheit nicht, wie die des Würfels, die Partizipation aller Momente an einem Sinn oder einer Idee ist, sondern laterale Einheit, der gegenseitigen Verwicklung, erlebt.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Räumlichkeit des Körpers als *incrustation dans l'espace* (Natu3 346), als »Einnistung in den Raum« (Natur3 371), es ist eine Seinsbeziehung von Körper und Welt (Natu3 346); der Körper bewohnt den Raum (*habiter*), verfolgt ihn oder spukt in ihm herum (*hanter*) (P2(Inéd) 39, AuG(KS) 101). Zugleich ist die Architektur der Welt, das System der Welt in das Körperschema eingeschrieben (wie die folgenden Abschnitte noch weiter zeigen werden; Saint Aubert 2013: 18).

In der Wahrnehmung des eigenen Körpers steht dessen Grenze nicht immerzu im Vordergrund. Im Ruhezustand werde, so meint Merleau-Ponty, der Körper kaum gefühlt und die Haut sei nicht die Oberfläche oder Grenze (*la peau n'est pas surface*; MSME 129). Sie wird es erst dann, wenn der Körper berührt wird und vor allem selbst berührt (*Elle ne le devient que quand le corps est touché et surtout touche.* MSME 129).[43]

Die verschiedenen Punkte des Körpers sind nicht Punkte, aus denen sich die Körperteile wie ein Mosaik zusammensetzen (PP 114). Ebenso sind die einzelnen Körperteile nicht einfach eine Anordnung von Teilen, sondern: »Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés.« (PP 114; Hervorhebung i.O.)[44] Das Körperschema ist nicht lediglich die Summe seiner Teile, sondern eine Totalität; eine »totalité qui prescrit leur sens aux parties« (MSME 129), also eine Totalität, die den Teilen ihren Sinn ein- oder vorschreibt. Das Körperschema versteht Merleau-Ponty also als eine Totalität oder als ein System. Dieses System ist nicht im Sinne einer (intellektuellen) Synthese zu verstehen (MSME 127); es muss nicht gedacht und nicht interpretiert werden (MSME 133). Vielmehr ist das Körperschema ein »système d'équivalences, cet invariant immédiatement donné par lequel les différentes tâches motrices sont instantanément transposables.« (PP 165, siehe auch PP 216, Natu3 285–86)[45] Ein Schema ist konkret und sichtbar, unmittelbar verstehbar (MSME 133). Es ist also nicht nur ein System, das

43 In diesem für Merleau-Pontys Philosophie wesentlichen Punkt unterscheidet sich sein Verständnis des Körpers einmal mehr von jenem Plessners. Wie Merleau-Ponty versteht Plessner den Körper, der eine Seite des »unaufhebbaren Doppelaspekts seiner Existenz« ist, auch als »Ding unter Dingen«; er fährt dann aber fort, »als Ding unter Dingen an beliebiger Stelle des Einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte *konzentrisch geschlossenes System* in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen.« (Plessner 1928: 294). Merleau-Ponty hingegen setzt keine solche Abgeschlossenheit des Systems voraus.

44 »Ich habe ihn [den Körper; A.S.] inne in einem unteilbaren Besitz, und die Lage eines jeden meiner Glieder weiß ich durch ein sie alle umfassendes *Körperschema*.« (PdW 123)

45 »Was wir das Körperschema nannten, ist eben dieses System von Äquivalenzen, diese unmittelbar gegebene Invariante, auf Grund derer die

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die aktuellen Positionen der Teile des Körpers umfasst, sondern ein System, das für »une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations« (PP 165) – »eine Unendlichkeit gleichwertiger Stellungen in anderen Orientierungen« (PdW 171) – offen ist. Es ist nicht abgeschlossen (MSME 133).

Merleau-Ponty beschreibt die Einheit der Teile des Körperschemas auch als *zentrifugal*, nicht zentripetal (MSME 129).[46] Seine integrierende Kraft verläuft also vom Zentrum zur Peripherie, nicht umgekehrt. Dies ermöglicht es, dass nach außen hin Teile integriert werden können, deren Anbindung an das System jedoch weniger stark ausgeprägt ist als jene der inneren Teile. »De là vient qu'elle [l'unité; A.S.] peut se réaliser par-dessus lacunes (régions accentuées du corps: points de tension peauos, points de contact avec le monde, points touchés par les vêtements).« (MSME 129)[47] Auf diese Möglichkeit des Körperschemas, sich zu erweitern, wird später noch näher einzugehen sein (siehe die Kapitel 2.2.2.2.3, 2.2.2.2.5, 2.3.2.4). Wesentlich ist vorerst, dass die Beziehung von Körper(-schema) und Welt als eine Beziehung der Inkorporation zu verstehen ist (Natu3 346). Ein solches Verständnis der Inkorporation, der Erweiterung des Körperschemas, greift tiefer als ein »leiblich-affektives Betroffensein« (Gugutzer 2015a: 107) des ›Leibes‹/Körpers durch Dinge, die dadurch zu *Inter*aktionspartner:innen werden. Während Merleau-Ponty durch die Erweiterung den Körper als eine durch Dinge ergänzte sensomotorische Einheit verstehen kann, bleiben Dingen in Gugutzers Beschreibung letztlich mir externe Dinge, die mit mir in eine mehr oder weniger harmonische Beziehung treten können. Der Körper kann sich auf weitere Dinge (etwa die Kleidung) ausdehnen und kann Teile aus- oder abstoßen (Natu3 346). Insofern ist es nicht ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, sondern es ist lückenhaft (*lacunaire*) (Natu3 346).

verschiedensten Bewegungsaufgaben augenblicklicher Transposition fähig sind.« (PdW 171)

46 Bereits in *Phénoménologie de la perception* greift Merleau-Ponty auf die Begriffe zentrifugal und zentripetal zurück, um Verhalten zu beschreiben. Er meint dort etwa: »Le mouvement concret est donc centripète, tandis que le mouvement abstrait est centrifuge, le premier a lieu dans l'être ou dans l'actuel, le second dans le possible ou dans le non-être, le premier adhère à un fond donné, le second déploie lui-même son fond.« (PP 129; »Die konkrete Bewegung ist zentripetal, die abstrakte Bewegung ist zentrifugal, die erste hat statt in der Wirklichkeit oder im Sein, die zweite im Möglichen oder Nicht-sein, die erste heftet an einen gegebenen Hintergrund sich an, die zweite entfaltet ihren Hintergrund selbst.« (PdW 137))

47 »Daher kann sie [die Einheit; A.S.] über die Lücken hinweg realisiert werden (betonte Körperregionen: Spannungspunkte Haut-Knochen, Kontaktpunkte mit der Welt, von der Kleidung berührte Punkte).« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Körperschema ist ›dynamisch‹ (MSME 129). Spricht man mit Bezug auf den Körper von einem ›hier‹ so ist dies kein ›hier‹ in Relation zu anderen Positionen oder Koordinaten, vielmehr ist er der Ausgangspunkt oder Nullpunkt aller Koordinaten (PdW 117, SuU 314 hier ›Nullpunkt‹ auf Deutsch) oder »zéro d'écart« (MSME 131). In diesem Sinne ist er »ici absolu« und ein »système de référence« (MSME 129); er ist dort, wo ich bin (*où je suis*) (MSME 129). Spricht man mit Bezug auf den Körper von einem ›hier‹, so bedeutet dies also nicht, dass er fix in der Relation zu anderen Objekten positioniert wäre, sondern die Einrichtung der ›ersten Koordinaten‹ im relationalen weltlichen System (PP 117). Die Räumlichkeit des Körpers sei daher keine *spatialité de position* (›Positionsräumlichkeit‹), sondern eine *spatialité de situation* (›Situationsräumlichkeit‹) (PP 116; PdW 125, siehe auch MSME 139). Den Körper zeichnet also kein bloßes räumliches Nebeneinander seiner Teile oder der Einheit dieser Teile in Relation zu allen anderen Objekten aus, sondern ein gemeinsames Bereithalten auf eine aktuelle oder künftige Aufgabe hin (PP 116). Der Körper ist dort, in Bezug auf was hin wir ihn positionieren, nicht wo er objektiv ist (MSME 139). So bilden auch der *espace corporel* (›Körperraum‹) und der *espace extérieur* (›Außenraum‹) ein System (PP 119, PdW 128):

> Si l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut apparaître l'objet comme but de notre action, c'est évidemment dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit et l'analyse du mouvement propre doit nous permettre de la comprendre mieux. (PP 119)[48]

Das Körperschema ist eine »zone de non-être« (PP 117; »Zone des Nicht-seins [sic.]« (PdW 126), vor der andere Seiende erscheinen können. Er selbst ist keine Form (i.S. der Gestaltpsychologie); der Körper ist »le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond« (PP 117; »das beständig mitanwesende dritte Moment in der Struktur Figur-Hintergrund« (PdW 126)). Dass der Körper nicht ›fest‹ in ein Koordinatensystem, fest in seine Umgebung eingebunden ist, ist auch eines der Grundelemente für seine Fähigkeit, sich aus dem materiellen Umfeld zu lösen. Diese Fähigkeit unterscheidet den menschlichen Körper grundlegend von Gegenständen. Merleau-Ponty zeigt dies deutlich etwa am Beispiel der konkreten und virtuellen Bewegung (siehe Kapitel 2.3.2.2). Diese Fähigkeit wird auch für die Frage der Begegnung auf Distanz noch relevant werden.

48 »Wenn Körperraum und Außenraum zusammen ein praktisches System bilden, in dem jener der Untergrund ist, von dem ein Gegenstand sich erst abheben kann, oder die Leere, vor der ein Gegenstand erst *erscheinen* kann als Ziel unseres Handelns, dann vollzieht sich offenbar die Räumlichkeit des Leibes [bzw. Körpers; A.S.] im Handeln und wird sie besser verständlich werden auf Grund einer Analyse der Eigenbewegung.« (PdW 128)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einige ›pathologische Fälle‹ (die für Merleau-Ponty allgemein, vor allem aber in *Phénoménologie de la perception* von großer Bedeutung sind) zeigen, dass das Auf-etwas-Zeigen und das Danach-Greifen mit Bezug auf den eigenen Körper nicht dieselbe Bedeutung haben. Einige dieser Personen, auf die sich Merleau-Ponty in seinen Ausführungen bezieht, sind zwar dazu in der Lage, ein bestimmtes Körperteil zu berühren, wenn sie dort etwa einen Mückenstich wahrnehmen, sie sind jedoch nicht dazu in der Lage, auf Aufforderung auf dieses Körperteil zu zeigen oder es dann gezielt zu berühren (PdW 129). Es liegt kein physiologisches Problem vor, es geht also nicht um die fehlende Möglichkeit, den Arm auf eine bestimmte Art und Weise zu bewegen.

> De même le sujet placé en face de ses ciseaux, de son aiguille et de ses tâches familières n'a pas besoin de chercher ses mains ou ses doigts, parce qu'ils ne sont pas des objets à trouver dans l'espace objectif, des os, des muscles, des nerfs, mais des puissances déjà mobilisées par la perception des ciseaux ou de l'aiguille, le bout central des ›fils intentionnels‹ qui le relient aux objets donnés. (PP 123)[49]

Was bewegt wird, ist der *corps phénoménal*, nicht der *corps objectif*; ersterer ist bereits die »puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait« (PP 123).[50] Der Körper ist nur ein Element im System von Subjekt und seiner Welt, und seine (Arbeits-)Aufgaben rufen die notwendigen Bewegungen hervor durch eine Art der *attraction à distance* (PP 124). »Dans le mouvement concret le malade n'a ni conscience thétique du stimulus, ni conscience thétique de la réaction : simplement il est son corps et son corps est la puissance d'un certain monde.« (PP 124)[51] Im Vordergrund steht also nicht das thetische Bewusstsein von Stimulus und Reaktion, sondern das Sein als Körper(-schema), als Vermögen, in der Welt zu sein (auf die Bedeutung der ›konkreten‹ Bewegung wird unten näher eingegangen; siehe Kapitel 2.3.2.2).

49 »Und so hat der Kranke auch angesichts seiner Scheren und Nadeln und seiner gewohnten Arbeit nicht erst seine Hände und Finger zu suchen nötig, weil sie nicht im objektiven Raum befindliche Gegenstände sind, Knochen, Muskeln und Nerven, sondern durch die Wahrnehmung von Schere und Nadel schon in Bewegung gesetzte Vermögen, End- und Mittelpunkt ›intentionaler Fäden‹, die ihn mit den gegebenen Dingen verbinden.« (PdW 131)

50 »[U]nser Leib [bzw. Körper; A.S.] als Vermögen der oder jener Weltregion selbst schon war, der den greifbaren Gegenständen sich entgegentrug und sie wahrnahm.« (PdW 131)

51 »In der konkreten Bewegung hat der Kranke kein thetisches Reizbewußtsein und kein thetisches Reaktionsbewußtsein: er ist einfach sein Leib [bzw. Körper; A.S.], und sein Leib [bzw. Körper; A.S.] ist das Vermögen einer Welt« (PdW 132)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.2.2.2 Das Körperschema als intersensorielle Einheit

Das Wahrnehmungsvermögen verortet Merleau-Ponty im Körper (S(PhiOmb) 210); das Zusammenspiel beziehungsweise die Einheit der Sinne genauer im Körperschema, wie er bereits in *Phénoménologie de la perception* beschreibt. Insofern ist die Theorie des Körperschemas implizit auch eine Theorie der Wahrnehmung (PP 239). Ausgangspunkt ist Merleau-Pontys Kritik an Versuchen, die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen getrennt voneinander zu betrachten oder die Wahrnehmungen bestimmter Dinge und Phänomene als Wahrnehmungen mittels eines bestimmten Sinnes zu charakterisieren. Ein wesentlicher Kontext, in dem Merleau-Ponty diesen Gedanken entwickelt, ist das binokulare Sehen, worin er ein erstes Zusammenspiel paralleler Sinneswahrnehmungen erkennt (SdV 91; PdW 270–72, VI 22). Die Bilder der beiden Augen sind nicht zu einem verschmolzen, ihre Einheit beruht aber auch nicht auf einer geistigen, bewussten Syntheseleistung. Die Synthese wird unmittelbar vom Körper vollzogen, der sich seiner Zerstreuung verwehrt, sich sammelt und all seine Teile auf die Bewegung auf ein Ziel hin konzentriert. Das Zusammenfließen der Bilder beruht darauf, dass die Teile des Körpers »se connaissent dynamiquement l'une l'autre et que ses récepteurs se disposent de manière à rendre possible par leur synergie la perception de l'objet« (PP 269).[52]

Menschen nehmen zumeist mittels mehrerer Sinne gleichzeitig wahr, und diese Sinne kommunizieren in einem ursprünglichen Sinne miteinander. In den 1950er-Jahren bezeichnet Merleau-Ponty den Körper daher auch explizit als »système intersensoriel« (MSME 135). Nicht nur beruht das Zusammenspiel der Sinne (ähnlich wie jenes der Körperteile) nicht auf einem Urteil, es sind auch keine grundsätzlich getrennten Eindrücke; der Körper ist kein »agglomérat de sensations (visuelles, tactiles, ›ténesthésiques‹, ›cénesthésiques‹ etc.)«, sondern ein interozeptives und exterozeptives System (P(RAE) 177). Merleau-Ponty versteht das Körperschema als »intersensorielle Totalisierung«, als »einheitliches System«, das es uns ermöglicht, dass wir durch verschiedene Sinne gleichzeitig die Welt lesen (Natu3 285).

Dennoch gibt es Momente, in denen die Wahrnehmung mittels nur eines Sinnes im Vordergrund steht, weil eine Wahrnehmung mittels anderer Sinne aufgrund persönlicher Eigenschaften oder aufgrund der Merkmale der Situation nicht möglich ist. Deutlich diskutiert Merleau-Ponty dies etwa am Beispiel der (vermeintlich) reinen Tasterfahrung. Mit Kurt Goldstein argumentiert Merleau-Ponty, dass die reine Tasterfahrung ein

52 »[E]inander dynamisch vertraut sind und seine Empfänger dergestalt sich einstellen, daß ihre Synergie die Wahrnehmung des Gegenstandes ermöglicht« (PdW 272).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›pathologisches Phänomen‹ sei (PdW 145). Die Erfahrung von Blinden, die sich in einem ganz anderen Ausmaß auf das Taktile stützt als die Erfahrung von nicht blinden Menschen, sei ein ›besonderer Erfahrungstyp‹ (PdW 256). Dabei sei die »l'experience entière du sujet« (PP 138; »gesamte Erfahrungsweise des Subjekts« (PdW 145)) modifiziert. In der Regel ist die Erfahrung mittels eines Sinnes jedoch in die Gesamterfahrung integriert (PdW 256). Mit dieser Integration meint Merleau-Ponty nicht lediglich ein Zusammenfassen der verschiedenen Sinneserfahrungen oder die Summe dieser, sondern eine integrierte Ganzheit, aus der die einzelnen Sinnesbeiträge nicht ›herausgerechnet‹ werden können (PdW 145). Die Einheit der Sinne ist also als fortwährende (und daher niemals abgeschlossene) Integration in einen »seul organisme connaissant« (PP 270; »einzigen Erkennungsorganismus« (PdW 273)) zu verstehen. Dieses Zusammenspiel der Sinne macht die Reichhaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, wie wir sie grundsätzlich erleben, aus, und sie erlaubt es, dass sich Wahrnehmungen in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können.[53] Merleau-Ponty beschreibt etwa, dass man die Biegsamkeit und Elastizität eines dünnen Astes eines Baumes nicht nur erspüren, sondern, wenn man beispielsweise beobachtet, wie ein Vogel auffliegt und der Zweig schwingt, die Biegsamkeit und Elastizität auch sehen könne. Die verschiedenen Eindrücke (das Sehen des Schwingens des Astes, das Hören des Knackens des brüchigen Astes im Wind etc.) sind nicht voneinander getrennt (PdW 268; siehe auch SNS(CNP) 100–101). Die gesamte Wahrnehmung ist nicht die Summe der Einzelwahrnehmungen. Es würde Merleau-Pontys Philosophie widersprechen, verstünde man die Eindrücklichkeit einer Wahrnehmung als stärker gegeben, wenn die unmittelbare Symptomfülle im Sinne einer Summe von Wahrnehmungsmomenten größer wäre. In dieser Hinsicht steht Merleau-Pontys Philosophie jener von Schütz entgegen (siehe Kapitel 1.3). Der Körper ist kein Agglomerat der unterschiedlichen Eindrücke, sondern ein System (P(RAE) 177). Merleau-Ponty beschreibt die Relation der Sinne auch als ›Kommunikation‹ der Sinne (PdW 269). Synästhetische Wahrnehmungen, also beispielsweise Hören von Farben oder Sehen von Tönen, seien überaus häufig (PdW 268). Die Sinne eröffnen sich gemeinsam der Struktur von Dingen und der Welt (PdW 268), die einzelnen Sinne unterscheiden sich in der Art und Weise, wie sie das Objekt darbieten (PP 133). Die verschiedenen Sinne sind jedoch nicht gänzlich gleich: So zeigt Merleau-Ponty etwa auf, dass das Gesehene nicht unmittelbar »demselben Sinne« zugehört, wie das Betastete

53 In der gegenwärtigen Forschung zeigt sich dies etwa am Beispiel des Erlebens von Kunstwerken durch blinde Personen (Cekaite/Mondada 2021: 12); Merleau-Ponty diskutiert an anderer Stelle die Farbwahrnehmung von Blinden (SNS(CNP) 105).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(VI 176; siehe Doppelberührung, Kapitel 2.3.1.8). Die Sinne und die Sinneswahrnehmungen beschreibt Merleau-Ponty zwar als verschieden, jedoch als gleichwertig.

> Si donc, prises comme des qualités incomparables, les ›données des différents sens‹ relèvent d'autant de mondes séparés, chacune, dans son essence particulière, étant une manière de moduler la chose, elles communiquent toutes par leur noyau significatif. (PP 266)[54]

Was diese Gleichwertigkeit der Sinne angeht, unterscheidet sich Merleau-Pontys Philosophie systematisch von jener Georg Simmels, der wohl als erster einen soziologischen Text zu den Sinnen verfasste, in diesem aber zwischen ›höheren‹ und ›niederen‹ Sinnen unterscheidet (Simmel 1993).

In der Regel nehmen Menschen also mittels verschiedener Sinne gleichzeitig wahr. Dennoch gibt es Momente in denen wir – auch im nicht pathologischen Sinne – (versuchen), mit nur einem der Sinne wahrzunehmen (PP 260). Eine solche Wahrnehmung entspricht jedoch nicht der normalen oder ›natürlichen‹ Wahrnehmung, vor allem aber ist sie ›instabil‹ (PP 260).

> Si un phénomène – soit par exemple un reflet ou un souffle léger du vent – ne s'offre qu'à un de mes sens, c'est un fantôme, et il n'approchera de l'existence réelle que si, par chance, il devient capable de parler à mes autres sens, comme par exemple le vent quand il est violent et se fait visible dans le bouleversement du paysage. Cézanne disait qu'un tableau contient en lui-même jusqu'à l'odeur du paysage. (PP 368)[55]

Es sind jedoch nicht immerzu Merkmale der Situation, die uns dazu verleiten, mittels nur eines der Sinne wahrzunehmen.

> Si je veux m'enfermer dans un de mes sens et que, par exemple, je me projette tout entier dans mes yeux et m'abandonne au bleu du ciel, je n'ai bientôt plus conscience de regarder et, au moment où je voulais me faire tout entier vision, le ciel cesse d'être une ›perception visuelle‹ pour devenir mon monde du moment. L'expérience sensorielle est instable et elle est étrangère à la perception naturelle qui se fait avec tout notre corps à la fois et s'ouvre sur un monde intersensoriel. Comme celle de la qualité sensible, l'expérience des ›sens‹ séparés n'a lieu que dans une

54 »Als unvergleichbare Qualitäten genommen, gehören die Gegebenheiten der verschiedenen Sinne ebensovielen verschiedenen und getrennten Welten zu; insofern aber eine jede ihrem eigensten Wesen nach eine Weise der Modulation der Dinge ist, kommunizieren sie sämtlich miteinander durch ihren Bedeutungskern.« (PdW 269)

55 »Ein Phänomen, das, wie etwa ein Lichtreflex oder ein leichter Windhauch, nur einem meiner Sinne begegnet, ist ein Phantom, einer realen Existenz kommt es erst nahe, wenn es etwa fähig wird, auch meine anderen Sinne anzusprechen, wie etwa wenn ein Wind so stark wird, das [sic.] er sich in der Bewegtheit der Landschaft sichtbar macht.« (PdW 368–69)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> attitude très particulière et ne peut servir à l'analyse de la conscience directe. (PP 260–61; Hervorhebung A.S.)[56]

Es ist also grundsätzlich möglich, für eine kurze Zeit mit nur einem der Sinne wahrzunehmen. Eine solche Wahrnehmung ist jedoch *instabil* und entspricht nicht der natürlichen Wahrnehmung. Die Möglichkeit dieses Versinkens in nur einem der Sinne oder in dem mit nur einem Sinn Wahrgenommenen ist ein wesentlicher Puzzlestein für die Möglichkeit zur Begegnung auf Distanz, ist doch, zumindest am gegenwärtigen Stand der Technik, eine Wahrnehmung von anderen und Situationen auf Distanz mittels aller Sinne nicht möglich. Die Wahrnehmung ist dennoch möglich, weil sie manche der Sinne berührt und weil grundsätzlich eine Wahrnehmung durch jeden Sinn gleichwertig ist. Der Umstand, dass die Sinne kommunizieren und sich in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können, erlaubt es, dass auch jene Begegnungen, in denen nicht alle Sinne angesprochen werden, nicht immerzu als defizitär oder als unwirklich und fern wahrgenommen werden.[57]

2.2.2.2.3 Das Körperschema als sensomotorische Einheit

Auch im Hinblick auf die Bewegung unterscheidet sich der Körper von Objekten:

> Il n'est pas mû comme un objet, i.e. par un autre objet: c'est finalement par lui que je meus les instruments et son mouvement n'est pas instrumental. C'est transport magique au but sans connaissance des moyens, avec insight qui n'attend pas messages reçus pour être réglé. (MSME 133; Hervorhebung i.O.)[58]

56 »Suche ich mich ganz in einen meiner Sinne einzuschließen, etwa mich gänzlich in meine Augen zu verlegen und mich dem Blau des Himmels hinzugeben, so habe ich bald schon nicht mehr das Bewußtsein, zu blicken, und im gleichen Augenblick, in dem ich ganz Sehen sein wollte, hört der Himmel auf, eine ›visuelle Wahrnehmung‹ zu sein, und wird zu meiner Welt dieses Augenblicks. Eine solche Sinneserfahrung ist instabil und der natürlichen Wahrnehmung, die sich mit unserem ganzen Leibe in eins vollzieht und einer intersensorischen Welt sich öffnet, fremd. Wie die Erfahrung der Sinnesqualitäten findet auch die der getrennten ›Sinne‹ nur in einer sehr besonderen Einstellung statt und vermag zur Analyse des unmittelbaren Bewußtseins nicht zu dienen.« (PdW 264)

57 Ein ähnliches Argument hinsichtlich der synästhetischen Wahrnehmung entwickelt Sobchack, allerdings mit Bezug auf das Filmerleben (bspw. Sobchack 1992, 78).

58 »Er wird nicht wie ein Gegenstand bewegt, d. h. durch einen anderen Gegenstand: Schließlich bewege ich die Instrumente durch ihn und seine Bewegung ist nicht instrumentell. Es ist ein magischer Transport zum Ziel ohne

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während ein Ding bewegt wird (*est mue*), bewegt sich der Körper (*se meut*); er »entfaltet« seine Bewegung und diese entfaltet sich (OE 18; AuG(AuG) 279). Bewegen und Wahrnehmen greifen notwendig ineinander. »Le corps humain, donc, est corps qui se meut et cela veut dire corps qui perçoit – C'est là un des sens du ›schéma corporel‹ humain.« (Natu3 270)[59] So setzt Greifen voraus, dass das, wonach gegriffen wird, wahrgenommen wurde und wird. Dies trifft auch auf habituelle Bewegungen zu. Besonders deutlich zeigt dies das Beispiel des routinemäßigen Fahrens eines Autos: Das Wahrnehmen der Fahrumgebung, das Fahren und das routinemäßige Einschätzen der Möglichkeit, in einer bestimmten Umwelt zu manövrieren (Engstellen wie ›automatisch‹ als passierbar oder nicht passierbar wahrzunehmen), spielen unproblematisch zusammen (PdW 172–73). Zugleich impliziert die Bewegung eine Wahrnehmung des eigenen, sich bewegenden Körpers. Greife ich nach einem Objekt, so weiß ich (implizit) auch, dass sich mein Arm dabei ausstreckt, bewege ich die Augen, so habe ich ein Bewusstsein von ihrer Bewegung etc. (PP 196–97).

Der praktizierend-wahrnehmende Bezug zur Welt (im Sinne des Körperschemas als sensomotorische Einheit) ist zudem wesentlich für die Wahrnehmung der Einheit des Körpers (im Sinne des Körperschemas als situative Einheit). Der Körper, der sich in einem wahrnehmend-praktizierenden Bezug zu den Dingen befindet, wird durch das Ineinanderfließen der Eindrücke der unterschiedlichen Organe, sozusagen durch die Dinge vor ihm, als Einheit erlebt. Der ruhende Körper hingegen sei eine ›obskure Masse‹ (PP 372). In *Le monde sensible et le monde de l'expression* meint Merleau-Ponty gar, der Körper sei *aufgrund* seines motorischen Vermögens Einheit (MSME 131). Der Körper sei Mittel des Tuns (*moyen d'action*)[60] (MSME 131). Das Körperschema ist im Wesentlichen »attitude envers …« (Haltung gegenüber), »ouverture à des buts …« (Öffnung auf Ziele hin) und »fond d'une praxis« (Hintergrund einer Praxis) (MSME 133). Das Körperschema selbst ist nicht das Bewegende, als System steht es im Hintergrund von Bewegung und Praxis. Verändern sich Gewohnheiten, so verwandelt und erneuert sich auch das Körperschema (PdW 172). Dies gilt auch für Fälle, in denen sich Gewohnheiten durch drastische Einschnitte verändern, wie Merleau-Ponty am Beispiel

Kenntnis der Mittel, mit *Einsicht/insight*, die nicht auf empfangene Nachrichten wartet, um geregelt zu werden.« (eigene Übersetzung)

59 »Der menschliche Körper ist also Körper, der sich bewegt, und das heißt Körper, der wahrnimmt – Das ist also eine der Bedeutungen des menschlichen ›Körperschemas‹.« (Natur3 285; Übersetzung adaptiert)

60 Auch wenn Merleau-Ponty an dieser Stelle vom Körper als »moyen d'action«, also dem Mittel zu handeln, spricht, weist er an späterer Stelle in derselben Vorlesung den Handlungsbegriff zurück und ersetzt ihn durch jenen der Praxis (MSME 66, MSME 138–49; siehe Kapitel 2.3.2.4).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Phantomglieds (nach Verlust eines Armes oder Beines) zeigt (PdW 100–11, MSME 129–30, 136–37). Ähnlich beschreibt er auch verschiedene Formen der Agnosie, wie etwa die Fingeragnosie. Verstünde man den Körper rein als Objekt, dann wäre die Agnosie, die entgegen dem Phantomglied nicht auf einem objektiven Verlust beruht, nicht verstehbar. Begreifbar wird die Agnosie erst, wenn man den Körper als (grundsätzlich) fähigen Körper und als Körperschema versteht (MSME 201; siehe auch Kastl 2021: 156). Das Körperschema steht also nicht nur für die Einheit der Sinne und somit im Hintergrund der Wahrnehmung, sondern es steht auch im Zusammenhang mit der Bewegung (es ist *le fond*, der Hintergrund, der Bewegung; MSME 127) und für die Verbindung von Wahrnehmung und Bewegung (zum Zusammenspiel von Wahrnehmung und Bewegung siehe auch P(RAE)).

In seiner Habilitationsschrift beschreibt Merleau-Ponty eine Reihe von sensomotorischen Gewohnheiten, die ein Zusammenspiel von Körper und Objekten im Sinne einer Erweiterung des Körperschemas erfordern oder mit sich bringen; so etwa beschreibt er die Praxis des Autofahrens, des Tanzens, der Bewegung einer Person, die einen Hut trägt, des Hantierens mit einem Blindenstock (PdW 172–73; siehe Kapitel 2.3.2.4). Wie im Abschnitt zum Körperschema als situative Einheit bereits angemerkt, versteht Merleau-Ponty dieses Zusammenspiel, das sich im Zuge des Erwerbs einer sensomotorischen Gewohnheit etabliert, als Vergrößerung des Volumens des Körperschemas (auch Einengungen sind möglich). Dieses größere Volumen ist jedoch eines, das bis zu seinen Enden hin (also bis an das Endes des Blindenstocks, bis an die Spitze der Hutfeder, bis an die äußere Seite der Kleidung) Teil des sensomotorischen Vermögens des Körpers wird. Das will heißen, dass sie als Teil der Größe des Körpers gespürt werden (man also dazu in der Lage ist, einen Hut tragend einen niedrigen Türrahmen zu durchschreiten, ohne mit dem Hut an den Rahmen zu stoßen) und selbst Teil von Wahrnehmung und Bewegung werden (wie am Beispiel des Autofahrens bereits gezeigt). Die Wahrnehmung des erweiterten Körperschemas beschränkt sich nicht darauf, dass das vergrößerte gemeinsame Volumen wahrgenommen wird, oder dass das motorische Vermögen des Autos gespürt wird, vielmehr kann sich die Wahrnehmung selbst auf diese Erweiterung hin ausdehnen. Dies zeigt vor allem das Beispiel des Blindenstocks, den Merleau-Ponty als eine Form der Erweiterung versteht, die es ermöglicht, etwas zu fühlen, das mir durch die unmittelbaren, nicht erweiterten Sinnesorgane nicht zugänglich wäre (ich fühle nicht länger den Stock *in* meiner Hand, sondern Gegenstände ›dort‹ *mit* dem Stock) (PdW 172–173).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.2.2.2.4 Das Körperschema als intrasensorielle Einheit

In den vorangegangenen Abschnitten wurde das Körperschema in einem pluralen Sinne als System und Einheit ›des Körpers‹ eingeführt – als System, das die situative Einheit des Körpers ausmacht, als System, das die unterschiedlichen Sinne umfasst und für die sensomotorische Einheit des Körpers steht. Das Körperschema ist jedoch auch eine intrasensorielle Einheit, ein Aspekt, der in *Phénoménologie de la perception* noch unterthematisiert und untertheoretisiert bleibt. Die Charakterisierung des Körperschemas als intrasensorielle Einheit meint dort zunächst, dass das Körperschema in Relation zur (sensiblen und kulturellen) Welt steht. Als jemand, die:der ein Gesichtsfeld hat, »j'ai accès et ouverture à un système d'êtres« (PP 250; bin »ich je schon einem System von Seiendem erschlossen« (PdW 254)) und habe Zugang zu diesem Seienden. Vor dem Hintergrund des bislang Besprochenen und vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Frühwerk kann die Relation von Mensch und Welt als eine Beziehung zweier Systeme (dem Körperschemas als System mit dem System Welt) mit- und zueinander beschrieben werden. In seinem mittleren und späten Werk geht Merleau-Ponty diesbezüglich einen Schritt weiter und versteht das Körperschema in einem stärkeren Sinne als intrasensorielle Einheit, die über das eigentliche Körperschema im Sinne einer situativen Einheit – die durch anderes in der Regel nicht überschritten wird, wenn sie auch Dinge mit aufnehmen und in der Folge umfassen kann – hinausgreift.

Das intrasensorielle Körperschema zeigt sich zunächst in Merleau-Pontys Beschreibungen der Ontogenese sowie in Fragen des Erlebens des eigenen Seins und jenem von anderen. Das Bewusstsein des eigenen Körpers und des Körpers der anderen sind nicht zwei verschiedene Vorgänge und auch nicht lediglich logisch verbundene Vorgänge, sondern Vorgänge, die ein System bilden (P(RAE) 181), gemeinsam und ineinander verschachtelt vor sich gehen. Die Erfahrung des eigenen Körpers und jene des anderen sind eine Totalität, eine Gestalt (P(RAE) 181); die beiden Phänomene sind in sich verbunden (*intérieurement liés*) (P(RAE) 182). Insofern entsteht mit dem eigenen Körperschema auch die Wahrnehmung der:des Anderen als Andere:n (P(RAE) 185). Die Entstehung des Körperschemas (sowohl als situative als auch als intrasensorielle Einheit) koppelt Merleau-Ponty also in ähnlicher Weise wie George Herbert Mead (bspw. Mead 1912, 1913) an das Sein und Praktizieren mit und unter anderen. Ebenfalls ähnlich wie Mead verknüpft Merleau-Ponty die Wahrnehmung des eigenen Selbst mit jenem der:des Anderen. Neugeborene hätten, so führt Merleau-Ponty aus, keine wirkliche exterozeptive Wahrnehmung ihrer Bezugspersonen, sondern würden eine körperliche Beziehung zu diesen als Unterschiede in ihrem eigenen Körper wahrnehmen (i.S. von Unterschieden des Wohlbefindens, je nachdem ob die Bezugsperson anwesend oder abwesend ist und das Kind hält oder nicht (P(RAE) 186)).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Ponty unterstellt nicht, dass das Kind die Körperteile der Bezugsperson gleich fühle, wie sie:er diese selbst wahrnimmt; es erlebt diese jedoch aus seinem eigenen Körper heraus und nicht als etwas Externes. Der erste exterozeptive Reiz sei die Stimme (P(RAE) 186). Wie anhand der ›sociabilité syncretique‹ später noch gezeigt werden wird (siehe Kapitel 2.3.2.3), verändert sich das Erleben zwar im Laufe der kindlichen Entwicklung, die enge Beziehung zu anderen ist jedoch mehr als eine frühkindliche Phase; vielmehr bleibt sie in veränderter Form erhalten.

> Car il faut considérer la relation avec autrui non pas seulement comme l'un des contenus de notre expérience, mais comme une véritable structure, et l'on peut admettre que ce que nous appelons intelligence n'est qu'un autre nom pour désigner un type original de relations avec autrui (les relations de ›réciprocité‹), et que d'un bout à l'autre du développement, la relation vivante avec autrui est le support, le véhicule, ou le stimulant de ce que l'on appelle abstraitement l'›intelligence‹. [Absatz i.O.; A.S.] Ainsi compris, le phénomène sera nécessairement fragile et variable, comme le sont nos relations affectives avec autrui et avec le monde. Les anticipations aussi bien que les régressions sont plus aisément concevables. (P(RAE) 208; Hervorhebung i.O.)[61]

Merleau-Pontys Vorlesungen zur Kinderpsychologie entstammen einer Zeit, in der seine Theorie einem starken Entwicklungsprozess unterliegt. In seinem späteren Werk geht Merleau-Ponty diesbezüglich noch einen Schritt weiter, und das Körperschema als intrasensorielle Einheit gewinnt eine ontologische Dimension. Merleau-Ponty versteht das Körperschema nun nicht mehr nur als ein System von Äquivalenzen, das in Relation zu einem oder mehreren anderen Systemen von Äquivalenzen steht, sondern als ein gemeinsames System der Äquivalenzen mit anderen und/oder anderem. Dies macht Merleau-Ponty deutlich, wenn er etwa über das Körperschema meint: »rapport à un espace extérieur *qui fait système avec lui*, qu'il fréquente« (MSME 129; Hervorhebung A.S.).[62] Körper und Außenwelt bilden *ein* System. Als intrasensorielles Schema steht das

61 »Denn man muss die Beziehung mit der:dem Anderen *nicht nur als einen der Inhalte unserer Erfahrung, sondern als eine wirkliche Struktur* betrachten und man kann einräumen, dass das, was wir *Intelligenz* nennen, nur ein anderer Begriff dafür ist, um eine ursprüngliche Art der Beziehung mit der:dem Anderen zu bestimmen (die Beziehungen der ›Reziprozität‹), und dass die lebendige Beziehung zu der:dem Anderen in der gesamten Entwicklung die Stütze, das Vehikel oder der Anreiz für das ist, was wir abstrakt als ›Intelligenz‹ bezeichnen. [Absatz i.O.; A.S.] So verstanden wäre das Phänomen notwendigerweise fragil und variabel, wie es unsere affektiven Beziehungen mit der:dem Anderen und der Welt sind. Antizipationen sind genauso wie Regressionen ohne weiteres denkbar.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

62 »Beziehung mit einem äußeren Raum, der mit ihm ein System bildet, mit dem es in regelmäßigem Kontakt steht/zusammen ist« (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Körperschema jedoch auch für ein System der Äquivalenzen zwischen den Körpern (vgl. Saint Aubert 2013: 131). Dies zeige sich auch am Beispiel von Personen mit bestimmten Psychopathologien, wenn Personen Körperteile (bspw. ihren Arm) nicht lediglich nicht als ihre eigenen erkennen, sondern diese als Körperteile eines anderen wahrnehmen (das sei der Arm der:des Anderen, nicht der eigene) (MSME 158–59). Das Körperschema steht nicht nur für die Beziehung zum eigenen Sein, sondern auch zu anderen. Im eigenen Körperschema sind bereits Präsentationen des eigenen Selbst enthalten, die nur vom Standpunkt der:des Anderen erlangt werden können (das eigenen Gesicht von vorne gesehen). Das Körperschema als intrasensorielle Einheit fließt später auch in weitere wesentliche Konzepte Merleau-Pontys ein, die die Relation mit anderen beschreiben (*intercorporéité, promiscuité*).

2.2.2.2.5 Vom Körperschema zum Körper zwischen Physischem und Digitalem

Die Spannungsverhältnisse des Körpers, aus denen heraus Merleau-Ponty (den Einzelwissenschaften folgend) das Körperschema beschrieb, waren vor allem psychopathologischer Natur. Auch wenn viele der von Merleau-Ponty diskutierten Phänomene nach wie vor bedeutsam sind, stehen Körper heute (auch) in anderen Spannungsverhältnissen, die von Merleau-Ponty noch nicht vorhergesehen werden konnten. Diese neuen Spannungsverhältnisse sind allen voran durch die Digitalisierung und das Überlappen von Virtuellem und Physischem bedingt. Teile davon – und somit auch ein Teil des Weges hin zu einem Verständnis der Distanz – können mithilfe des Körperschemas beschrieben werden. Basierend auf Merleau-Pontys Philosophie wurden mehrere – inzwischen teils klassische – Perspektiven auf das Verhältnis von Körper und Technik entwickelt. Dazu zählt etwa die Kritik an künstlicher Intelligenz von Hubert Dreyfus (bspw. 1972), die sich nicht nur, aber auch auf die Philosophie von Merleau-Ponty stützt. Vivian Sobchack (bspw. 1992) ist bekannt für ihre filmtheoretische Darstellung, die auf dem Denken von Merleau-Ponty basiert. In jüngerer Zeit haben vor allem Aud Sissel Hoel und Annamaria Carusi eine Theorie des Verhältnisses von Körper und Technik vorgelegt, die auf Merleau-Pontys Spätwerk beruht. Die folgende Argumentation geht über die Frage der Relation von Mensch und Technik/Technologie hinaus, berührt diese jedoch wiederholt. Ganz im Sinne von Hoel und Carusi (2015, 2018) wird argumentiert, dass Merleau-Pontys Philosophie einen wesentlichen Beitrag zum Verstehen der Relation von Mensch und Technik/Technologien leisten kann, entgegen Hoel und Carusi ist der Ausgangspunkt dieser Argumentation jedoch nicht Merleau-Pontys späte Ontologie, um das umfangreiche

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Potenzial seiner Philosophie für eine Analyse von Begegnungen auf Distanz im Zusammenspiel der verschiedenen Momente hinreichend erfassen zu können.

Online und offline, ›virtuell‹ und ›real-physisch‹ sind nicht als zwei getrennte ›Welten‹ oder ›Schichten‹ zu verstehen. So etwa bleiben Menschen Körper, auch wenn sie sich in online-virtuellen Räumen (bspw. in VR-Chats oder Videokonferenzräumen) bewegen, sie inszenieren ihre Körper physisch und digital, um sie über *Social Media* sichtbar zu machen und direkt oder indirekt auf andere Körper zu wirken, ihre Existenzen stehen zugleich und in ständiger Wechselwirkung – online und offline. Diese Verschlungenheit von ›Digitalem‹ und ›Analogem‹ im körperlichen Sein kann aus mehreren Perspektiven betrachtet werden, die sich teils auf bestimmte Phänomenbereiche beziehen und teils weite Teile des gegenwärtigen Lebens umfassen. Eine Perspektive ist jene auf die Digitalisierung des ›analogen‹ Lebens und die Verschlungenheit mit anderen mittels Daten. Das Ineinandergreifen von Analogem und Digitalem kann aus der Perspektive der ›Datafizierung‹ der körperlich-leiblichen Existenz beschrieben werden. Lindemann etwa meint über den Körper in der »Verschränkung von Leib und Nexistenz«:

> Der Körper wird weniger unter dem Aspekt relevant, dass er ein dreidimensional ausgedehnter Gegenstand ist der ortsräumlich bestimmt existiert, vielmehr wird der Körper relevant als ein zu vermessender Körper, von dem ausgehend immer neue Daten erhoben werden können, die ihn mit einer Vielzahl anderer Daten in Beziehung setzen. (Lindemann 2015: 57)

Was Lindemann als ›Nexistenz‹ bezeichnet, ist verwandt mit dem Begriff des ›Lifeloggings‹, das »unterschiedliche Formen digitaler Selbstvermessung und Lebensprotokollierung« (Selke 2016: 1) umfasst. Körperliche Bedingungen und Verhalten (Puls, Schritte etc.) werden messbar gemacht und in Echtzeit erfasst (ebd. 3). Die Aufzeichnung erfolgt in der Regel automatisiert und beinahe unmerkbar (ebd. 3). Dabei findet (zumindest auf der Ebene der Daten) ein fortwährender Austausch mit anderen – den Daten der anderen – statt. Die Bezüge, in die man dabei mit anderen gestellt wird, bleiben oftmals anonym (Kaufempfehlungen in Online-Shops, Routenempfehlungen aufgrund von Vorhersagen des Verkehrsaufkommens etc.) (Lindemann 2015: 57). Aus diesen Austauschprozessen ergibt sich laut Lindemann auch eine Lösung aus dem unmittelbaren körperlich-physisch-weltlichen Kontext, denn der Leib sei »dauerhaft sensibilisiert für Ansprachen von irgendwo« durch das Medium des Smartphones (ebd. 57). Insofern gehe mit dieser ›Übertragung‹ der körperlichen Existenz in Daten (und der Rückwirkung dieser Daten auf den Körper) eine gewisse Zeit- und Ortlosigkeit des Körpers einher (vgl. Lindemann 2015). Gewissermaßen in Fortsetzung dieser

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Perspektive kann auch die Relation von ›realem‹ Körper und Avataren beschrieben werden, die es erlauben, mittels eines dem Körper nachempfundenen oder kreativ geschaffenen digitalen Doubles mit anderen zu interagieren.

Mithilfe von Merleau-Pontys Begriff des Körperschemas kann die digital-analoge Verflechtung des Körpers noch aus einer anderen Perspektive angegangen werden. Die Basis hierfür sind das Körperschema als situative-zentrifugale Einheit sowie die Erweiterbarkeit des Körperschemas als sensomotorisches System. Als System, das sich ausweiten kann, und als zentrifugale Einheit (die nach außen hin wiederum unabgeschlossen ist) kann sich das Körperschema erweitern und in seiner Wahrnehmungs- und Bewegungsfähigkeit über den Körper im organischen Sinne hinausgreifen. Ähnlich wie blinde Personen mittels ihres Blindenstocks die Welt wahrnehmen (und in ihrer Wahrnehmung der Welt nicht länger den Stock in ihrer Hand wahrnehmen) (PdW 172–73), können Menschen zumindest zeitweise unter Einbezug von analogen oder digitalen Technologien andere und Situationen in der Ferne wahrnehmen, ohne dabei in diesem Moment das Tool zu spüren. In dieser Hinsicht stehen Blindenstöcke, Brillen und Kontaktlinsen, Hörgeräte, Bildschirme und (klassische wie moderne) Telefone auf einer Ebene. Sie alle – und noch unzählige weitere Gerätschaften – ermöglichen oder unterstützen eine Wahrnehmung von etwas, das über sie hinausgeht. Auch wenn, wie noch näher zu zeigen sein wird, diese Wahrnehmung mitunter fragil sein kann und sich die verwendeten Tools in manchen Momenten durchaus in den Vordergrund drängen können, handelt es sich also nicht primär um eine Wahrnehmung des Tools, sondern um eine Wahrnehmung von anderen und anderem, das jenseits des Tools liegt. Werden diese Tools klassischerweise als Vermittler beschrieben (daher wird beispielsweise von ›medial vermittelten Interaktionen‹ gesprochen), sind sie mit Merleau-Ponty als Erweiterung des Systems Körperschema zu verstehen. Medium bedeutet etymologisch ›Mittel‹, ›Mittler‹ oder ›Mitte‹. Die klassische Medientheorie fasste Medien demnach als transparente ›Mittler‹, die eine Nachricht übertragen, ohne dabei selbst wahrgenommen zu werden (Krämer 2013: 332). Herbert Marshall McLuhan entwickelte eine andere, neue Perspektive auf Medien, indem er die Medien selbst in den Vordergrund rückte und sie als die Botschaft (*the message*) begreift ([1964]1992: [1967]2001). Ähnlich wie Merleau-Ponty interessiert sich auch McLuhan für das Zusammenspiel von Menschen und Dingen, und ebenfalls ähnlich wie Merleau-Ponty begreift er dieses Zusammenspiel als eine Beziehung der Inkorporierung. McLuhans Fokus liegt aber auf dem ›Ding‹ und seiner Botschaft, sowie auf der Frage, wie diese Dinge, bzw. Medien, die Gesellschaft formen. Demgegenüber ist der Fokus Merleau-Pontys – und jener des folgenden Arguments – die grundlegende menschliche Fähigkeit mit diesen umzugehen. Wie die folgenden

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seiten zeigen werden, ist das inkorporierte ›Ding‹ trotz der »untrennbaren Verschmelzung von Körper und Technik im alltäglichen Gebrauch« (Rammert/Schubert 2019: 129) dabei weder immer und gänzlich transparent, wie in der klassischen Medientheorie, noch immerzu selbst die Botschaft, wie bei McLuhan (eine ähnliche Argumentation wie die im Folgenden entwickelt findet sich auch in Gugutzer (2015a)).

Fasst man sie als eine solche Ergänzung des Körperschemas, so sind verschiedene Formen der Begegnung und der Wahrnehmung (in der Nähe und auf Distanz) auch nicht mehr durch das jeweilige Tool zu charakterisieren (Videokonferenz vs. Telefonkonferenz vs. analoge Konferenz etc.). In den Vordergrund drängt sich vielmehr die Wahrnehmbarkeit (und in weiterer Folge die ›Berührbarkeit‹ oder ›Angreifbarkeit‹) als solche. Um diesen Weg hin zu einem merleau-pontyschen Verständnis von Begegnungen weiterzugehen, bedarf es also einer genaueren Auseinandersetzung mit seinem Verständnis von Wahrnehmung. Vorweggenommen sei noch, dass die Gradualität der ›Nähe‹ auf Distanz nicht – oder zumindest nicht nur – durch die Zahl der jeweils angesprochenen Sinne zu beschreiben und zu verstehen ist. Das Körperschema steht auch für eine unmittelbare präreflexive Kommunikation der Sinne und ermöglicht es, dass Wahrnehmungen auch dann als voll(-ständig) empfunden werden *können*, wenn nicht alle Sinne angesprochen werden oder werden können.[63]

2.2.2.2.6 *Le corps comme puissance*: Der Körper als ›Vermögen zu‹

Ein Charakteristikum des Körpers im Sinne Merleau-Pontys, das diesen vom ›objektiven Körper‹ unterscheidet, ist, dass er grundlegende Fähigkeiten (*puissance*) besitzt, also etwas anderes als ein nur von außen bewegliches und unempfindliches Ding ist. Diese Fähigkeiten sind dem Körper wesentlich; sie sind also ein essenzielles Moment des Körpers und nicht lediglich eine Ergänzung zu einem auf andere Weise bestimmten Konzept des Körpers. Es handelt sich also um ein Vermögen, das sich grundsätzlich in der menschlichen Konstitution grundgelegt findet,

63 Anders als von Lucy Osler argumentiert, scheint eine Erweiterung des Körperschemas durch moderne Technologie denkbar und real erlebbar. Dies mag daran liegen, dass Osler versucht, die Kamera als einen Teil des Körperschemas der:des Anderen – jedoch aus meiner wahrnehmenden Perspektive –zu denken (ich nehme die:den Andere:n auf meinem Bildschirm wahr müsste demnach die Kamera als Teil ihres:seines Körperschemas sehen) (Osler 2021: 11–12). Im vorliegenden Argument wird der Bildschirm als Erweiterung meines wahrnehmenden Körperschemas gedacht (die Kamera gegebenenfalls als Erweiterung meines ausdrückenden – nicht wahrnehmenden – Körperschemas).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das jedoch (1) nicht in allen Fällen die Möglichkeit bekommt, sich auch tatsächlich zu entwickeln oder aufrecht erhalten zu bleiben und daher nicht immerzu als situative Ressource zur Verfügung steht und (2) nicht in allen Situationen zum Einsatz kommt. Ersteres zeigt sich deutlich an Merleau-Pontys Beschreibung des Erlernens von Sprache, die zunächst wieder auf empirisch-psychologische Befunde seiner Zeit zurückgreift, für Merleau-Ponty und im Kontext des hier entwickelten Arguments aber in einem allgemeinen philosophischen Sinne von Bedeutung sind. Mit Bezug auf François Rostand beschreibt Merleau-Ponty, dass Kinder in einem gewissen Alter der Sprache gegenüber sensibel sind. Findet das Kind in dieser Zeit (im Alter von null bis zwei Jahren) kein Umfeld vor, in dem gesprochen wird, so würde es die Sprache nie so sprechen, wie andere dies tun. Zugleich habe der Spracherwerb jedoch auch einiges mit der Beziehung (zur Mutter) zu tun (P(RAE) 164–65).

Merleau-Ponty beschreibt eine Reihe von grundlegenden Vermögen: Der Körper als Körperschema hat oder besser gesagt *ist* ein System von *puissances motrices ou de puissances perceptives* (PP 179, »Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen« (PdW 184; siehe auch 207)), und er hat eine *puissance d'action* (PP 122, also ein »Vermögen zu Handeln« (PdW 130)) beziehungsweise zu *certaines conduites* (PP 406, also zu »gewissen Verhaltensweisen« (PdW 405)). Merleau-Ponty spricht auch davon, dass der Körper »la puissance d'un certain monde« (PP 124; »das Vermögen einer [bestimmten] Welt« (PdW 132); siehe auch PP 406) sei. Am grundlegendsten ist jedoch, dass der Körper zur *Sensibilität fähig* ist: »L'enfant humain est cet être qui est *capable d'être sensible* à autrui[64], et de se considérer comme un semblable parmi les autres hommes, bien avant l'état de maturité physiologique véritable.« (P(RAE) 204; Hervorhebung A.S.)[65] Der Begriff der Fähigkeit oder des Vermögens ist nicht in einem aktivistischen Sinne zu verstehen – fähig sein steht nicht oder nicht nur für ein Einwirken-Können auf die Welt und auf andere. Vielmehr sind auch die Offenheit und Empfänglichkeit für andere und anderes eine grundlegende Fähigkeit des Körpers.

Dass Merleau-Ponty den Körper als »fähig zu …« begreift, birgt einmal mehr einen Hinweis darauf, dass der Körper nicht isoliert existiert. Seine Fähigkeiten sind nur verstehbar, wenn man den Körper in seiner Relation zur Welt und zu anderen begreift (so etwa ist er fähig, in und mit der Welt, vor und mit anderen zu handeln oder zu praktizieren).

64 Aufgrund dieser Fähigkeit wurde der Körper eingangs gemeinsam mit der Welt als *sensible*, also als sensibel (nicht lediglich sinnlich wahrnehmbar) bezeichnet.

65 »Das menschliche Kind ist jenes Sein, das dazu fähig ist, der:dem Anderen gegenüber sensibel zu sein und sich selbst als ein Mitmensch unter den anderen Menschen zu verstehen, lange bevor es den Zustand wirklicher psychologischer Reife erreicht hat.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies zeigt also, dass selbst die grundlegendste Bestimmung des Körpers (und damit des Menschen) eine ist, die ihn immer schon in Beziehung zur Welt und zu weiteren Körpern versteht. Wenn im Folgenden von der Beziehung der *sensibles* gesprochen wird, dann handelt es sich dabei also keinesfalls um eine Beziehung von zwei oder mehreren getrennten Entitäten, sondern um eine Beziehung, die im Sinne des Körperschemas als intrasensorielles System vor jeder Trennung und Trennbarkeit steht.

2.3 Die Beziehung der *sensibles*

Die Verbindung der *sensibles* ist eine grundlegende. Menschen bewohnen die Dinge oder wohnen ihnen bei (OE 9). In der vorangegangenen Darstellung wurden einige Grundzüge der sensiblen Welt und des sensiblen Körpers besprochen; vor allem Merleau-Pontys Konzept des Körperschemas weist bereits auf eine enge Beziehung der *sensibles* hin. Die bisherige Darstellung ist nun dahingehend zu erweitern, dass der Körper in seinem Sein nicht ohne die Welt verstehbar ist, die bisherige Darstellung also eine Abstraktion des Körpers in seinem Sein zur Welt ist. Entgegen dem kantianischen Subjekt (in der Lesart Merleau-Pontys), das eine Welt setzt, *hat* der Mensch im Sinne Merleau-Pontys immer schon eine Welt (PP 150). Auch wenn das Körperschema (als situative Einheit) zunächst einmal eine Einheit für sich ist, stellt sich die Frage der Einheit erst, weil der Körper nicht isoliert von anderen und der Welt ist (wäre der Körper isoliert, dann gäbe es nichts, von dem er sich abgrenzten müsste, nichts, das er zusätzlich umfassen könnte). Stünde der Körper für sich, so gäbe es nichts, das er in ›Kommunikation‹ mit diesem Etwas wahrnehmen könnte, nichts, auf das hin er sich bewegen könnte. Der Körper, so wie Merleau-Ponty ihn versteht, ist jedoch wesentlich eine nicht vollends abgeschlossene Einheit, eine multisensorische Einheit, eine sensomotorische Einheit etc. *Ergo*, ohne Welt und ohne andere gäbe es keinen Körper in jenem Sinne, in dem Merleau-Ponty ihn versteht. Dasselbe gilt für das Körperschema als intersensorielle Einheit: Die Kommunikation der Sinne, etwa die Kommunikation des Sehens und Berührens, ist nicht nur eine Beziehung aufseiten der Sinne, vielmehr entspricht ihr eine multisensorische Gegebenheit aufseiten der Welt: Das Sichtbare sei aus dem Berührbaren »geschnitzt« wie das Berührbare aus dem Sichtbaren (VI 176–77).

> C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile. Il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> visible, les deux cartes sont complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables. (VI 177)[66]

Das Sichtbare und das Berührbare überschneiden sich. »Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde.« (VI 177)[67] Weil es derselbe Körper ist, der sieht und berührt, der also die Welt zugleich mit verschiedenen Sinnen wahrnimmt oder wahrnehmen kann, gehören die sichtbaren und berührbaren Dinge nicht verschiedenen Sinnwelten, sondern ein und derselben Welt zu. Zugleich ist es die Welt selbst, die die intersensorielle Wahrnehmung hervorbringt. Die Welt ist nicht nur passiv und undurchsichtig. »Le grain de la couleur est déjà une certaine manière de promettre aux autres sens leurs qualités, est un certain rapport de toute notre chair avec le porteur de cette couleur (*Flächengarbe*)« (PbPassiv 334)[68]. Das Farbkorn, das wir zunächst vielleicht als etwas ansehen würden, das sich dem Sehsinn anbietet, bietet sich bereits den anderen Sinnen mit an. Es ist nicht nur ein Objekt, das über den Sehsinn mit uns verbunden ist, vielmehr ist diese Wahrnehmung eine tiefgreifende Verbindung der *sensibles*. Insofern kann Merleau-Ponty über Cézanne sagen, dass dieser meinte, »on doit pouvoir peindre jusqu'aux odeurs« (P2(Inéd) 41; »man müsse sogar den Duft malen können« (AuG(KS) 104)). Der *monde sensible* selbst ist die Typik intersensorieller Beziehungen (Saint Aubert 2013: 115).

Der Körper ist in seiner Einheit (seinem situativen Sein, seiner sensomotorischen Offenheit und seinem Fähig-Sein), so wie wir ihn kennen, nur als Körper in einer dialektischen Beziehung zur Welt verstehbar. Ähnliches gilt auch für die Welt, auch wenn diese, wie eingangs beschrieben (siehe Kapitel 2.1), nicht vom Menschen konstruiert oder konstituiert ist. Ihr grundlegender Bestand ist also nicht vom Sein des Körpers oder der Körper im Plural abhängig. Ähnlich wie im Falle des Körpers wären jedoch auch wesentliche Momente der Welt nicht verstehbar, gäbe es keine Körper. Dies gilt etwa für Raum und Zeit, die nicht

66 »Allzu selten ist das Wunder beachtet worden, daß jede Bewegung meiner Augen – mehr noch, jede Bewegung meines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] – ihren Ort hat in demselben sichtbaren Universum, das ich durch sie präzisiere und erkunde, ebenso wie umgekehrt jedes Sehen innerhalb des taktilen Raumes statthat. Es gibt eine doppelte und überkreuzte Eintragung des Sichtbaren in das Berührbare und des Berührbaren in das Sichtbare, beide Karten sind vollständig und vermengen sich dennoch nicht. Beide Teile sind Teilganze, aber dennoch nicht deckungsgleich.« (SuU 177)

67 »Derselbe Leib [bzw. Körper; A.S.] sieht und berührt, und deshalb gehören Sichtbares und Berührbares derselben Welt an.« (SuU 177)

68 »Das Farbkorn ist bereits eine bestimmte Art, den anderen Sinnen ihre Qualität zu versprechen, es ist ein bestimmtes Verhältnis unseres gesamten *chair* mit dem Träger dieser Farbe (Flächengarbe [sic.] i.O.).« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

objektiv bestehen, sondern Charakteristika der Beziehung von Mensch und Welt sind.

Bevor einige wesentliche Momente dieser Beziehung von Mensch und Welt näher beleuchtet werden, einige Worte zur grundlegenden Natur dieser Relation. »[I]l n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît« (PP V)[69], meint Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*. Dem Menschen als körperliches Sein ist es *wesentlich*, in einer fortwährenden Beziehung zur Welt zu stehen. Er ist jedoch nicht lediglich ›in‹ der Welt oder ein Teil der Welt (bspw. PP II), sondern steht in einer *dialektischen Beziehung* (nicht einer mechanischen Beziehung) mit der Welt (SdV 184). Um diese dialektische Beziehung von Körper und Welt auszurücken, wird in Merleau-Pontys Texten das Wort ›zur‹ (*être au monde*) anstelle von ›in‹ (*être dans le monde*) verwendet – der Körper ist also *zur* Welt (PP V, 175; PdW 7, 170). Diese Unterscheidung von ›zur‹ und ›in‹ bringt Merleau-Ponty etwa an folgender Stelle deutlich zum Ausdruck (auch wenn er sich hier nicht auf die Welt, sondern auf Raum und Zeit bezieht): »je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse« (PP 164)[70].

Die Beziehung von Mensch und Welt ist eine tiefgreifende. Wenngleich der Mensch in die Welt geworfen (*jeté dans*) ist, ist die Beziehung zur Welt keine äußerliche. Die sensible Welt ist Teil des Subjekts. Zugleich greift die Welt jedoch immerzu über uns hinaus:

> Nous sommes au monde, c'est-à-dire: des choses se dessinent, un immense individu s'affirme, chaque existence se comprend et comprend les autres. Il n'y a qu'à reconnaître ces phénomènes qui fondent toutes nos certitudes. La croyance en un esprit absolu ou en un monde en soi détaché de nous n'est qu'une rationalisation de cette foi primordiale. (PP 468)[71]

69 »[E]s gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt« (PdW 7).

70 »[I]ch bin nicht im Raum und in der Zeit, ich denke nicht Raum und Zeit; ich bin vielmehr zum Raum und zur Zeit, mein Leib [bzw. Körper; A.S.] heftet sich ihnen an und umfängt sie« (PdW 170). In englischsprachigen Übersetzungen verliert sich diese Unterscheidung. So etwa überträgt Donald A. Landes in seiner Neuübersetzung der *Phénoménologie de la perception* »être au monde« als »being *in* the world« (Merleau-Ponty [1945] 2012: 77; Hervorhebung A.S.).

71 »Wir sind zur Welt, das heißt: Dinge zeichnen sich ab, ein unermeßliches Individuum behauptet sich, jede Existenz umfaßt sich selbst und umfaßt eine jede andere. Es bleibt uns nichts, als diese alle unsere Gewißheit begründenden Phänomene anzuerkennen. Der Glaube an einen absoluten Geist oder an eine von uns losgelöste Welt an sich ist selbst nur Rationalisierung jenes Urglaubens.« (PdW 465)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seinen frühen Werken beschreibt Merleau-Ponty die Beziehung von Mensch und Welt also als eine von zwei Individuen oder zwei Existenzen. Merleau-Ponty schreibt jedoch bereits in *Phénoménologie de la perception* auch von einer Relation mit einem *système de significations* (PP 150). In *Le monde sensible et le monde de l'expression* spricht Merleau-Ponty dann davon, dass der Körper und die sensible Welt *ein System* bilden (MSME 63). Wie im weiteren Verlauf dieses Buches noch deutlich werden wird, gibt es für Merleau-Ponty jedoch mehr als diese eine Welt und damit auch mehr als das eine System Welt, zu dem der Mensch in Beziehung steht (siehe Kapitel 3). Auch diese Unterscheidung zieht sich durch Merleau-Pontys gesamtes Werk, selbst wenn er sie in unterschiedlichen Werkphasen durch unterschiedliche Begriffe beschreibt.

> Tandis qu'un système physique s'équilibre à l'égard des forces données de l'entourage et que l'organisme animal s'aménage un milieu stable correspondant aux a priori monotones du besoin et de l'instinct, le travail humain inaugure une troisième dialectique, puisqu'il projette entre l'homme et les stimuli physico-chimiques des ›objets d'usage‹ (Gebrauchsobjekte), - le vêtement, la table, le jardin, - des ›objets culturels‹, - le livre, l'instrument de musique, le langage, - qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement. De même qu'il nous a paru impossible de réduire le couple situation vital-réaction instinctive au couple stimulus-réflexe, de même il faudra sans doute reconnaître l'originalité du couple situation perçu-travail. (SC 175–76)[72]

Nicht nur ist die Beziehung von Mensch und Welt – ebenso wie die Beziehung von anderen Körpern und deren Umgebung – nicht in einem einfachen kausalen Sinne zu verstehen, sie ist durch den gestaltenden Einfluss des menschlichen Verhaltens auf die Welt – und damit die Koexistenz der zwei Schichten der Welt – auch sehr komplex. In seinem Spätwerk begreift Merleau-Ponty die Beziehung von Mensch und Welt nicht mehr als eine von zwei Individuen, sondern als gemeinsames Sein der *sensibles* (VI 179).

72 »Während ein physisches System ein Gleichgewicht herstellt mit den gegebenen Kräften der Umgebung und während der tierische Organismus sich eine stabile Umwelt einrichtet, die dem jeweiligen monotonen Apriori von Bedürfnis und Instinkt entspricht, inauguriert die menschliche Arbeit eine dritte Form der Dialektik, denn sie entwirft zwischen Mensch und physikochemischen Reizen »Gebrauchsobjekte« wie Kleidung, Tisch oder Garten und »Kulturobjekte« wie Buch, Musikinstrument oder Sprache, die die eigentümliche Umwelt des Menschen bilden und neue Verhaltenszyklen auftauchen lassen. Genauso, wie es uns als unmöglich erschien, das Paar Lebenssituation – Instinktreaktion auf das Paar Reiz – Reflex zu reduzieren, genauso müssen wir nun gewiß auch die Eigenständigkeit des Paares Wahrnehmungssituation – Arbeit anerkennen.« (SdV 185–86)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kommunikation oder Kommunion der *sensibles* hat verschiedene Facetten oder kann zumindest aus verschiedenen Perspektiven beschrieben werden. Versteht man die Begriffe im weiten merleau-pontyschen Sinne, so können sie – zumindest in Teilen – als Ineinandergreifen von Wahrnehmung und Ausdruck begriffen werden. Laut Joas (Joas [1992] 2012: 113) verwenden wir (im alltäglichen Sprachgebrauch) den Begriff des Ausdrucks üblicherweise nur mit Bezug auf Menschen. Für Merleau-Ponty hingegen ist der Ausdruck nicht nur eine Aktivität eines Menschen oder von Tieren. Der Ausdruck ist nicht das aktive Gegenstück zur (passiven) Wahrnehmung, bleibt aber ihre Ergänzung. Menschliche Begegnungen sind eine Form des wechselseitigen Ausdrucks und der wechselseitigen Wahrnehmung vor und mit anderen in der Welt. Um die Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz verstehen zu können, bedarf es also zunächst einer tieferen Auseinandersetzung mit diesen beiden Seiten der Beziehung der *sensibles*.

2.3.1 Wahrnehmung: Die Kommunikation der *sensibles*

Das Phänomen der Wahrnehmung (in all seiner Breite, mit seinen grundlegenden Bedingungen und philosophischen Konsequenzen) war zweifelsohne eines jener Phänomene (oder *das* Phänomen), das Merleau-Ponty am nachhaltigsten beschäftigte. Wahrnehmung ist in Merleau-Pontys Philosophie kein »Phänomen unter anderen, sondern [sie ist; A.S.] ein zugleich exemplarisches und grundlegendes Phänomen« (Waldenfels 1983: 160). Ersteres ist sie, da sich ihre wesentlichen ›Eigenarten‹ auch in allen anderen Bereichen menschlicher Existenz wiederfinden, letzteres, da sie »einen spezifischen Zugang eröffnet zu allem, was überhaupt in Erscheinung treten kann, und sofern sie als Grundvoraussetzung in alle Erlebnis- und Verhaltensweisen eingeht« (ebd. 160). Sie ist also nicht ein Akt unter anderen, sondern Hinter- und Untergrund aller Akte (ebd. 160). Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung ist demnach keine Auseinandersetzung mit einem beliebigen Phänomen.

Die Bedeutung der Wahrnehmung in und für Merleau-Pontys Philosophie zeigt sich auch daran, dass sie jenes Phänomen war, das sein Frühwerk dominierte. 1934 reichte er die Themen »La nature de la perception« und »Le problème de la perception dans la phénoménologie et dans la ›Gestaltpsychologie‹« für sein zweiteiliges Doktorat (Doktorat und Habilitation) ein (Waldenfels 1976b, VI; Proj; NaPer). Während seine Dissertation letztlich unter dem Titel *La structure du comportement* erschien und somit den Begriff der Wahrnehmung nicht mehr im Titel trug (auch wenn Wahrnehmung in diesem Werk weiterhin an zentraler Stelle stand), ist der zentrale Stellenwert von Wahrnehmung in seiner Habilitationsschrift bereits aus dem Titel des Werks

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– *Phénoménologie de la perception* – klar ersichtlich. Zu dieser Themenwahl meint Merleau-Ponty 1933, am Beginn eines Antrags für eine Subvention durch die *Caisse nationale des sciences*:

> Il m'a semblé que, dans l'état présent de la neurologie, de la psychologie expérimentale (particulièrement de la psychopathologie) et de la philosophie, il serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre. (Proj 9)[73]

Das Problem der Wahrnehmung drängt sich ihm nicht lediglich als philosophisches Problem auf, sondern als ein Problem, das zugleich in verschiedenen Einzelwissenschaften und der Philosophie virulent wird. Man müsse daher insbesondere die damals neuere Literatur zur Wahrnehmung des Körpers (*du corps propre*) weiter studieren (Proj 10). Merleau-Ponty greift in seiner Philosophie der Wahrnehmung (aber auch in seiner weiteren Philosophie), also zunächst über die Philosophie im engen Sinne hinaus und arbeitet explizit mit Erkenntnissen aus und den Diskursen in den Einzelwissenschaften, vor allem aus der Psychologie, genauer der Gestaltpsychologie. Auch wenn seine Thesen in Bezug auf Wahrnehmung teils weitreichend sein mögen, so sieht Merleau-Ponty selbst seine Philosophie der Wahrnehmung weniger als ›neu‹, sondern vielmehr als eine, die die Konsequenzen aus den Arbeiten der philosophischen und wissenschaftlichen Ahn:innen konsequent zieht und bis an ihr Ende verfolgt (PPCP 61).

2.3.1.1 Gestaltpsychologischer Hintergrund

Einer der wesentlichen Ausgangspunkte für Merleau-Pontys Annäherung an das Phänomen der Wahrnehmung ist also die Gestaltpsychologie beziehungsweise Gestalttheorie. Er beschäftigt sich eingehend mit den Werken von Adhémar Gelb, Kurt Goldstein, Kurt Koffka, Wolfgang Köhler und einigen anderen. Merleau-Ponty liest gestaltpsychologische Schriften als für die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften offener Philosoph, nicht etwa als Psychologe. Er erkennt in gestaltpsychologischen Arbeiten wesentliche philosophische Einsichten; die Gestalttheorie sei mit philosophischen Voraussetzungen beladen (»chargée de présupposés philosophiques«) (NaPer 16) und habe selbst philosophische Konsequenzen. Merleau-Ponty gelangt jedoch zu dem Schluss, dass die Gestalttheorie selbst die philosophischen Konsequenzen aus ihren Lehren nicht

73 »Mir scheint, dass es im gegenwärtigen Zustand der Neurologie, der experimentellen Psychologie (insbesondere der Psychopathologie) und der Philosophie von Nutzen wäre, das Problem der Wahrnehmung und insbesondere der Wahrnehmung des eigenen Leibes [bzw. Körpers; A.S.] wieder aufzunehmen.« (ANW 7)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder nur unzureichend gezogen habe (PPCP 53). Merleau-Ponty wiederum geht es nicht primär darum, mit seiner Philosophie der Psychologie (oder allgemeiner den Wissenschaften) zu dienen; dennoch ist er der Ansicht, dass seine Philosophie (indirekt) der Psychologie diene (PPCP 82).

Um verstehen zu können, welche Bedeutung der Gestalttheorie in Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie zukommt, gilt es zuerst zu verstehen, wie er die Gestalt(en) begreift. Folgen wir dazu zunächst Merleau-Pontys Entwicklung des Konzepts in *La structure du comportement*:

> La notion de la forme qui nous a été imposée par les faits se définissait comme celle d'un système physique, c'est-à-dire d'un ensemble de forces en état d'équilibre ou de changement constant, tel qu'aucune loi ne soit formulable pour chaque partie prise à part et que chaque vecteur soit déterminé en grandeur et en direction par tous les autres. Chaque changement local se traduira donc dans une forme par une redistribution des forces qui assure la constance de leur rapport, c'est cette circulation intérieure qui est le système comme réalité physique, et il n'est pas plus composé des parties qu'on peut y distinguer que la mélodie, toujours transposable, n'est faite des notes particulières qui en sont l'expression momentanée. (SC 147–48)[74]

Die Gestalt versteht Merleau-Ponty also als ein System, als eine Ganzheit, die nicht auf ihre Teile (oder die Summe ihrer Teile) reduzierbar ist. Die Elemente sind von einer Ganzheit abhängig, die selbst wieder Element größerer Ganzheiten ist (NW 17; NaPer 20). Eine Figur auf einem Hintergrund ist nicht die Summe von wahrgenommenen oder gegebenen Qualitäten (PdW 32). Für die interne Struktur der Gestalt ist das Zusammenspiel von Kräften, ihre Verteilung und Beziehung entscheidend (SC 147–48). Jede Gestalt bildet ein *champ de forces* (ein Kraftfeld) (SC 148; SdV 156). Dieses Kraftfeld ist »caractérisé par une loi qui n'a pas de sens hors des limites de la structure dynamique considérée, et qui par contre assigne à chaque point intérieur ses propriétés, si bien qu'elles ne seront

74 »Der Begriff der Gestalt, der sich uns von den Tatsachen her aufgedrängt hat, wurde definiert wie der eines physikalischen Systems, d. h. einer Gesamtheit von Kräften, die sich im Zustand des Gleichgewichts oder der konstanten Änderung befinden, dergestalt, daß sich kein Gesetz für jeden Teil gesondert formulieren läßt und daß jeder Vektor nach Größe und Richtung durch alle anderen bestimmt ist. Jede lokale Veränderung äußert sich also in einer Gestalt aufgrund einer Verteilung der Kräfte, die die Konstanz ihrer Verhältnisse garantiert; dieser innere Kreislauf *ist* das System als physikalische Realität, und dieses System ist ebensowenig aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt, wie die Melodie, angesichts ihrer ständigen Transponierbarkeit, nicht aus den besonderen Noten besteht, in denen sie ihren momentanen Ausdruck findet.« (SdV 156)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jamais des propriétés absolues, des propriétés *de* ce point.« (SC 148)[75] In jenem Abschnitt von *La structure du comportement*, in dem Merleau-Ponty diese Beschreibungen präsentiert, diskutiert er die Struktur in der Physik. Am Beispiel von Köhlers Besprechung von physikalischen Gesetzen zeigt Merleau-Ponty, dass die Strukturgebundenheit von Gesetzen auch in der Physik ihre Gültigkeit hat (SdV 157). Die Beziehung von Struktur und Gesetz verläuft jedoch auch in die entgegengesetzte Richtung; so wie die Gesetze in der Struktur »beschlossen« sind, ist die Struktur in den Gesetzen »beschlossen« (SdV 160). Keines von beidem geht dem anderen voraus; Merleau-Ponty spricht daher auch von einer *dialektischen* Beziehung von Gesetz und Struktur (SdV 161).

Die Struktur ist nicht ›in‹ der Natur, sie ist keine »physikalische Realität«, vielmehr ist sie ein *objet de la perception* (SC 155; »Wahrnehmungsobjekt« (SdV 164)). Die Gestalt begreift Merleau-Ponty als spontane Organisation des *champ sensoriel* (des »sensorischen Feldes« (NW 17)); Gestalten sind also epistemologisch als etwas, das in der Wahrnehmungserfahrung existiert (SdV 244), nicht ontologisch zu verstehen.

> C'est donc à l'univers des choses perçues que la Gestalttheorie emprunte sa notion de forme, et elle ne se rencontre dans la physique qu'autant que la physique nous renvoi aux choses perçues, comme à ce que la science a pour fonction d'exprimer et de déterminer. Loin donc que la ›forme physique‹ puisse être le fondement réel de la structure du comportement et en particulier de sa structure perceptive, elle n'est elle-même concevable que comme un objet de perception. (SC 156)[76]

Physikalische Gestalten sind also wesentlich von anderen Gestalten verschieden. Physikalische Gestalten sind Gleichgewichte, die sich in Relation zu äußerlichen Bedingungen ergeben (SdV 167). Dies unterscheidet sie von vitalen Gestalten:

> Nous parlons au contraire de structures organiques, lorsque l'équilibre est obtenu, non pas à l'égard de conditions seulement virtuelles que le système amène lui-même à l'existence, - lorsque la structure, au lieu de procurer, sous la contrainte des forces extérieures, une détente à celles

75 »[C]harakterisiert durch ein Gesetz, das außerhalb der Grenzen der jeweiligen dynamischen Struktur keinen Sinn hat und das im Gegenteil jedem internen Punkt seine Eigenschaften zuteilt, und zwar derart, daß diese nie absolute Eigenschaften, Eigenschaften von diesem Punkt sind« (SdV 156).

76 »Die Gestalttheorie entnimmt also ihren Gestaltbegriff der Welt der Wahrnehmungsdinge, und in der Physik findet er sich nur insofern, als die Physik uns zurückverweist auf die Wahrnehmungsdinge also auf das, was die Wissenschaft ihrer Funktion nach auszudrücken und zu bestimmen hat. Die ›physische Gestalt‹ kann also nie und nimmer das Fundament abgeben für die Struktur des Verhaltens und speziell für dessen Wahrnehmungsstruktur, sie ist vielmehr selbst nur denkbar als ein Wahrnehmungsobjekt.« (SdV 164)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> dont elle est traversée, exécute un travail hors de ses propres limites et se constitue un milieu propre. (SC 157; Hervorhebung A.S.)[77]

Während also physikalische Gestalten lediglich auf die Umwelt reagieren und versuchen, ein Gleichgewicht mit dieser aufrechtzuerhalten, schaffen sich vitale Gestalten eine Umwelt. Sie reagieren so nicht lediglich auf reale, sie unmittelbar umgebende Bedingungen, sondern auch auf jene Konditionen, die lediglich *virtuell* sind. Diese Virtualität wird später (siehe Kapitel 2.3.2.2) noch zum Thema werden. Die Beziehung von Organismus und Umwelt ist eine »wahrhaft dialektische«; das Verhalten entspricht keinem Gesetz (SdV 170). Auch wenn Gestalten also nicht ontologisch, sondern epistemologisch zu fassen sind, sind sie Entitäten, die sich nicht erst in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung bilden (SdV 193).

Hinsichtlich der Wahrnehmung ist die wesentlichste Überlegung, die Merleau-Ponty aus der Gestalttheorie übernimmt, jene des Zusammenspiels von Figur und Hintergrund bzw. Horizont.

> [C]haque point à son tour ne peut être perçu que comme une figure sur un fond. Quand la Gestalttheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. (PP 10)[78]

77 »Wir sprechen dagegen von organischen Strukturen, wenn das Gleichgewicht nicht in Bezug auf gegenwärtige und reale Bedingungen erreicht wird, sondern in Bezug auf bloß virtuelle Bedingungen, die das System selbst in die Wirklichkeit einführt –, wenn die Struktur nicht unter dem Druck äußerer Kräfte eine Entspannung bei den Kräften herbeiführt, die in ihr selbst am Werk sind, sondern vielmehr eine Arbeit außerhalb ihrer eigenen Grenzen ausführt und sich eine eigene Umwelt bildet.« (SdV 167)

78 »[E]in jeder Punkt [kann] seinerseits nicht anders denn als Figur auf einem Untergrund wahrgenommen werden […]. Wenn die Gestaltpsychologie lehrt, daß eine Figur auf einem Untergrund das Einfachste ist, was uns sinnlich gegeben zu sein vermag, so kontrastiert sie nicht lediglich einen kontingenten Charakter faktischen Wahrnehmens, der es etwa noch zuließe, gleichwohl in die ›Wesens‹- Beschreibung der Wahrnehmung den Begriff der Impression aufzunehmen.« (PdW 22) Eine ähnliche Beschreibung findet sich in Merleau-Pontys Manuskript zu *Le monde sensible et le monde de l'expression*: »*Gestalt*: la formation la plus simple est une figure sur un fond. Ceci veut dire: la position même de la figure comme en soi, comme quelque chose de déterminé, suppose toujours présence simultanée d'un fond. Le fond fait partie de la définition de l'être (sans lui pas de figure, pas de contours).« (MSME 51; Hervorhebung i.O.; »*Gestalt*: die einfachste Formation ist eine Figur auf einem Hintergrund. Das soll heißen: die Position selbst der Figur, als an sich, als etwas Determiniertes, setzt immer die gleichzeitige Präsenz eines

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was Figur und was Hintergrund ist, ist nicht durch die Welt bestimmt, sondern abhängig vom Zusammenspiel von Mensch und Welt. Die Dinge sammeln sich im Kraftfeld um mich als wahrnehmendes Zentrum (VI 192). Der wahrnehmende Mensch fixiert ein Objekt, lässt seinen Blick auf diesem ruhen, erkundet dieses Objekt näher; dabei wird das Umliegende zum Horizont.

> [D]ans la vision, j'appuie mon regard sur un fragment du paysage, il s'anime et se déploie, les autres objets reculent en marge et entrent en sommeil, mais ils ne cessent pas d'être là. Or, avec eux, j'ai à ma disposition leurs horizons, dans lesquels est impliqué, vu en vision marginale, l'objet que je fixe actuellement. L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir. (PP 82)[79]

Schwenkt man den Blick, so verändert sich die Figur (etwas anderes wird zur Figur) und das, was zuvor Figur war, rückt nun in den Hintergrund und wird gemeinsam mit weiteren Dingen als Horizont wahrgenommen (PP 82). Dass ein Objekt oder, allgemeiner gesprochen, ein Ausschnitt der Welt zur Figur wird, liegt nicht an der bestimmten Bedeutung (*signification*, *meaning*) dieses Objekts, sondern daran, dass es der Struktur von Figur und Hintergrund entspricht (NaPer 21). Die Reaktionen des Organismus auf einen Reiz hängen also nicht von bestimmten Gesetzen ab, sondern von der Bedeutung, die der Reiz für den Organismus hat. Der Reiz ist nicht die Totalität von Kräften, die auf den Organismus einwirken (SdV 169). Was Figur und was Hintergrund ist, ist zwar variabel, jedoch nicht vollends frei wählbar. Das Figur-Sein ist bestimmten Elementen von Welt vorbehalten, wie Merleau-Ponty am Beispiel eines Spaziergangs auf dem Boulevard zeigt. Dabei könnten zwar die Bäume, nicht aber die Zwischenräume zwischen diesen, als Figur gesehen werden, die Bäum wiederum nicht als Hintergrund für die (nicht mögliche) ›Figur‹ des Zwischenraums (PdW 306–7; SNS(CNP) 98–99).

Hintergrunds voraus. Der Hintergrund ist der der Definition des Seins (ohne ihn keine Figur, kein Umriss).« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

79 »Wenn ich hingegen im Sehen meinen Blick auf eine Einzelheit der Umgebung richte, so belebt und entfaltet sich dieses Detail, und die anderen Dinge rücken an den Rand oder verwischen sich völlig, doch bleiben sie beständig mit da. Mit ihnen aber verfüge ich wiederum auch über ihre Horizonte, die ihrerseits als am Rande sichtbar den gegenwärtig fixierten Gegenstand implizieren. Der Horizont also ist es, der im Forschen des Blickes die Identität des Gegenstandes gewährleistet, als Korrelat der meinem Blick noch verbleibenden Verfügung über die soeben betrachteten Gegenstände und der ihm zum voraus schon eigenen Verfügung über neue Einzelheiten, die zu entdecken er sich erst anschickt.« (PdW 92)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn in der folgenden, ebenso wie in Merleau-Pontys eigener Beschreibung visuell wahrnehmbare Gestalten im Vordergrund stehen, sind Gestalten nicht nur visuell wahrnehmbare Figuren. Vielmehr kann etwa Gehör auf ähnliche Weise mithilfe des gestalttheoretischen Vokabulars beschrieben und verstanden werden. Auch die auditive Wahrnehmung ist ein Zusammenspiel von Form und Hintergrund (etwa eine Melodie und Nebengeräusche) (SNS(CNP) 99).

In Merleau-Pontys späten Notizen zeigt er sich durchaus kritisch gegenüber der Gestalttheorie. Diese sei an einem »toten Punkt angelangt« (*au point mort*; SuU 38; VI 39). Was sie ›erklären‹ könne, gelte nur unter Laborbedingungen, nicht in der natürlichen Erfahrung (SuU 39). Dies zeige etwa das Sehen von Tiefe (*la profondeur*; siehe Kapitel 2.5.3); dieses sei letztlich nicht durch die disparaten Netzhautbilder zu bestimmen, da dies nicht der Wahrnehmungswelt entspreche (SuU 40–41). Im vorliegenden Zusammenhang bleiben Merleau-Pontys Überlegungen zum Zusammenspiel von Figur und Hintergrund dennoch wesentlich. Dabei handelt es sich weniger um seine unmittelbare Wiedergabe der psychologischen Erkenntnisse, sondern um seine philosophischen Einsichten, vor allem zum Unterschied zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung der Umgebung und der Wahrnehmung von etwas auf der Leinwand Gezeigtem. Daher werden seine früheren gestalttheoretischen Beschreibungen als solche übernommen und nicht im Detail auf die theoretische Stärke der Gestaltpsychologie (über die Merleau-Ponty in seiner Philosophie – nicht Psychologie – ohnehin hinausgreift) befragt.

2.3.1.2 Die Wahrnehmung und die Welt: Kommunikation der beiden sensibles

Merleau-Pontys Beschreibung der Wahrnehmung ist wesentlich durch sein Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Welt geprägt und selbst wiederum wesentlich für sein Verständnis dieser Relation.[80] Wie bereits der gestalttheoretische Hintergrund seiner Überlegungen zeigt, geht Merleau-Ponty entgegen Empirismus und Intellektualismus nicht von der ›objektiven Welt‹ aus, da eine solche Perspektive es nicht ermögliche, die Wahrnehmung, so wie Menschen sie erleben, zu verstehen. Beide stünden in einer gewissen Distanz zum tatsächlichen Phänomen der Wahrnehmung (SdV 217, SC 202, PdW 47). Menschen leben

80 Dupond geht so weit zu sagen: »*Perception* est le nom que *Phénoménologie de la perception* donne à ce ›contact naïf avec le monde‹ que la phénoménologie cherche à ›réveiller‹« (Dupond 2008: 166) Wahrnehmung ist der Name, den *Phänomenologie der Wahrnehmung* dem ›naiven Kontakt mit der Welt‹ gibt, den die Phänomenologie zu ›erwecken‹ sucht.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in einem *universe d'expérience* (SC 204; »in einer Welt der Erfahrung« (SdV 219)). Dennoch beschreibt Merleau-Ponty die Welt, wie eingangs bereits gesagt, als Individuum, als Stil, als etwas, das die Erfahrung, die Menschen von ihr machen, mit anleitet oder die Erfahrung im Menschen eröffnet.

Merleau-Ponty wendet sich ebenso gegen die ›klassische Reflexlehre‹, also jene Lehre, die Wahrnehmung und Verhalten in eine Reihe von Reaktionen auf bestimmte Reize zerlegen würde. Dabei ist der Reiz die Ursache, auf die der Körper passiv reagiert (SdV 8–9). Die genaue Reaktion auf einen Reiz sei jedoch nicht immer vorhersagbar, vor allem da eine Reaktion nicht eine Reaktion auf einen Einzelreiz, sondern auf ein komplexes Zusammenspiel vieler Reize ist (SdV 11). Wahrgenommen wird nicht ein Mosaik von Qualitäten (*une mosaïque de qualités*) (NaPer 20; siehe auch PP 89), ein Mosaik der Empfindungen (*une mosaïque de sensations*) (SNS(CNP) 97) oder von »visuellen, taktilen, auditiven Gegebenheiten« (AUG(KINO) 31; S(CNP) 101). Wahrnehmung ist also nicht lediglich das Erfassen von Sinnesdaten im Sinne der *sensation* oder des puren Empfindens (*sentir* (PP 9, bzw. Kapitel I der PP)). Für eine jeweilige Reaktion entscheidend ist vielmehr die *Gestalt,* in der sich dieses komplexe Zusammenspiel zeigt – auch wenn sich der ›Inhalt‹ der Reize unterscheidet, kann dieselbe Reaktion hervorgerufen werden (SdV 12). Wahrnehmung und Verhalten können also nicht verstanden werden, wenn nur das ›Äußerliche‹, also die Reize und ihr Zusammenspiel in den Blick genommen werden. Vielmehr gilt es sich mit dem wahrnehmenden und sich-verhaltenden Organismus auseinanderzusetzen (SC 10). »L'organisme, justement, ne peut être comparé à un clavier sur lequel joueraient les stimuli extérieurs et où ils dessineraient leur forme propre pour cette simple raison qu'il contribue à la constituer.« (SC 11)[81] Die Reaktion auf ›Reize‹ oder allgemeiner, auf sich darbietende Gestalten, ist also nicht passiv, sondern sie ist eine ›Verwertung‹ derselben durch den Körper (SdV 30). Der Körper ist also kein ›blinder Mechanismus‹ (*mécanisme aveugle*) (SC 30). Die Erregung durch einen ›Reiz‹ ist bereits eine (auch aktive) Reaktion eines Organismus und nicht lediglich ein ›Äußeres‹, das sich des Körpers bedient (SdV 33). Eine Beschreibung von Verhalten und Wahrnehmung kann nicht auf den Reflexbogen reduziert werden, da auch dessen Einbettung und der Körper mit einbezogen werden müssen (SdV 18).[82]

81 »Der Organismus läßt sich eben nicht vergleichen mit einer Klaviatur, auf der äußere Reize spielen und ihre eigentümliche Gestalt abzeichnen, aus dem einfachen Grunde, weil er selbst dazu beiträgt, die Gestalt zu bilden.« (SdV 13)

82 Merleau-Pontys Argumentation gegen das Modell des Reflexbogens erinnert an John Deweys klassische Kritik an eben diesem Modell (Dewey 1896). Zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Structure du comportement*

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrnehmung ist zunächst ein präreflexives (und un- oder vorsprachliches) Leben mit den Dingen (SdV 215) und ein unmittelbarer Zugang zur Welt. Gerade die Gestaltpsychologie zeige, so argumentiert Merleau-Ponty, dass Wahrnehmung keine intellektuelle Operation sei (Proj 9). Der Inhalt der Wahrnehmung – das Wahrgenommene – ist kein Effekt von Prozessen im Gehirn (SdV 251). Das Gesehene ist nicht »nur in uns« (SdV 7). Es gibt kein »Privatleben des Bewusstseins« (PdW 48), vielmehr ist das Bewusstsein wahrnehmend auf die Welt bezogen. Die Wahrnehmung bringt immer schon weltliche Anhänge (»*attaches*« (Natu3 280; Anführungszeichen i.O.)) mit sich. Die Welt beziehungsweise das ›Sichtbare‹ (*le visible*) ruht nicht in sich selbst, auch wenn es so scheinen mag (VI 173). Dabei bedeute Wahrnehmen »entrer dans un univers d'êtres qui *se montrent*« (PP 82; Hervorhebung i.O.).[83] Merleau-Ponty geht es darum, die erlebte Relation von Dingen (bzw. ihrer gesehenen Seiten; siehe unten) und den Wahrnehmenden zu verstehen (SdV 254). Auch wenn die sichtbaren Dinge selbst wahrgenommen werden, ist Wahrnehmung nicht ein vollständiges Aufgehen in der Welt. Wahrnehmung ist eine Beziehung von Welt und Wahrnehmenden, bei dem der Wahrnehmende (mit seinem Blick) die Dinge abtastet und umhüllt (VI 173, 175). »Il suffit que je voie quelque chose pour savoir la rejoindre et l'attendre, même si je ne sais pas comment cela se fait dans la machine nerveuse. Mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diriger dans le visible.« (OE 16–17)[84] Dieses Zitat aus Merleau-Pontys spätem Text *L'œil et l'esprit* zeigt erstens, dass Wahrnehmung ohne ein Verstehen der Abläufe des Nervensystems auskommt. Es zeigt zweitens, dass Wahrnehmung

war Merleau-Ponty nur in einem sehr geringen Ausmaß mit der amerikanischen Psychologie und Philosophie vertraut. Er kam vor allem durch *Le Behaviorisme. Origine et Developpement de la Psychologie de Reaction en Amerique* von André Tilquin (1942), das kurz vor der Fertigstellung von *Structure du comportement* erschienen ist und das Merleau-Ponty nur noch beiläufig zur Kenntnis nahm (SdV 2–3; Fußnote 3), in Kontakt mit dem US-amerikanischen Denken. Tilquin zitiert in dieser Monographie Deweys Aufsatz zum Reflexbogen, Merleau-Ponty scheint diesen Text jedoch nicht weiter recherchiert zu haben, denn in *Phénoménologie de la perception* bezieht er sich erneut auf seine Kritik am Modell des Reflexbogens in *Structure du comportement*, doch auch dort erwähnt er Deweys Aufsatz nicht.

83 »Sehen heißt ein Feld von *sich zeigendem* Seienden betreten« (PdW 92; Hervorhebung i.O.).

84 »Ich brauche nur etwas zu sehen, um es treffen und erreichen zu können, auch wenn ich nicht weiß, wie das im Nervensystem vor sich geht. Mein beweglicher Leib [bzw. Körper; A.S.] zählt zur sichtbaren Welt, ist ein Teil von ihr, und deshalb kann ich ihn in dem Sichtbaren ausrichten.« (AuG(AuG) 278–79)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für Merleau-Ponty etwas ist, das nicht an der Oberfläche der Dinge und der Welt stehenbleibt, sondern dass dabei die Dinge selbst erreicht werden. Der Blick sei meine Kraft oder Macht, mit den Dingen zusammenzutreffen, wie Merleau-Ponty bereits in *Phénoménologie de la perception* ausführt (PP 322).

> Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire, au contraire: le monde est cela que nous percevons. Plus généralement, il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si, par un vice de notre esprit, ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi: car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestât comme vrai, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité. (PP XI; Hervorhebung i.O.)[85]

Es ist also der Gegenstand selbst, der wahrgenommen wird.

> Il me semble plutôt que ma perception est comme un faisceau de lumière qui révèle les objets là où ils sont et manifeste leur présence, latent jusque-là. Que je perçoive moi-même ou que je considère un autre sujet percevant, il me semble que le regard ›se pose‹ sur les objets et les atteint à distance, comme l'exprime bien l'usage latin de ›lumina‹ pour désigner le regard. (SC 200)[86]

Die Gegenstände werden dort wahrgenommen, »wo sie sind« (*où ils sont*); auch wenn ihr Abstand zur:zum Wahrnehmenden gering sein mag, fällt ihre Örtlichkeit nicht mit jener der:des Wahrnehmenden zusammen. Wahrnehmung ist so immer eine Wahrnehmung auf Distanz, mag diese

85 »Nicht also ist zu fragen, ob wir eine Welt denn auch wirklich wahrnehmen, vielmehr ist zu sagen: Die Welt ist das, was wir wahrnehmen. Allgemeiner noch ist nicht die Frage, ob, was für uns Evidenz ist, denn wirklich auch Wahrheit ist, oder ob nicht vielleicht irgendein Mangel unseres Geistes, was für uns evident ist, an einer Wahrheit-an-sich gemessen, illusorisch macht; denn da wir von Illusionen sprechen, haben wir solche doch schon kennengelernt und als solche durchschaut, und wie vermochten wir es, wenn nicht auf Grund einer Wahrnehmung, die in eins sich als wahr bezeugte, so dass also Zweifel und Furcht vor dem Irrtum selber unser Vermögen beweisen, Irrtümer zu enthüllen, nicht also uns der Wahrheit entwurzeln können.« (PdW 13)

86 »Es scheint mir vielmehr, daß meine Wahrnehmung wie ein Lichtkegel ist, der die Objekte dort enthüllt, wo sie sind, und ihre Gegenwart offenbart, die bis dahin latent war. Ob ich mich selbst wahrnehme oder ein fremdes Wahrnehmungssubjekt betrachte, es scheint mir, daß der Blick auf den Objekten ›ruht‹ und sie à distance erreicht, wie es der lateinische Sprachgebrauch treffend zum Ausdruck bringt, wenn er das Augenlicht als ›lumina‹ bezeichnet.« (SdV 215)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch gering sein (siehe Kapitel 2.3.1.9). Durch seine ›mobilen‹ Organe (Augen, Hand) hat der Körper die Fähigkeit, auch ›dort‹ zu sein (*d'être ailleurs*) (Nat3 273).

Wahrgenommen wird also die Welt selbst (VI 17), auch wenn sie sich nicht unmittelbar in die:den Wahrnehmenden einschreibt. Die Welt ist kein Objekt, nicht die Summe oder Totalität der wahrnehmbaren Dinge, sie ist »le styl universel de toute perception possible« (PPCP 41), also der universelle Stil jeder möglichen Wahrnehmung. Insofern ist die Welt weit mehr als jene Perspektive, die wir aktuell von ihr wahrnehmen können. Die Welt ist weniger ein ›Anziehungspunkt‹ (*pôle d'attraction*) als ein Pol, an dem sich der wahrnehmende Körper abstößt (*pôle de répulsion*), und gerade diese ›Ignoranz‹ macht das Ding zum Ding (PP 374). Auf diese Beschreibung der Auseinandersetzung der *sensibles* – Mensch und Welt – in der Wahrnehmung nimmt später auch Bourdieu Bezug. In seiner Theoriesprache lässt sich dieser Bezug dann folgendermaßen fassen: Der Mensch »se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati*«. (Bourdieu 1997: 170)[87].

Anfang der 1950er-Jahre radikalisiert Merleau-Ponty seine Wahrnehmungsphilosophie. Er greift die vor allem durch Jean Hyppolite und Jean Beaufret geäußerte Kritik an der von ihm 1946 präsentierten Wahrnehmungstheorie auf (siehe PPCP 84–91). Beaufret merkte etwa an: »Rien ne m'apparaît moins pernicieux que la *phénoménologie de la perception*. Le seul reproche que j'aurais à faire à l'auteur, ce n'est pas d'être allé ›trop loin', mais plutôt de n'avoir pas été assez radical.« (PPCP 89)[88] Diese Kritik an der fehlenden Radikalität seines Zugangs übernimmt Merleau-Ponty. Er hält an der These eines »Primats der Wahrnehmung« fest, anerkennt jedoch, dass seine früheren diesbezüglichen Formulierungen für Lesende missverständlich gewesen sein könnten (MSME 46). Er gesteht zu, dass Hörer:innen und Leser:innen seinen Zugang leicht hätten falsch verstehen können, denn (a) »Il[/elle; A.S.] pouvait croire que c'était primat de la perception au sens ancien: primat du sensoriel, du donné naturel« (MSME 46; Hervorhebung i.O.)[89], (b) man hätte ebenso fälschlich glauben können, es handle sich »lediglich« um eine Phänomenologie, (c)

87 »[F]ühlt sich in der Welt zu Hause, weil die Welt in Form des Habitus auch in ihm zu Hause ist: eine Not, aus der man eine Tugend gemacht hat, die eine Art Liebe zur Not einschließt, ein *amor fati*.« (Bourdieu [1997] 2013: 183)

88 »Nichts scheint mir weniger schädlich zu sein als die *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der einzige Vorwurf, den ich dem Autor machen würde, besteht nicht darin, dass er ›zu weit‹ gegangen ist, sondern eher darin, dass er nicht radikal genug gewesen ist.« (Primat 82)

89 »Primat der Wahrnehmung im alten Sinne: ein Primat des Sinnlichen [hier *sensoriel*, nicht *sensible*; A.S.], des natürlich Gegebenen« (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und man hätte glauben können, er reduziere das Sein auf den »›positivisme‹ de la perception« (MSME 46; »›Positivismus‹ der Wahrnehmung«). Dabei verstand Merleau-Ponty die Wahrnehmung doch als »un mode d'accès à l'être« (MSME 46; »einen Modus des Zugangs zum Sein«) beziehungsweise zum »leibhaftgegeben[en]« (MSME 46; dt. i.O.). Die Wahrnehmung basiert auf und ist eine Beziehung der *sensibles*. Die Verbindung von Körper und Welt, also die Verbindung der beiden *sensibles*, macht Merleau-Ponty etwa deutlich, wenn er meint: »le sensible nous parle un certain langage que nous comprenons tous comme si entre notre appareil perceptif et lui était établi un pacte linguistique, comme si nous parlions son langage sans l'avoir appris = expression« (MSME 50)[90]. Eine Seite der Wahrnehmung ist also die Welt, die andere ist der Körper (nicht das Bewusstsein) – »c'est le corps qui ›comprend‹« (PP 169); es ist also der Körper, der versteht und der uns in der Welt verankert (PP 169). Dass dies möglich ist, ergebe sich erst dadurch, dass der Körper kein Objekt ist und Verstehen etwas anderes ist, als sinnlich Gegebenes einer Idee unterzuordnen (PP 169). Wahrnehmung ist also eine Öffnung für das Jenseits des Bewusstseins selbst, also für die Welt (Insti 45).

Die wechselseitige Beziehung der *sensibles* in der Wahrnehmung bringt Merleau-Ponty auch dadurch zum Ausdruck, dass er die Wahrnehmung als »Kommunikation« oder »Kommunion« mit der Welt beschreibt (PdW 370; PP 370). Wahrnehmung ist »la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses« (PP 370)[91]. Die Idee einer perzeptiven/wahrnehmenden Kommunikation weist bereits darauf hin, dass Merleau-Ponty ein weites Verständnis des Begriffs der Wahrnehmung hat. »Tout est perception, mais la perception est tout, c'est-à-dire que notre idée de la perception doit être élargie de manière à rendre possible une analyse de l'entendement.« (MSME 55)[92] Alles ist Wahrnehmung und die Wahrnehmung ist alles; unser grundlegender Bezug zur Welt ist eine wahrnehmende Kommunikation (Kommunikation im Sinne des Zusammenspiels zweier Aktiva-Passiva).

90 »Das *sensible* spricht zu uns in einer bestimmten Sprache, die wir verstehen, so als ob zwischen unserem Wahrnehmungsapparat und ihm ein linguistischer Pakt etabliert wäre, so als ob wir seine Sprache sprächen, ohne sie erlernt zu haben = Ausdruck.« (eigene Übersetzung)

91 »Aufnahme und Vollendung einer fremden Intention in uns, oder umgekehrt äußere Vollendung unseres Wahrnehmungsvermögens, uns also gleich einer Paarung unseres Leibe [sic.; bzw. Körper; A.S.] mit den Dingen.« (PdW 370)

92 »Alles ist Wahrnehmung, doch die Wahrnehmung ist alles, das bedeutet, dass unsere Idee/Vorstellung von der Wahrnehmung erweitert werden muss, auf eine Art und Weise, die eine Analyse des Auffassungsvermögens möglich macht.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir stehen also immerzu in einer (wahrnehmenden) Beziehung zur Welt – wir sind und bleiben »zur Welt«. Auch wenn sich die Welt in der Wahrnehmung nur in Ausschnitten zeigt – wie bereits der Begriff der zwar nicht klar umgrenzten, aber dennoch nicht allumfassenden Gestalt nahelegt und der kommende Abschnitt noch näher zeigen wird –, besteht und zeigt sich in der Wahrnehmung ein allgemeinerer Bezug zum ›Ganzen‹ der Welt durch das ›Ganze‹ des Körpers. So ›sehe‹ nicht nur das Auge, sondern der gesamte Körper als *totalité ouverte* (Natu3 280). Diese grundlegende Beziehung der *sensibles* ist in einem gewissen Sinne die gemeinsame Basis für Begegnungen auf Distanz, denn sie stellt sicher und zeigt, dass wir, auch wenn wir nicht dieselben Gegenstände sehen und/oder diese nicht aus derselben Perspektive sehen, wenn wir unterschiedliche Dinge fokussieren und damit unterschiedliche Horizonte einhergehen, dennoch zur selben Welt sind.

2.3.1.3 Perspektivität der Wahrnehmung

Die Wahrnehmung ist, wie die Beschreibung dieser als »Lichtkegel« (*faisceau de lumière*) bereits zeigt, perspektivisch (SdV 246) und daher nicht ›vollständig‹ (SdV 215). Und obwohl in der Wahrnehmung nur Seiten des Dings gegeben sind, nur Seiten erscheinen, verwechselt das wahrnehmende Bewusstsein diese Erscheinung nicht mit dem Ding (SdV 216; SC 201). Der Gegenstand selbst wird nicht auf seine wahrgenommene Seite oder auf das Moment der Wahrnehmung reduziert, er ist der Gegenstand »vue de toutes parts« (PP 83, der »von überallher gesehene« Gegenstand (PdW 93)). Letztlich ist die Perspektivität auch im Ding angelegt und gehört zu dessen Wesensmerkmalen.

> Les ›choses‹ dans l'expérience naïve sont évidentes comme êtres perspectifs: il leur est essentiel à la fois de s'offrir sans milieu interposé et de ne se révéler que peu à peu et jamais complètement; elles sont médiatisées par leurs aspects perspectifs mais il ne s'agit pas d'une médiation logique, puisqu'elle nous introduit à leur réalité charnelle; je saisis dans un aspect perspectif, dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende. (SC 202)[93]

93 »Die ›Dinge‹ sind in der naiven Erfahrung evident als *perspektivische Wesen:* es gehört zu ihrem Wesen, sich ohne ein zwischengeschaltetes Medium darzubieten und sich zugleich nur nach und nach und nie vollständig zu enthüllen; sie sind vermittelt durch ihre Wahrnehmungsaspekte, doch handelt es sich nicht um eine logische Vermittlung, da sie uns an ihre leibhaftige Realität heranführt; *in* einem Wahrnehmungsaspekt, von dem ich weiß, daß er nur einer von seinen möglichen Aspekten ist, erfasse ich das Ding selbst, das ihn transzendiert.« (SdV 217)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Ponty greift zur Erklärung der Perspektivität der Wahrnehmung (wiederum) auf die Gestalttheorie zurück. Man könne Dinge beiläufig wahrnehmen oder sie fixieren. Doch einen Gegenstand fixieren bedeutet nicht, dass andere Gegenstände gänzlich aus dem Blickfeld verschwinden und nicht wahrgenommen werden.

> [R]egarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et la vision est un acte à deux faces. (PP 82)[94]

Wahrnehmen bedeutet nicht, dass ich mir das, was ich gerade nicht sehe (die Rückseite meines Computerbildschirmes, das Regal hinter mir etc.), repräsentiere (PPCP 36). Ebenso wenig antizipiere ich diese gerade nicht sichtbaren Seiten (PPCP 36). »Le côté non vu est saisi par moi comme présent, et je n'affirme pas que le dos de la lampe existe dans le sens où je dis: la solution du problème existe. Le côté caché est présent à sa manière. Il est dans mon voisinage.« (PPCP 37)[95] Die gerade nicht gesehenen Seiten (*les côtes non visibles*) sind also nicht nur mögliche Wahrnehmungen. Die Zusammenfügung der Seiten ist keine intellektuelle Synthese, sondern eine praktische Synthese (PPCP 37). Wahrnehmen ist kein Entziffern und auch keine Inferenz (PPCP 38). Das Wahrgenommene selbst ist nicht auf das zu reduzieren, was man von ihm sieht oder sehen kann; es wäre nicht es, hätte es nicht auch seinen Innenhorizont (PbPassiv 285).

Wenn ich einen Gegenstand oder ein Detail eines Gegenstandes fixiere, dann rücken andere Dinge an den Rand[96], ohne dadurch aufzuhören, da zu sein (PP 82). Auch diese anderen Gegenstände haben ihren Horizont, und während ich den einen Gegenstand fixiere, nehme ich den Horizont der anderen wahr (PP 82). Es ist also der Horizont, der es möglich macht, dass die Wahrnehmung konstant ›eine‹ ist und die Identität des Gegenstandes gewahrt bleibt, auch wenn ich den Gegenstand zunächst nur am Rande wahrnehme und ihn dann fixiere oder umgekehrt (PP 82). Fixiere ich einen Gegenstand, so werde ich in ihm ›heimisch‹ (*habiter*)

94 »[D]a einen Gegenstand betrachten heißt, sich in ihn versenken, die Gegenstände aber ein System bilden, in dem der eine sich nur zeigen kann, indem er andere verdeckt. Genauer gesprochen kann der Innenhorizont eines Gegenstandes nur selbst Gegenstand werden, indem die umgebenden Gegenstände zum Horizont werden: Sehen ist ein doppelgesichtiger Akt.« (PdW 91–92)

95 »Die nicht gesehene Seite wird von mir als gegenwärtig erfasst, und ich behaupte nicht, dass die Rückseite der Lampe in dem Sinne existiert, in dem ich sage: Die Lösung des Problems existiert. Die verborgene Seite ist auf ihre Weise gegenwärtig. Sie ist in meiner Umgebung.« (Primat 30)

96 i.O. »reculent en marge et entrent en sommeil« (PP 82).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und begreife alle anderen Dinge von diesem Gegenstand aus, also »nach ihrer ihm zugewandten Seite« (PdW 92; PP 82). Daher meint Merleau-Ponty, jeder Gegenstand sei der Spiegel aller anderen (PP 82).

Die Perspektivität der Wahrnehmung ist kein bedauerlicher Zufall, eine Unvollkommenheit oder eine »Degradierung einer wahren Erkenntnis« (SdV 216; »dégradation d'une connaissance vrai« (SC 201)). Merleau-Ponty beschreibt die Perspektivität vielmehr als *die* wesentliche Eigenschaft der Dinge für das Objekt-Sein des Objekts. Ein Holzwürfel etwa, der von allen Seiten gleichzeitig wahrgenommen würde, dessen vordere Seite durchsichtig wäre und so auch die dahinterliegenden Seiten (wenn auch aus einer Perspektive) zeigte, wäre kein Holzwürfel (SdV 247; ähnlich PdW 239). Die Beschreibung der Wahrnehmung als perspektivisch ist nicht zu verwechseln mit einer Reduktion der Wahrnehmung auf das Erfassen von Erscheinungen. Wahrnehmung ist weiterhin als eine unmittelbare Kommunikation mit der Welt beziehungsweise den Gegenständen zu verstehen. Die Wahrnehmung von Gegenständen aus einer Perspektive ist also ›mehr‹ oder ›etwas anderes‹ als die Art und Weise, wie sich Gegenstände (optisch) aus einer Perspektive für uns darstellen. So etwa wird ein runder Gegenstand (beispielsweise ein Teller) zwar als Ellipse gesehen, dennoch aber als runder Teller wahrgenommen (SNS(DC) 25).

Das Phänomen der Wahrnehmung im Sinne einer ›Kommunikation‹ mit der Welt (*communication perceptive*; PP 372) ist für Merleau-Ponty untrennbar mit seinem Verständnis des Körpers verbunden. Auch wenn Menschen – als körperliche Wesen – einen Gegenstand zu einem Zeitpunkt nur aus einer Perspektive wahrnehmen können, können sie ihn nacheinander aus verschiedenen Perspektiven erfassen (PP 235).

2.3.1.4 Wahrnehmung und die Struktur der Welt: Le monde comme mode d'écart ou système d'équivalences

Schon früh, in seinem Vortag bei der *Société française de philosophie* im Jahr 1946, beschreibt Merleau-Ponty die Welt als System:

> Le point de départ de ces remarques [à la Société française de philosophie; A.S.] pourrait être que le monde perçu comporte des relations, et d'une façon générale un type d'organisation, qui ne sont pas classiquement reconnus par le psychologue ou le philosophe. (PPCP 35)[97]

Die hier beschriebenen Relationen, die in der wahrgenommenen Welt einbegriffen sind, buchstabiert Merleau-Ponty einige Jahre nach diesem

97 »Den Ausgangspunkt meiner Bemerkungen könnte die Tatsache darstellen, dass die wahrgenommene Welt Beziehungen und allgemein eine Art von Organisation umfasst, die traditionellerweise weder von Psychologen noch von Philosophen anerkannt werden.« (Primat 28)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vortrag, näher aus. Er beschreibt die Relation als eine Relation von Äquivalenzen, »une syntaxe du contexte, une vertu de la coexistence ou de la proximité spatiale. Le monde perçu est un monde où les propriétés d'un élément tiennent à son *situs*.« (MSME 57)[98] Die Bedeutungen der einzelnen Elemente sind folglich nicht frei, sondern gebunden, stillschweigend (*tacite*), nicht sprechend (*non parlante*) (MSME 57). Zur Beschreibung dieser Äquivalenzbeziehungen greift Merleau-Ponty auf Saussures Zeichenbegriff zurück. Er beschreibt Zeichen als:

> [R]éalisations diverses d'une seule puissance de variation, qui ont moins existence séparée qu'existence oppositive et diacritique – et qui correspondent moins à significations qu'à différences de significations – et qui par suite sont moins coordonnées à significations qu'ils ne l'articulent à partir d'une totalité, de sorte que la signification est toute immanente à la chaîne verbale (comme sa structure) et toute transcendante (comme au-delà des signes un à un). (MSME 117–18; Hervorhebung i.O.)[99]

Die Bedeutung ergibt sich also nicht aus dem isolierten Zeichen – oder dem isolierten Ding beziehungsweise Ausschnitt der Welt – selbst, sondern aus dem Unterschied oder Abstand (*l'écart*) zwischen den Zeichen oder Dingen (MSME 178). Wahrnehmung versteht Merleau-Ponty in Analogie zum Erfassen der Differenz schriftlicher Zeichen als Lesen (*lecture*) (MSME 117–18, 196). Körper und wahrgenommene Welt bilden ein System, sie sind miteinander oder ineinander verkettet (*engrenage*) (MSME 178), das System ist also nichts dem Wahrnehmenden Externes (wie auch schon die Idee des Körperschemas als offen, unabgeschlossen und inkorporierend zeigte).

2.3.1.5 Wahrnehmung und Bewegung

Das Thema Bewegung – ihre Darstellbarkeit in den Künsten, ihre Wahrnehmbarkeit – identifiziert Merleau-Ponty als eines der zentralen Probleme seiner Zeit, und er versucht selbst, im Rahmen seiner Philosophie einen Zugang zur Bewegung zu finden. Merleau-Ponty erkennt etwa in der

98 »[E]ine Syntax des Kontextes, eine Tugend der Koexistenz oder der räumlichen Nähe. Die wahrgenommene Welt ist eine Welt, in der die Eigenschaften eines Elements von ihrer Situierung [*situs*] abhängen« (eigene Übersetzung).

99 »Verschiedene Realisierungen einer einzigen Kraft oder Macht der Variation, die weniger getrennte Existenz haben als eine oppositive und diakritische Existenz – und die weniger Bedeutungen als Differenzen von Bedeutungen entsprechen – und die folglich weniger mit Bedeutungen abgestimmt sind, als sie diese aus einer Totalität heraus artikulieren, derart, dass die Bedeutung der Kette verbaler Ausdrücke ganz immanent (als ihre Struktur) und ganz transzendent (als jenseits der Zeichen eins nach dem anderen) ist.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

technischen Entwicklung des Kinos und der wissenschaftlichen Entwicklung der Gestaltpsychologie und der neueren Philosophie eine Verwandtschaft. Auch wenn keine dieser Entwicklungen aus der anderen hervorging (SNS(CNP) 121), die Gemeinsamkeit ergebe sich daraus, dass sie eine gewisse Weise des Seins gemeinsam hätten, ebenso wie eine generationsspezifische, gemeinsame Perspektive auf die Welt. Auch wenn es keine kausale Verbindung zwischen diesen Entwicklungen gebe, so griffen die Entwicklungen von Denken und Technik ineinander (SNS(CNP) 122).

Merleau-Ponty wendet sich gegen (zumindest) zwei klassische Auffassungen der Wahrnehmung von Bewegung (einmal mehr handelt es sich dabei um seine Lesarten einer empiristischen und einer idealistischen Philosophie): (1) gegen ein Verständnis von Bewegung als ›an sich‹ (*en soi*) oder objektiv. Diesem Verständnis nach wäre Bewegung eine reine Variation von Relationen (Saint Aubert 2011: 23; vgl. MSME 125, 181); (2) gegen die Position, dass Bewegung aus der Perspektive der Wahrnehmung zu erfassen sei (»*le mouvement envisagé du côté de la conscience*«; Hervorhebung i.O). Dieser Position zufolge gebe es ein Bewusstsein über die Ungeteiltheit/Einheit des Bewegten, die sich auf die Ungeteiltheit von Raum und Zeit stütze. Dies stelle jedoch die Ungeteiltheit auf der falschen Seite her; es ist die Ungeteiltheit meiner Zeitlichkeit, nicht jene des Bewegten (Saint Aubert 2011: 24). Wahrnehmung von Bewegung wäre eine Syntheseleistung des Wahrnehmenden (PdW 320).

Merleau-Pontys dritter Weg, mittels dessen Bewegung treffend erfasst werden könne, führt über sein Verständnis des Ausdrucks:

> Donc: s'il doit y avoir mouvement, il faut (1) que le quelque chose qui se meut soit lui-même en mouvement (2) que le mouvement sortant pour ainsi dire de lui, fait par lui, ne soit pas simple relation entre une série de positions et une série d'instants définis dans un espace et un temps des choses, relation interobjective qui laisse extérieures l'une à l'autre les positions et les phases temporelles, et quoi est dénomination extérieure pour le mobile, que le mouvement soit absolu, dans le mobile et non ailleurs. Donc qu'il y ait mélange de l'avant et de l'après, de l'ici et du là, empiétement.
>
> Et cela n'est possible que si (3) le mouvement n'est pas en soi i. e. dans des choses, ni pour moi comme sujet spectateur d'un monde objectif, et par une sorte de mélange de moi et des ›choses‹. (MSME 90; Hervorhebung i.O.)[100]

100 »Also: Wenn es dort Bewegung geben soll, muss (1) das sich bewegende Etwas selbst in Bewegung sein, (2) die Bewegung, die sozusagen aus ihm herauskommt und von ihm gemacht wird, nicht lediglich eine einfache Relation zwischen einer Reihe von Positionen und einer Reihe von Zeitpunkten sein, die in einem Raum und einer Zeit der Dinge definiert sind, eine interobjektive Beziehung, die die Positionen und die zeitlichen Phasen einander

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In dieser Auffassung der Wahrnehmung von Bewegung findet sich in aller Deutlichkeit die Beziehung der *sensibles* wieder. Diese Verbindung wird an dieser Stelle (Manuskript aus 1953) bereits nahe an der späteren Begrifflichkeit des *la chair* beschrieben (siehe dazu Kapitel 2.5.1). Diese Beziehung ist durch das »empiétement, le mélange qui caractérise le charnel – mélange spatial, temporel, mélange de moi et des choses« (Saint Aubert 2011: 26)[101] zu verstehen; sie ist also durch das Ineinandergreifen oder die Vermengung[102] von Zeit, Raum, Mensch und Dingen, die diese Verbindung der *sensibles*, die *la chair* ausmacht, zu begreifen. In einer Weise, wie man sie auch bereits in *La structure du comportement* finden könnte, meint Merleau-Ponty weiter:

> Mouvement des choses – mouvement des vivants – gestes, langages, ›traces‹ – Dans tous les cas le mouvement est la trace d'un ›comportement‹: les Erscheinungen font apparaître un creux pour lequel ce mouvement est et se déploie. D'où capacité expressive indéfinie du mouvement. Expression définie ici comme apparition d'une existence. (MSME 183, Hervorhebung i.O.)[103]

Bewegung ist also die Spur eines Verhaltens, sofern man Verhalten in jenem weiten Sinne fasst, wie Merleau-Ponty selbst, also als etwas, das auch die ›unbelebte‹ Natur nicht ausschließt. In eben diesem Sinne diskutiert Merleau-Ponty die Bewegung von Objekten anhand des Beispiels einer Murmel/Kugel, die über seinen Bürotisch rollt: »Je regarde la bille

äußerlich lässt, und was eine äußere Bezeichnung für das Bewegliche wäre, dass die Bewegung absolut ist, in dem Beweglichen und nicht anderswo. Dass es also eine Vermischung von vorher und nachher, von hier und dort, ein Ineinandergreifen gibt.
Und das ist nur möglich, wenn (3) die Bewegung nicht ›an sich‹ ist, d.h. in Dingen, noch für mich als betrachtendes Subjekt einer objektiven Welt, und durch eine Art Vermischung von mir und den ›Dingen‹.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

101 »[I]neinander, die (Ver-)Mischung die, ›das Fleischliche‹ (*le charnel*) charakterisiert – räumliche, zeitliche Vermischung, Vermischung von mir und den Dingen« (eigene Übersetzung).

102 *Empiétement* übersetzt Christian Bermes im Vorwort zu *Signes*/*Zeichen* (bspw. Z(VW) 17/ S(Préf) 20) als Ineinandergreifen. In seinen Vorlesungen zur Natur verwendet Merleau-Ponty selbst den Ausdruck »rapport d'*Ineinander*« (Natu3 281). Diese Begrifflichkeit findet Merleau-Ponty wohl bei Freud (Saint Aubert 2013: 308–10).

103 »Bewegung der Dinge – Bewegung der Lebenden – Gesten, Sprache, ›Spuren‹ – In allen Fällen ist Bewegung die Spur eines ›Verhaltens‹: Die *Erscheinungen* [deutsch i.O.] lassen eine Vertiefung [*creux*] erscheinen, für die diese Bewegung ist und sich entfaltet. Daher unbestimmte Ausdrucksfähigkeit der Bewegung. Ausdruck hier als Erscheinung einer Existenz definiert.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

qui roule sur ce bureau – Que se passe-t-il?« (MSME 89), sie rollt über den Tisch, was passiert hier? Ganz offensichtlich gebe es hier Bewegung. Bewegung sei aber weder die Reproduktion der Bewegung in mir noch eine intellektuelle Synthese (MSME 89), die versucht statische Wahrnehmungen zusammenzusetzen (PdW 316) und eine Identität des Gegenstandes all dieser Einzelwahrnehmungen herzustellen.

Bewegung in diesem Sinne könne es nur geben, wenn Zeit und Raum trennbar sind, aber nicht unmittelbar getrennt werden, sondern durch einen Körper als (teilbare) Einheit erlebt werden (MSME 91). Mit Bezug auf klassische experimentelle Untersuchungen zur Wahrnehmung, etwa eines aus Punkten bestehenden Bogens, der einmal mit enger zusammenliegenden Punkten dargestellt wird, einmal mit weiter auseinanderliegenden (sie sich also ›auseinander bewegt‹ zu haben scheinen), stellt Merleau-Ponty fest: Die wahrgenommene Bewegung einer Entität ist nicht die Summe der Bewegungen ihrer Einzelteile, sondern ein (nicht additives) Ensemble. Die Bewegung ist Teil der Struktur des Dings und selbst aufgrund der Bewegung nicht stabil. Die Figur selbst ist Ort oder Spur einer bestimmten Form der Bewegung oder Dynamik (MSME 98). Im Vordergrund steht also nicht die Wahrnehmung von objektiven Positionen (im objektiven Raum), sondern die unmittelbare Wahrnehmung einer Figur vor einem Hintergrund. Was sich in dieser Figur (es geht noch immer um visuell wahrnehmbare Veränderungen in gezeichneten Darstellungen in psychologischen Untersuchungen) bewegt, wird als ein »fragiles« oder »sensibles« Seiendes (*un être ›fragile‹ ou ›sensible‹*) wahrgenommen, die Bewegung sei demnach nichts anderes als »l'emblème de cette ›sensiblité‹« (MSME 99; »das Sinnbild dieser ›Sensibilität‹«). Nicht nur die Bewegung, auch die Wahrnehmung von Bewegung ist motorisch. Wir verstehen die Bewegung und ihren Sinn durch die motorischen Möglichkeiten des Körpers (ebenso wie nur *la chair* dazu in der Lage ist *la chair* zu verstehen, wie ein Ausdruck nicht einfach als Information entschlüsselt werden kann, sondern als Ausdruck empfangen werden muss) (Saint Aubert 2011: 26).

Das Sehen von Bewegung ist jedoch nicht nur von der grundsätzlichen Möglichkeit zur Bewegung des Körpers abhängig; Sehen und Bewegung sind in einem noch direkteren Sinne verbunden. Merleau-Ponty argumentiert, dass jedes Sehen von Bewegung abhänge. Man stelle sich nur Sehen ohne jegliche Bewegung der Augen vor (OE 17). Die Bewegung selbst sei nicht Ortsveränderung – wie die Wahrnehmung von Bewegung dargestellt in der Kunst zeigt (OE 77; siehe auch MSME 70). Der Film sei nicht näher an der Bewegung, indem er den Ortswechsel der Lebewesen genauer kopiere, als dies in anderen (künstlerischen) Ausdrucksformen der Fall ist (OE 78).

Die Wahrnehmung von Bewegung, verstanden aus der unmittelbaren Beziehung von Körper und Welt, des motorischen Erfassens von

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

motorischen Vorgängen, verweist auf mögliche Grenzen der Wahrnehmung auf Distanz. Auch wenn der Wahrnehmung des sich Bewegenden bereits ein Moment der Distanz inhärent ist – es ist die Figur dort, die sich vor dem Horizont, zu dem auch ich gehören kann, bewegt; es sind zwar meine motorischen Fähigkeiten, die mich verstehen lassen, wie sich ›das dort‹ bewegen kann, es bin aber nicht ich, die:der sich bewegt – geht es Merleau-Ponty um das unmittelbare körperliche Erfassen (Erfassen durch das Körperschema) von Bewegung. In einer Nicht-Face-to-Face-Situation stößt diese Erfassbarkeit an ihre Grenzen. Sie kann zwar weiterhin körperlich (durch das Körperschema) nachvollzogen werden – nachvollzogen in einem nicht (nur) reflexiven Sinne, sondern unmittelbar so verstanden werden, wie dies auch bei der Beobachtung von Punkten am Papier möglich ist. Die Grenze zeigt sich jedoch darin, dass die Bewegungen einander äußerlich bleiben – nicht ineinanderfließen können. Die Kugel rollt über den Schreibtisch, bewegt sich auf die Kante zu, ich greife nach ihr, kann sie erreichen oder bin zu weit weg.

2.3.1.6 Halluzinationen und die Frage nach der ›Wahrheit‹ der Wahrnehmung

Wie die vorangegangenen Abschnitte deutlich gemacht haben, ist Wahrnehmung für Merleau-Ponty kein rein kognitives Phänomen. Sie ist zunächst und zuvorderst eine Weise des grundlegendenden Bezugs der *sensibles*. Wahrnehmung ist nicht nur geistig, sie ist, wie die Wahrnehmung von Bewegung gezeigt hat, auch motorisch; sie nimmt mich und meinen ganzen Körper in Beschlag (»m'occupe«) (PP 275). Im Sinne dieses unmittelbaren Bezugs der *sensibles* ist das Wahrgenommene tatsächlich das Ding und nicht eine Vorstellung vom Ding oder die Wahrnehmung als Erfahrung. Merleau-Ponty lehnt andere, gängige Auffassungen von Bewusstsein und wahrnehmendem Bewusstsein (»conscience perceptive«) ab. Diesen Auffassungen zufolge sei Bewusstsein eine Offenheit gegenüber Werten oder Bedeutungen (MSME 55); Merleau-Ponty spricht hingegen von einer Offenheit für Seiendes (*êtres*) und Existierendes (*existants*) (MSME 56).

Merleau-Ponty versteht das Bewusstsein als »conscience perceptive«, also als ›wahrnehmendes Bewusstsein‹ (PP 404; PdW 403). Dies zeigt sich auch noch einmal deutlich in seiner Zielsetzung für seine Vorlesung zu *Le monde sensible et le monde de l'expression* : »Faire nouvelle analyse de la conscience perceptive comme conscience figure-fond et par suite comme conscience ambiguë.« (MSME 175)[104] Insofern meint

104 »Eine neue Analyse des wahrnehmenden Bewusstseins als Bewusstsein von Figur und Hintergrund und infolge als zweideutiges Bewusstsein durchführen.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Ponty, dass es keine »Intimität des Bewußtseins« gebe, sondern dass Bewusstsein »aktives Transzendieren« sei (PdW 429).

Wenn nun von der unmittelbaren Beziehung der *sensibles* die Rede war, dann könnte man daraus den falschen Schluss ziehen, dass Täuschung, Halluzinationen, Imaginäres und ähnlich ›Nicht-Reales‹ im Rahmen von Merleau-Pontys philosophischer Konzeption von Wahrnehmung nicht möglich wären. Dies wäre jedoch eine positivistische Lesart der Relation der *sensibles*, die Wahrnehmung einseitig beim Ding ansiedelte, der Aspekt der *Kommunikation* der *sensibles* ginge dabei verloren. Fragen der Täuschung, des Irrtums, der Halluzination und Imagination waren für Merleau-Ponty jedoch – gerade auch in der Abgrenzung zu Positivismus und Empirismus – wesentlich. Die Möglichkeit zur Täuschung fasst Merleau-Ponty als eine Fähigkeit des Menschen (»je suis capable d'illusion« (PP 343)). An anderer Stelle präzisiert er die Frage nach dem Zugang zur Welt und zur Wahrheit weiter:

> Je n'ai jamais dit que la perception, par exemple la vision des couleurs ou des formes, en tant qu'elle nous donne accès aux propriétés les plus immédiates des objets, eût le monopole de la vérité. J'ai voulu dire que l'on trouve en elle un mode d'accès à l'objet qui se retrouve à tous les niveaux, et, en parlant d'une perception d'autrui, j'ai justement marqué qu'il s'agit, sous le nom de perception, de toute expérience qui nous donne la chose même. (PPCP 75; Hervorhebung i.O.)[105]

Wahrnehmung ist zwar eine unmittelbare Kommunikation mit dem Gegenstand, mit der Welt, sie ist aber nicht notwendigerweise ›wahr‹. Ist sich die wahrnehmende Person gewiss, vor sich einen bestimmten Gegenstand zu sehen, so ist sie sich zugleich gewiss, dass dieser bestimmte Gegenstand ›da‹ vor ihr ist. Wenn einer dieser Aspekte zutrifft, so gilt dies auch für den anderen. Sehe ich etwas im vollen Sinne von ›sehen‹, dann muss das gesehene Ding auch dort, wo es gesehen wird, sein; es muss vorhanden sein (PdW 427). Merleau-Ponty beschreibt diesen Umstand auch, indem er sagt, dass die beiden Gewissheiten – die Gewissheit, etwas Bestimmtes zu sehen und die Gewissheit, dass das Gesehene da ist – miteinander »solidarisch« sind (PdW 454). Wenn dem so ist, wie ist dann Täuschung möglich? Beispiele für Täuschungen wären etwa das Sehen von zwei getrennten Gegenständen, bei denen es sich aber letztlich um

105 »Ich habe nie behauptet, dass die Wahrnehmung, z.B. das Sehen von Farben oder Formen, insofern sie uns Zugang zu den unmittelbarsten Eigenschaften der Dinge verschafft, das Monopol der Wahrheit besäße. Ich habe gemeint, dass man in ihr eine Zugangsweise zum Gegenstand findet, die sich auf allen Ebenen feststellen lässt, und als ich von der Wahrnehmung des anderen sprach, habe ich gerade angemerkt, dass es sich unter dem Titel der Wahrnehmung um jede Erfahrung handelt, in der uns die Sache selbst gegeben ist.« (Primat 68)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teile eines einzigen Gegentandes – beispielsweise eines Schiffs mit Mast (PP 24–25) – handelt, das Gefühl, einen Stein auf einem Waldweg zu sehen, wenn sich der Stein auch später als Sonnenfleck herausstellt (PdW 344–45) oder das Gefühl, ein Stück Holz am Strand zu sehen, das sich später als Klippe erwies (SuU 63–64). Auch in diesen Fällen handelt es sich um eine Kommunikation mit der Welt und ein Erfassen von Bedeutungen, die im Zusammenspiel von Welt und Körper angelegt sind, es handelt sich jedoch nicht um ein wahres Sehen eines Steins oder Holzstücks. Wahrnehmungen seien unbeständig und nicht sicher, sondern lediglich wahrscheinlich; Merleau-Ponty beschreibt sie daher auch als »nur eine *Meinung*« (SuU 64; »qu'une *opinion*« (VI 64)).

Um seine Beschreibungen der Welt zu ›prüfen‹, beschreibt Merleau-Ponty die Wahrnehmungen in der Halluzination. Merleau-Ponty meint, dass Halluzinierende zwar etwas wahrnehmen würden, sich zugleich jedoch bewusst seien, dass dieses Wahrgenommene nicht real sei. Dies zeige sich vor allem dann, wenn das Wahrgenommene ›real‹ nachgestellt wird (jemand gibt an, einen Mann im Garten zu sehen, der dort nicht ist; man stellt dort einen solchen hin, um die Wahrnehmung nachzustellen etc.) (PdW 386). Halluzinationen sind weder sinnliche Inhalte noch Urteile noch Annahmen (PdW 386–87). Merleau-Ponty stimmt anderen Positionen in der Feststellung zu, dass wir die Situation der:des Anderen (die Halluzination, die Krankheit etc.) nicht so erleben, wiedererleben oder nacherleben können wie die:der Andere (PdW 388). Doch bin ich mir selbst nicht zugänglicher, als die:der Andere es ist und es gebe kein »Privileg der Selbsterkenntnis« (PdW 389).[106] Halluzinationen seien kein Bruch mit der Welt, sondern könnten erst aufgrund des Bezugs zur Welt sein:

> Il y a des hallucinations parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu. (PP 392)[107]

Was sich in der Halluzination, entgegen der nicht halluzinatorischen Wahrnehmung ändert, ist (teils) die Bedeutung. So etwa meine eine halluzinierende

106 Auch wenn Merleau-Ponty festhält, dass ich die Situation der:des Anderen nicht so erlebe wie meine eigene, zeigt er doch an verschiedenen Stellen seines Werks eine große Nähe der beiden Positionen auf. So etwa meint Merleau-Ponty, dass wir – die:der Andere und ich – uns so nahe stehen können, dass unsere Gefühle eine gemeinsame Gestalt bilden und wir wirklich übereinstimmen (SC 238).

107 »Es gibt Halluzinationen, weil wir durch unseren phänomenalen Leib [bzw. Körper; A.S.] einen beständigen Bezug zu einer Umwelt unterhalten, in die er sich entwirft, und weil der Leib [bzw. Körper; A.S.], von seiner wirklichen Umwelt losgelöst, fähig bleibt, auf Grund seines Eigengefüges eine Scheingegenwart in dieser Umwelt hervorzurufen.« (PdW 391–92)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Person, die von einer ›vergifteten Speise‹ spreche, nicht ›Gift‹ im chemischen Sinne mit seiner toxischen Wirkung, sondern »une entité affective, une présence magique comme celle de la maladie et du malheur« (PP 392)[108].

2.3.1.7 Ambiguität in der Wahrnehmung

Die Möglichkeit zur Täuschung und des Irrtums ist in einem Phänomen grundgelegt, das für Merleau-Ponty Wahrnehmung unabdingbar charakterisiert: der Ambiguität. Merleau-Ponty setzt sich mit (zumindest) zwei Seiten der Ambiguität auseinander: der (notwendigen) Ambiguität der Wahrnehmung und der menschlichen Fähigkeit zum Ertragen von Ambiguität und dem Umgang mit Ambiguität.

Klassische Positionen der Wahrnehmungsphilosophie setzten voraus, dass zwei Dinge gleich oder ungleich sind, bestimmte geometrische Formen haben etc. und dementsprechend wahrgenommen werden. Die charakteristische Ambiguität sowie der Kontext und die Schwankungen würden dabei gänzlich übersehen (PdW 30). Merleau-Ponty argumentiert dafür, die Ambiguität nicht nur als eine Gegebenheit, sondern auch als »positives Phänomen« (PdW 25) der Wahrnehmung anzuerkennen. Merleau-Ponty unterscheidet zwischen einer ›guten‹ und einer ›schlechten‹ Ambiguität (AuG(KS) 110). Das ›Gut‹-Sein respektive ›Schlecht‹-Sein der Ambiguität liegt nicht in ihr selbst begründet, sondern im Umgang mit ihr. So ist die Ambiguität laut Merleau-Ponty dann ›schlecht‹, wenn sie einfach hingenommen oder erduldet wird. Findet demgegenüber eine Auseinandersetzung mit der Ambiguität statt – wird sie zum Thema – dann spricht Merleau-Ponty von einer ›guten‹ Ambiguität. Sie ist dann keine Bedrohung, sondern »contribue à fonder les certitudes« (EP 14)[109]. Merleau-Ponty charakterisiert diese beiden Formen der ›Ambiguität‹ im Anschluss an Melanie Klein und Else Frenkel-Brunswik mitunter als Ambiguität (*ambiguïté*, ›gute‹ Ambiguität) und Ambivalenz (*ambivalence*, ›schlechte‹ Ambiguität) (P(RAE) 156). Philosoph:innen würden nicht bei der Ambivalenz stehenbleiben, sondern hätten einen Sinn für die Ambiguität. Bedeutende Philosoph:innen beschreibt er als jene, die sich mit der Ambiguität auseinandersetzen (AuG(LP) 178). Entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch erscheint Ambiguität in Merleau-Pontys Philosophie nicht als das Andere der Gewissheit, sondern als ihre Bedingung. Die Gewissheit, die aus der ›guten‹ Ambiguität hervorgeht, ist keine immerwährende Gewissheit, sondern eine vorübergehende (Waldenfels 1983: 174).

108 »[A]ffektive Wesenheit, eine magische Gegenwart nach Art von Krankheit und Unglück« (PdW 392).

109 Trägt »zur Begründung der Gewißheiten bei« (AuG(LP) 178).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Voraussetzung für den menschlichen Umgang mit Ambiguität kann in der Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz gesehen werden, die Merleau-Ponty vor allem in seinen Vorlesungen zur Kinderpsychologie im Anschluss an Else Frenkel-Brunswik und Melanie Klein diskutiert. Frenkel-Brunswik, die diese Überlegungen im Kontext der Studien über *The Authoritarian Personality*, die sie gemeinsam mit Nevitt Sanford, Daniel J. Levinson und Theodor W. Adorno durchgeführt hat (siehe bspw. Adorno et al. [1950] 1982) entwickelt, versteht die (bestehende oder fehlende) Ambiguitätstoleranz als Persönlichkeitsmerkmal, dessen (fehlende) Ausbildung auf die Sozialisation zurückzuführen sei (P(RAE) 154–56). Wachse ein Kind in einer autoritären Atmosphäre auf, so lerne es, seine Mutter als gute Mutter (*bonne mère*) oder schlechte Mutter (*mauvaise mère*) – im Sinne von Melanie Klein – wahrzunehmen, sei aber nicht dazu in der Lage, diese beiden als ein und dieselbe Person zu sehen (P(RAE) 156). Die Ambiguitätstoleranz – oder allgemeiner: der Weg zur Ambiguität, entgegen dem Verbleib in der Ambivalenz – sei ein Phänomen der Erwachsenen, ein Phänomen der Reife. Entgegen der Ambivalenz gilt für die Ambiguität:

> [E]lle consiste à admettre que le même être, qui est bon, généreux, peut être agaçant, imparfait. L'ambigüité, c'est l'ambivalence à laquelle on fait face, que l'on ose regarder, et ce qui manque aux sujets rigides, c'est cette capacité de regarder en face les contradictions dans lesquelles ils se trouvent à l'égard des êtres (P(RAE) 156).[110]

Frenkel-Brunswik interessiert sich – so Merleau-Pontys Darstellung – für die sozialen Bedingungen und Konsequenzen der Ambiguitäts-(in-)toleranz. Auch Merleau-Ponty zeigt in dieser Vorlesung eine Sensibilität für soziale Beziehungen und soziologische Phänomene[111]. Merleau-Ponty integriert diese Erkenntnisse in seine allgemeinere Philosophie der Wahrnehmung. Ambiguitätstoleranz wird (oder bleibt) Bedingung

110 »[S]ie besteht darin, zuzugeben, dass das gleiche Seiende, das gut ist, großzügig [ist, A.S.], auch ärgerlich sein kann, unvollkommen [sein kann; A.S.]. Die Ambiguität ist die Ambivalenz, der man sich stellt, die man anzusehen wagt, und was den rigiden Subjekten fehlt, ist diese Fähigkeit, den Widersprüchen, in denen sie sich in Bezug auf die Seienden finden, ins Gesicht zu sehen.« (eigene Übersetzung)

111 Dies zeigt sich nicht nur in seiner unmittelbaren Wiedergabe von Frenkel-Brunswiks Beobachtungen, sondern vor allem in seinen Beschreibungen von sozial konstruierten stigmatisierenden Vorstellungen über Nicht-Weiße sowie Jüdinnen:Juden oder weitere Formen der Marginalisierung (bspw. dass Neureiche ebenso marginalisiert seien wie unlängst Verarmte, »en se sens qu'il prend place dans une catégorie à laquelle il ne se sent pas profondément incorporé«) (P(RAE) 156–57; »in dem Sinne, dass sie Teil einer Kategorie werden, in die sie sich nicht stark inkorporiert/integriert fühlen«).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von nicht-pathologischer Wahrnehmungsfähigkeit. Auch wenn sich Merleau-Ponty zunächst und vor allem mit der Ambiguität der Wahrnehmung auseinandersetzt, stellt er fest, dass sich die Ambiguität (und Ambivalenz) nicht auf dieses Phänomen beschränkt (beschränken), sondern ebenso im Affektiven und der Beziehung zu anderen wirke(n) (P(RAE) 160).

2.3.1.8 Selbstwahrnehmung und Doppelberührung

Grundsätzlich ist Wahrnehmung ein Phänomen der/auf *Distanz*, m.a.W., es gibt in der Regel einen Abstand zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen. In seiner Selbstkritik an seinen früheren, inkonsequenten Formulierungen meint Merleau-Ponty, dass man seine früheren Formulierungen zur Relation zum Sein/zum Ding auch hätte als Positivismus lesen können, aber »[c]e rapport [à l'être; A.S.] est en réalité distant: la chose même n'est jamais prise par le philosophe: elle est la concrétion d'une expérience infinie, elle n'est donc pas possédée.« (MSME 47; Hervorhebung i.O.)[112] Obwohl Merleau-Ponty die Wahrnehmung als eine Relation der Distanz beschreibt, versteht er die Wahrnehmung von Aspekten der Welt oder von Gegenständen und die Wahrnehmung des eigenen Körpers als »deux faces d'un même act« (PP 237; »zwei Seiten ein und desselben Aktes« (PdW 241)). Sie sind also nicht zwei grundsätzlich unterschiedliche Phänomene. Die Wahrnehmung des eigenen Körpers beschreibt Merleau-Ponty am eindrucksvollsten am Beispiel der Doppelberührung – also der Berührung einer Hand mit der anderen. »[Q]and je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droit a cette singulière propriété de sentir, lui aussi« (PP 109).[113] So ist nicht nur die Wahrnehmung (von körper-externen Dingen) ambigue, auch der Körper ist es. Er ist ambigue, da er zugleich wahrnehmbar und fähig zur Wahrnehmung ist, da er berührt werden und berühren, gesehen werden und sehen kann. Den Grundgedanken zu dieser Zweiseitigkeit des Körpers übernimmt Merleau-Ponty von Husserl, vor allem aus dessen *Ideen II*.[114] Husserl versucht die Konstitution des Körpers

112 »Diese Beziehung [zum Sein; A.S.] ist in Realität distant: Die Sache selbst wird durch den Philosophen [/die Philosophin; A.S.] nie eingenommen (*prise*): Sie ist die Konkretion einer unendlichen Erfahrung, sie ist also nicht besessen.« (eigene Übersetzung)

113 »Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand rechte Hand die Eigentümlichkeit, auch seinerseits die Berührung zu empfinden.« (PdW 118)

114 Es gilt zu bedenken, dass (1) Merleau-Ponty 1939 die Möglichkeit hatte, Husserls Manuskripte in Leuven zu studieren, (2) er im Laufe der Jahre unterschiedliche Texte Husserls und über Husserl gelesen hat (3) Husserls *Ideen II* jedoch

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– in Husserls Theoriesprache, des Leibes – als ›Wahrnehmungsorgan‹ zunächst mittels des Sonderfalls der Wahrnehmung des eigenen Leibes zu verstehen (Husserl 1952: 144). Manche Teile des Körpers könnten betastet und gesehen werden, andere nur betastet. Die sehende und berührende Wahrnehmung des eigenen Leibes sei jedoch in einem wesentlichen Punkt unterschiedlich: Berühre ich mit einer Hand meine andere Hand, so habe ich ›Tasterscheinungen‹ (ebd. 144). »Aber die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr ›lokalisiert‹, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauhigkeit [sic.] und Glätte der Hand, dieses physischen Dinges).« (ebd. 145) Vom ›physischen Ding‹ linke Hand kann nur gesprochen werden, wenn man von diesen Empfindungen abstrahiert. Bezieht man sie mit ein, so ist die Hand kein Ding mehr, sondern Leib (ebd. 145).

> Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ›auf‹ ihm und ›in‹ ihm (Husserl 1952: 145).

Das Visuelle und das Taktile sind wesentlich verschieden. (Nur) im Taktilen

> liegt also jene Doppelauffassung vor: dieselbe Tastempfindung, aufgefaßt als Merkmal des ›äußeren‹ Objekts und aufgefaßt als Empfindung des Leib-Objekts. Und in dem Fall, wo ein Leibesteil zugleich äußeres Objekt wird für den anderen, haben wir die Doppelempfindungen (jedes hat seine Empfindungen) und die Doppelauffassung als Merkmal des einen oder anderen Leibesteils als physischen Objekts. (Husserl 1952: 147)

Beim Sehen ist dies für Husserl – im Unterschied zu dem späten Merleau-Ponty (siehe unten) – anders: »Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste. Das, was ich gesehenen Leib nenne, ist nicht gesehenes Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.« (Husserl 1952: 148) Auch mein Auge, das ich selbst im Spiegel betrachte, ist nicht mit der betastenden Hand vergleichbar, »denn mein Auge, das sehende als sehendes, nehme ich nicht wahr« (ebd. 148; Fußnote).

Merleau-Ponty beschreibt die wesentlichen Merkmale der Doppelberührung bereits in *Phénoménologie de la perception*; dieses Motiv

> erst 1952 publiziert wurde. Merleau-Ponty besaß (zumindest) ein Exemplar der *Ideen II*, dem Buch (das als Teil der Fonds Merleau-Ponty an die Bibliothek Ulm-Lettres der *Ecole normale supérieure* übergeben wurde) ist anzusehen, dass es durchgearbeitet wurde, Anstreichungen und Anmerkungen halten sich jedoch in Grenzen. Die Seiten zur Doppelberührung wurden sehr ›sparsam‹ bearbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begleitet ihn jedoch durch seine weiteren Werke bis hin zu seinem fragmentarischen Spätwerk. Ende der 1950er beschreibt er die Doppelberührung folgendermaßen:

> Il y a un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le vinculum du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une ›chose physique‹, mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit: voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite, es wird Leib, es empfindet. La chose physique s'anime, - ou plus exactement elle reste ce qu'elle était, l'évènement ne l'enrichit pas, mais une puissance exploratrice vient se poser sur elle ou l'habiter. Donc je me touche touchant, mon corps accomplit ›une sorte de réflexion‹. En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent: le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est ›chose sentant‹, ›sujet-objet‹. (S(PhiOmb) 210; zum Körper als touché touchant siehe auch OE 18)[115]

Selbst wenn die berührende Hand die Berührung auch empfindet, können niemals beide Hände zur selben Zeit berührend oder berührt sein und sie sind wechselseitig/abwechselnd, niemals zugleich, Subjekt und Objekt der Berührung (PdW 118). Die körperliche Öffnung hin auf die Tastwelt (*monde tactile*) ist nur möglich, weil die tastende Hand zugleich ›von innen‹ erlebt werden kann und ›von außen‹ für anderes empfindbar ist, m.a.W., wenn für sie die Doppelberührung möglich ist (VI 176).

Ein solches Verständnis habe auch Auswirkungen auf unsere Vorstellung von der Sache und der Welt (siehe unten – *La chair*). Merleau-Ponty entwickelt dies weiter zur Wahrnehmung der anderen. »Ma main droite assistait à l'avènement du toucher actif dans ma main gauche. Ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi, quand je serre la main d'un autre homme ou quand seulement je la regarde.«

115 »Es gibt einen Bezug meines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] zu ihm selbst, die ihn zum *vinculum* meiner selbst und der Dinge macht. Wenn meine rechte Hand meine linke berührt, empfinde ich sie als ein ›physisches Ding‹, aber im selben Augenblick tritt, wenn ich will, ein außerordentliches Ereignis ein: Auch meine linke Hand beginnt meine rechte Hand zu empfinden, das Ding verändert sich *es wird Leib [bzw. Körper; A.S.], es empfindet*. Das physische Ding belebt sich – oder genauer, es bleibt, was es war, das Ereignis bereichert es nicht, aber eine erkundende Kraft legt sich auf es oder bewohnt es. Ich berühre mich also berührend, mein Leib [bzw. Körper; A.S.] vollzieht ›eine Art Reflexion‹. In ihm, durch ihn besteht nicht nur eine Beziehung in einer Richtung, von dem der fühlt, zu dem, was er fühlt: Das Verhältnis kehrt sich um, die berührte Hand wird zur berührenden, und ich muß sagen, daß das Berühren hier im ganzen Leib [bzw. Körper; A.S.] sich verbreitet ist und daß der Leib [bzw. Körper, A.S.] ›empfindendes Ding‹, ›subjektives Objekt‹ ist.« (Z(PhiScha) 243)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(S(PhiOmb) 212)[116] Wenn ich mich selbst als reizbares oder empfindbares Wesen erkenne, dann bin ich bereit, auch andere als solche zu erkennen. Später konkretisiert er noch einmal »Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite.« (S(PhiOmb) 215)[117] Ein solches Verständnis der Berührung der Hand der:des Anderen mit meiner Hand und die grundlegende Reversibilität zwischen uns beiden sind in der Koexistenz der Menschen – der ontogenetischen und situativen primären Ungeteiltheit aller – angelegt. Am eingängigsten beschreibt Merleau-Ponty diese Verbundenheit gerade mit Bezug auf berührend-berührbare, sichtbare-sehende Körperteile in seiner Vorlesung zur Kinderpsychologie: Spricht ein Kind in gleicher Weise von seiner Hand, der Hand seiner Eltern, der Hand, die es auf einem Foto sieht und der ›Hand‹ eines Tieres, so sei dies keine Abstraktionsleistung, sondern: »Simplement, il n'y a pas chez l'enfant distinction radicale entre sa propre main et celle d'autrui.« (P(RAE) 221)[118] Das Kind erlebt die Körper der anderen durch seinen Körper, vor jeder konkret empfundenen Teilung zu/von diesen.

Die Doppelberührung als doppeltes taktiles Erlebnis ist einzigartig und nur für diesen Sinn möglich. Ein zwar qualitativ anderes, aber dennoch im Zusammenspiel vergleichbares Erleben zeigt sich in Bezug auf das Sehen. Diese Ähnlichkeit streicht Merleau-Ponty insbesondere in *L'œil et l'esprit* hervor, wo er den Körper als »voyant et visible« (»sehend und sichtbar«) und als etwas beschreibt, das »se voit voyant« (»sieht sich sehend«) (OE 18; AuG(AuG) 279–80; VI 324, SuU 339). Der Körper »n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas mon dos), il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée.« (VI 181)[119] Dies lässt uns nun auch die Frage nach der Relation zu den Dingen und die Frage der Nähe und Distanz zu den Dingen vertiefen. Die Dinge, die der Körper in der Welt wahrnimmt, sind nicht einfach nur ›dort‹, sondern

> ils sont autour de lui, ils entrent même dans son enceinte, ils sont en lui, ils tapissent du dehors et du dedans ses regards et ses mains. S'il les touche et les voit, c'est seulement que, étant de leur famille, visible et

116 »Meine rechte Hand wohnte dem Auftreten der aktiven Berührung meiner linken Hand bei. Es ist nichts anderes, wenn sich der Körper des Anderen vor mir belebt, wenn ich die Hand eines anderen Menschen drücke, oder wenn ich sie einfach betrachte.« (Z(PhiScha) 245)

117 »Ich sehe, daß jener Mensch dort sieht, wie ich meine linke Hand berühre, wenn ich gerade meine rechte Hand berühre.« (Z(PhiScha) 249)

118 »Es gibt beim Kind einfach keine radikale Unterscheidung zwischen seiner eigenen Hand und jener der:des Anderen.« (eigene Übersetzung)

119 Der Körper »ist nicht einfach de facto *gesehenes* Ding (ich sehe nicht meinen Rücken), er ist de iure sichtbar, er unterliegt einer Sicht, die unausweichlich und zugleich aufgeschoben ist.« (SuU 181)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle. (VI 181)[120]

Der Sehende erleide zudem das Sehen des Gesehenen: Sehen sei narzisstisch, da der Sehende auch sein Sehen sehe und zudem das Gefühl habe, »von den Dingen beobachtet« zu werden (SuU 183).

Eine besondere Form der Selbstwahrnehmung bietet das Spiegelbild, wie Merleau-Ponty im Anschluss an Psycholog:innen seiner Zeit, vor allem in seinen Vorlesungen zur Kinderpsychologie, beschreibt. So etwa gibt Merleau-Ponty wieder, dass Kinder ab einem Alter von etwa sechs Monaten dazu in der Lage seien, ihren eigenen Körper (allgemein und) im Spiegel als ihren eigenen Körper wahrzunehmen (P(RAE) 188). Er vergleicht diese Fähigkeit, den eigenen Körper im Spiegel wahrzunehmen, mit der Fähigkeit verschiedener, nicht-menschlicher Spezies (Hunde, Primaten), sich im Spiegel selbst (als sie selbst) wahrzunehmen. Merleau-Ponty zufolge gelinge ihnen dies nicht, wenn auch bei Primaten weitere Forschung erforderlich wäre (P(RAE) 189–90).

Das Besondere an der Erfahrung des Spiegelbildes sei nun, dass es das eigene Körperbild (*image corporelle*) auf eine Art und Weise zugänglich mache, die ohne den Spiegel nicht möglich sei (P(RAE) 188). Auch wenn er dem Spiegelbild daher eine wesentliche Bedeutung in der Ontogenese zuspricht, versteht Merleau-Ponty die Konfrontation mit dem eigenen Spiegelbild nicht als integrale Erfahrung der Ontogenese. Insofern ist der Vorwurf, den Joas an Merleau-Pontys Beschreibungen der Entwicklung des Selbst (im Kontext der Entwicklung des Körperschemas) formuliert, zurückzuweisen. Entgegen der Darstellung von Joas versteht Merleau-Ponty die Spiegelerfahrung *nicht* als »konstitutive[…; A.S.] Voraussetzung für die Herausbildung des eigenen Körperschemas« (Joas [1992] 2012: 265). Merleau-Ponty sieht im Erkennen-Können des eigenen Spiegelbildes (dann aber auch ganz allgemein in malerischen Darstellungen des *image corporelle*) eine besondere Fähigkeit, die Fähigkeit etwas anderes wahrzunehmen als schwarz oder Farbe auf weiß, sondern gerade das eigene oder fremde *image* eines Menschen (P(RAE) 197–98).

In seinem Spätwerk fügt Merleau-Ponty das Spiegelbild in seine Überlegungen zum *voyant-visible* und allgemein der Masse des *sensible* ein.

120 »[S]ie sind um ihn herum, sie dringen sogar in seine Umfriedung ein, sie sind in ihm, sie tapezieren von außen und von innen seine Blicke und seine Hände. Er kann sie nur deshalb berühren und sehen, weil er – verwandt mit ihnen und als solcher selbst sichtbar und berührbar – sein eigenes Sein als Mittel benutzt, um an ihrem Sein teilzunehmen, weil eine jede der beiden Seinsweisen Archetyp der anderen ist, weil also der Leib [corps; i.O.] zur Ordnung der Dinge gehört, so wie die Welt universelles Fleisch [chair; i.O.] ist.« (SuU 181).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Den Spiegel versteht Merleau-Ponty als Technik, als Körpertechnik (*technique du corps*; ohne konkreten Verweis auf Marcel Mauss), die »figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair. Le miroir apparaît parce que je suis voyant-visible, parce qu'il y a une réflexivité du sensible, il la traduit et la redouble« (OE 33)[121]; darauf kommen wir unten (siehe Kapitel 2.5.1) noch einmal zurück.

2.3.1.9 Wahrnehmung der Welt als Distanz und Nähe

Nähe und Distanz sind der Wahrnehmung in mehrerlei Hinsicht inhärent: Nähe und Distanz bestimmen das Ding selbst, sie spielen auf Seiten der:des Wahrnehmenden eine entscheidende Rolle, und sie sind essenzielles Moment der Relation von Mensch und Welt. Zunächst ist also schon das Ding *in sich* durch Nähe und Distanz geprägt. Wie oben (siehe Kapitel 2.3.1.4) bereits ausgeführt, versteht Merleau-Ponty zumindest ab den frühen 1950er-Jahren Figuren, Dinge, allgemein Wahrgenommenes selbst als bestimmte Modi des Abstands (»mode d'écart« (MSME 56)). Insofern ist das Ding in sich bestimmt durch bestimmte Nähe-Distanz-Relationen.

Zudem ist die Beziehung von Mensch und Welt eine von Nähe und Distanz (MSME 181). Mit Bezug auf Blaise Pascal spricht Merleau-Ponty von einem wechselseitigen Verstehen von Mensch und Welt, das nur möglich sei, weil es für mich Nähe und Distanz, Figur und Hintergrund gebe (PP 467). Vor dem Hintergrund des Vokabulars des *écart* verändert sich Merleau-Pontys Darstellung der Relation von Welt und Mensch. In diesem Kontext beschreibt Merleau-Ponty die Wahrnehmung als Ausdruck der Welt – als »expression, expression du monde« (MSME 48). Wie später noch stärker zum Thema werden wird (siehe Kapitel 3), meint Ausdruck in diesem Sinne nicht nur, dass sich Menschen in einem – wie auch immer gearteten – ›Produkt‹ ausdrücken, sondern auch, dass diese ›Produkte‹ selbst die Welt ausdrücken und Menschen Zeugen dieses Prozesses sind (MSME 48, 57). Dieses Wahrnehmungsverständnis rückt nun auch die Frage der Nähe und Distanz zwischen Mensch und Ding an zentrale Stelle. Wahrnehmung meint, dass dieser weltliche Ausdruck vor dem Dunkel des Menschen (»devant le noir du sujet«; MSME 48) etwas zur Erscheinung bringt, sich ihm aufdrängt, ihn dazu bewegt, sich mit ihm und seiner Bedeutung auseinanderzusetzen. Wahrnehmung ist in diesem Sinne der Auseinandersetzung mit einem sich Ausdrückenden, das ›da‹

121 »[V]erkörpert und erweitert die metaphysische Struktur unseres Leibes (*chair*). Der Spiegel erscheint, weil ich ein Sehend-Sichtbarer bin: weil es eine Reflexivität des Sinnlichen gibt, die er wiedergibt und verdoppelt.« (AuG(AuG) 287)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– beziehungsweise ›dort‹ in der Welt – ist und nicht als Vorstellung eines Dinges (das ›in‹ mir und damit ›nahe‹ wäre) zu verstehen. Vielmehr ist Wahrnehmung ein Haben auf Distanz – »[V]oir c'est *avoir à distance*« (OE 27; PP 306–7) oder – in einer radikaleren Formulierung – »pénétration à distance des sensibles par mon corps« (Natu3 281)[122]. Das Ding als in sich durch bestimmte Modi der Abstände (laterale Differenz, diakritische Zeichen) strukturiert, bringt diese interne Struktur und damit etwas anderes als das aktuell Gesehene, mehr als die aktuell gesehene Seite oder Perspektive zum Ausdruck; es drückt mir über die Distanz hinweg sein ganzes Sein als Ding aus, das es für mich ist, nicht nur eine bestimmte Perspektive (MSME 57, 181). Ohne dass die Struktur des Wahrgenommenen mit mir und meiner Struktur eine feste Einheit bilden würde, verketten sich die Strukturen in einem gewissen Ausmaß miteinander, ist das Ding, das von mir eingenommen wird, ein Etwas, das mir fehlte, um meinen Kreislauf zu schließen (Natu3 281). Im Sinne dieses Habens auf Distanz spricht Merleau-Ponty (mit Paliard) von einer »sensiblité à la distance« – einer Sensibilität auf Distanz (MSME 123). Auch wenn ich ganz beim Ding – in seiner Nähe – bin, bleibt es fern. »[L]a chose est distante en ce sens qu'elle ne livre ces messages qu'à condition de rester horizon, fond, inaccessible, style indiqué par la convergence des *Erscheinungen*.« (MSME 181)[123] Das Ding kann also nur Ding sein, weil es mir fern bleibt, nicht mit mir zusammenfällt.

Auf Seiten der:des Wahrnehmenden spielen Nähe und Distanz ebenso eine entscheidende Rolle. Das Sehen, so wie wir es in der Regel kennen, ist durch eine (nicht bewusst vollzogene) Synthese zweier leicht ferner und sich doch überschneidender Wahrnehmungen geprägt: die zunächst getrennten Wahrnehmungen durch jedes der beiden Augen (binokulare Wahrnehmung). Die beiden Augen sind nicht eins, die beiden Bilder sind in einem gewissen Ausmaß unvereinbar, und doch ist ihre Wahrnehmung eine Wahrnehmung desselben Gegenstandes. Das Auseinanderfallen der beiden Bilder macht es möglich, Tiefe zu sehen. Die Einheit ergibt sich dadurch, dass sie der Wahrnehmung als gemeinsames, einheitliches Organ dienen (so wie man dies auch über unterschiedlichere Wahrnehmungsorgane, beispielsweise die Augen und Nase, sagen kann) (PP 266–70, VI 22; siehe auch PbPassiv 261). Trotz der relativen Nähe der beiden Augen (und gegebenenfalls auch der Augen und dem Objekt) ist das Zusammenspiel der Wahrnehmungsorgane also dennoch ein Spiel

122 »[D]urchdringen [Penetration] des *sensible* auf Distanz durch meinen Körper« (Natur3, 297; Übersetzung adaptiert).

123 »[D]as ›Ding‹ ist insofern distanziert, als es diese Nachrichten nur unter der Bedingung liefert, dass es Horizont, Hintergrund, unerreichbar bleibt, ein Stil, der durch die Konvergenz der Erscheinungen angedeutet wird.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Nähe und Distanz, wie sich besonders deutlich im Sonderfall der Doppelberührung (siehe Kapitel 2.3.1.8) zeigt. Auch wenn die Doppelberührung eine besondere Form der Nähe ist – nicht nur weil es sich dabei (zunächst) um eine unmittelbare tastende Berührung Haut an Haut handelt, sondern auch weil es sich um eine Berührung zweier Teile, die demselben Körperschema angehören (im engeren oder weiteren Sinne, je nachdem ob es tatsächlich eine Berührung der eigenen Hand mit der anderen oder der Hand der:des Anderen mit meiner Hand ist), handelt, ist sie als Phänomen nur möglich, weil ein Abstand zwischen Berührtem und Berührendem besteht, die beiden Hände also nicht eins sind (bzw. die Augen nicht eins sind mit dem Gesehenen). So wie meine Hände und der durch sie berührte Laptop oder meine Augen und das durch sie gesehene Buch in einer wechselseitigen Beziehung des Ausdrucks und Erfassens dieses vor sich gehenden Ausdrucks innerhalb eines gemeinsamen Systems (von Nähe und Distanz, von Abständen) des *sensibles* stehen, stehen auch die beiden Hände (meine beiden Hände, meine Hand und die der:des Anderen) in einem gemeinsamen System.

Distanz ist für Merleau-Ponty also ein Phänomen, das jeglicher Wahrnehmung – zumeist im beschriebenen doppelten Sinne – inhärent ist. Die (räumliche) Distanzierung eines Dings erscheint vor diesem Hintergrund als ein weiterer Sonderfall. Merleau-Ponty beschreibt diese Distanzierung als graduell und ohne eindeutige Grenzen. Unser Wahrnehmungsfeld ist nicht einfach ein Weltausschnitt. Das Wahrnehmungsfeld hat keine klare Umgrenzung; es endet nicht dort, wo die visuelle Wahrnehmung verschwommen zu sein beginnt, und es schließt das hinter uns Situierte nicht vollständig aus. »Quand on arrive aux limites du champ visuel, on ne passe pas de la vision à la non-vision: le phonographe qui joue dans la pièce voisine et que je ne vois pas expressément compte encore à mon champ visuel; réciproquement, ce que nous voyons est toujours à certains égards non vu« (PP 321)[124]. Mit dem Nicht-Gesehenen im Gesehenen meint Merleau-Ponty die notwendig und zufällig verdeckten Seiten und Perspektiven des Dings. Wesentlicher ist jedoch, dass Merleau-Ponty in dieser Beschreibung einmal mehr auf eine gewisse wechselseitige Ersetzbarkeit der Sinne zurückgreift, die jedoch nicht einen bewussten oder vollständigen Übertritt von einem Sinn in einen anderen darstellt. Rückt das Grammophon langsam aus dem Gesichtsfeld, so dass es visuell nicht mehr gesehen werden kann (weil es durch die Wand, die die Zimmer voneinander trennt, verdeckt ist), dann ist es dennoch nicht vollständig aus

124 »Gelangt man an die Grenzen des Gesichtsfeldes, so geht man nicht vom Sehen zum Nichtsehen über: das im Nebenzimmer spielende Grammophon, das ich nicht explizit sehe, zählt in meinem Gesichtsfeld gleichwohl noch mit; umgekehrt ist, was wir sehen, immer auch in gewisser Hinsicht ungesehen« (PdW 323).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meinem visuellen Feld (*champ visuel*) verschwunden. Die Grenzen des Gesichtsfeldes beschreibt Merleau-Ponty folglich als »moment nécessaire de l'organisation du monde« (PP 321; »notwendiges Moment der Weltorganisation« (PdW 323)), da unsere Welt im gegebenen Sinne nicht möglich wäre, wenn immer alles und von allen Seiten zugleich und voll zugänglich wäre. Das Gesichtsfeld ist jedoch nicht objektiv umgrenzt oder begrenzbar (PdW 323).

Die Relation (im weiten Sinne des merleau-pontyschen Wahrnehmungsbegriffs) von Mensch und Welt ist also immer schon und – im Kontext unserer Welt – notwendigerweise ein Spiel von Nähe und Distanz, von Abständen. Die Distanz, wie sie aus manch anderer Perspektive in der (wo auch immer beginnenden) weiteren räumlichen Entfernung beginnt, ist aus dieser Sicht nur eine graduelle Veränderung, eine, die die Formen und Systeme, die sich aus dem jeweiligen Äquivalenz- und Abstandsbeziehungen ergeben, vielleicht etwas loser (weniger fest zusammengehalten) sein lässt, diese aber nicht komplett neu zeichnet. Die Distanz ist vor diesem Hintergrund kein grundlegend befremdliches Phänomen.

2.3.2 Der Ausdruck *dans le monde sensible*: Verhalten, Bewegung, Praktiken

Die Wahrnehmung, die Gegenstand des vorangegangenen Abschnitts war, ist nur eine Seite der Beziehung von Mensch und Welt, die andere Seite ist der Ausdruck (*l'expression*). Die Welt formt den Menschen durch seine Wahrnehmung, dieser wendet sich der Welt zu und bedeutet (*le signifier*) sie durch den Ausdruck (P2(Inéd) 42); die Bewegung ist die ›natürliche‹ Fortführung oder die Fortsetzung im ›Reifungsprozess‹ (*maturation*) der Wahrnehmung (OE 18; AuG(AuG) 279). Wahrnehmung und Ausdruck sind auch die zwei Seiten der aktiv-passiven Beziehung von Menschen untereinander sowie von Mensch und Welt, die menschliche Begegnungen auf Distanz prägen (etwa im Sinne von einem Sprechen und einem Hören über das Telefon oder dem Vorführen von Yoga-Übungen vor der Kamera und dem Sehen der Übung über den Bildschirm). Die Welt, die ich wahrnehme und jene, in der ich mich bewege und in der ich praktiziere, sind Teil desselben Seins (OE 17, AuG(AuG) 279). Die erlebten Unstimmigkeiten in Wahrnehmung und Ausdruck, andererseits aber auch die Möglichkeiten und Stärken von Begegnungen auf Distanz, wären nicht verstehbar, wenn man das komplexe Zusammenspiel der *sensibles* nicht bemerken würde. In dieser Aufmerksamkeit für dieses komplexe Zusammenspiel liegt die Stärke von Merleau-Pontys Philosophie. Bevor näher auf die Vorzüge dieser Perspektive im Kontext von Begegnungen auf Distanz eingegangen wird, gilt es zunächst das Ausdrucksphänomen allgemein aus Merleau-Pontys Perspektive zu beschreiben.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der näheren Bestimmung von Merleau-Pontys Begriff des Ausdrucks sei vorweggenommen, dass er damit nicht (nur) das bewusst gewählte Ausdrücken wohlgewählter Worte meint. Zum einen umfasst der Ausdruck neben dem Sprechen (das Merleau-Ponty, ebenso wie andere Formen des Ausdrückens, als präreflexiven Prozess versteht (S(LIVS) 94)) auch diverse andere Formen des Praktizierens, Verhaltens und Bewegens. Zum anderen fasst Merleau-Ponty den Ausdruck nicht im Sinne des alltagssprachlichen Verständnisses dieses Begriffs, demzufolge im Ausdruck, metaphorisch gesprochen, etwas ›Inneres‹ nach ›Außen‹ übertragen wird (Joas [1992] 2012: 113).[125] Ebenso wie die Wahrnehmung ist auch der Ausdruck nicht lediglich ein Phänomen unter anderen, sondern eine grundlegende Seite der Beziehung der *sensibles*, mehr noch, der Ausdruck greift über den *monde sensible* hinaus und reicht in den *monde culturel* hinein. Insofern beschränkt sich die folgende Diskussion des Ausdrucks nicht auf den gegenwärtigen Abschnitt, sondern sie begleitet durch den verbleibenden Teil dieses Textes.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen zum Ausdruck sind die nicht unmittelbar oder nicht notwendigerweise sprachlichen Formen: Bewegung, Verhalten und Praxis. Sein erstes größeres Werk widmet Merleau-Ponty, zumindest wenn man dem Titel folgt, dem Phänomen des Verhaltens, auch wenn *La structure du comportement* (SC, *Die Struktur des Verhaltens* (SdV)) über dieses Phänomen hinausgreift und der darin propagierte Verhaltensbegriff ein weiter ist. Wenn Merleau-Ponty von Verhalten spricht, so entwirft er damit weder ein Gegenstück zum ›sinnhaften Handeln‹ (Weber 1984), noch versteht er Verhalten in einem streng behavioristischen Sinne – was letztlich genau das Gegenteil des alltagssprachlichen Ausdrucksverständnisses wäre – als reines ›Außen‹ ohne (bedeutsames) ›Innen‹. Merleau-Ponty führt zunächst eine Neubestimmung des Begriffs durch; *Bewegung* (des Körpers) und *Verhalten* sind Begriffe, die sich nahestehen. 1953 verwendet er erstmals den Begriff der *Praxis*. In seiner Einführung dieses Begriffs wendet er sich explizit gegen den Begriff der Handlung.

2.3.2.1 *Bewegung und Verhalten*

Merleau-Ponty begreift Verhalten nicht als radikales Gegenstück der Wahrnehmung, sondern als ihre dialektische Ergänzung und in Teilen als integrales Moment der Wahrnehmung. Vieles dessen, was oben über die Wahrnehmung gesagt wurde, findet sich in Merleau-Pontys

125 Wie Joas zeigt, verstanden schon Herder und später auch Dewey den Ausdruck nicht in diesem Sinne der Übertragung von ›innen‹ nach ›außen‹ (Joas [1992] 2012: 119, 208).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beschreibungen des Verhaltens wieder. Im vorangegangenen Abschnitt zur Wahrnehmung war mitunter auch die Bewegung bereits Thema (siehe Kapitel 2.3.1.5). Während dort jedoch die Wahrnehmung der Bewegung des Dings im Vordergrund stand, liegt der Fokus nun auf der Bewegung des Menschen selbst. Die Bewegung stützt sich in einem zweifachen Sinne auf das *körperliche* Sein des Menschen: Zum einen bedarf es eines ›fähigen‹ Körpers (eines Körpers, der fähig zur Bewegung ist), und zum anderen bedarf die Bewegung eines Gegenstücks, also eines Hintergrunds der Bewegung, der im Verständnis Merleau-Pontys nicht im engen raumzeitlichen Sinne einer Ortsveränderung zu fassen ist, aber dennoch eine Veränderung im Kontext körperlich-weltlicher Zusammenhänge darstellt. Die Bewegung ist also nur einem Zur-Welt-Seienden körperlichen Wesen möglich. Wie Merleau-Ponty in seinen späten Notizen vermerkt, ist der Körper in anderer Form in Bewegung *und* in Ruhe, als Dinge es sind. Bewegungen seien für ihn immer *auch* mögliche Ruhestellungen. Möglich meint dabei nicht einen bestimmten Ort, an dem er in Ruhe sein könnte, sondern ein »je peux«, ein »ich kann«, also eine Möglichkeit zum Verweilen in Ruhe (SuU 285, VI 278).

In seinem Frühwerk geht Merleau-Ponty noch von einer rein äußerlichen und mechanischen Beziehung von *Gegenständen* untereinander aus (PdW 97). Die Beziehung von Körper und Gegenständen/Welt beschreibt er jedoch bereits dort in anderen Termini als jenen der klassischen Beschreibungen von Bewegung. Diese gingen, entgegen Merleau-Ponty, von einer rein mechanischen Folge von Reiz und Reaktion aus, wobei ein Reiz immer – quasi automatisch – eine bestimmte Reaktion auslöse. Der menschliche Körper werde dabei als »wohlgereinigte Maschine« (PdW 100) dargestellt. Merleau-Ponty lehnt die Idee eines solchen mechanisch agierenden Körpers ab und spricht stattdessen von zwei Polen des Verhaltens – der Umwelt und der Fähigkeit (SdV 184). In der Regel zielen Bewegungen nicht auf Vorstellungen ab, sondern sie sind intentional auf etwas in der Welt gerichtet. In diesem Sinne kann Merleau-Ponty sagen: »La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps.« (PP 161; »Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.« (PdW 167–68)) Die Bewegung setzt voraus und verdeutlicht, dass der Körper in einer dialektischen Beziehung zur Welt steht – er ›wohnt‹ Raum und Zeit ein (PP 162; PdW 169). In *Le visible et l'invisible* beschreibt Merleau-Ponty, dass der Körper durch seine Bewegungen die Welt in Schwingung versetzen könne (»mes mouvements […] font vibrer le monde« (VI 22)). Dies zeigt die Wechselwirkung der Bewegung an: Bewegung ist nicht nur eine Aktivität des Körpers auf die Welt hin, sondern auch eine ›Reaktion‹ der Welt auf den Körper.

Die intentionale Beziehung zwischen Körper und Welt in der Bewegung macht Merleau-Ponty in seinem Vorlesungsmanuskript *Le monde sensible et le monde de l'expression* besonders deutlich.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Notre mobilité = simple fait constaté que nous nous déplaçons comme un objet se déplace. Notre mobilité = éclatement d'un projet moteur en mouvements effectués, immanence du résultat à l'initiative, jonction magique de la main au but, et non de la pensée de la main et de la pensée du but. Donc notre mobilité = participable par autre chose que corps, non définissable même sans référence à espace méta-corporel. (MSME 118; Hervorhebung A.S.)[126]

Bewegung ist zwar eine Bewegung eines Körpers, der zur Welt ist, sie ist jedoch keine (bzw. nicht primär eine) Ortsveränderung (MSME 184–85; MSME 188). Merleau-Ponty diskutiert, ebenfalls in seinem Manuskript zu *Le monde sensible et le monde de l'expression*, verschiedene Konzeptionen der Bewegung, wobei er die gestalttheoretische Konzeption als Ausgangspunkt oder Vorbedingung für seine Konzeption von Bewegung ansieht. Die gestalttheoretische Konzeption von Bewegung beschreibt er als einen Begriff der reinen Bewegung (*mouvement pur*) oder Realität des Sich-Bewegenden (*réalité du mouvant*). Es handelt sich um die Analyse des »mouvement d'un sujet engagé par un corps dans l'être« (MSME 183; »die Bewegung eines Subjekts, das durch den Körper im Sein engagiert ist« (eigene Übersetzung)). Bewegung wird hier und in weiterer Folge auch von ihm als Ausdruck verstanden, Ausdruck als Auftreten oder Erscheinen einer Existenz (MSME 183).

2.3.2.2 *Konkrete und ›virtuelle‹ Bewegung*

Bewegung ist, wie das Vorangegangene gezeigt hat, die Bewegung eines zur-Welt-seienden, körperlichen Menschen. So wie sich Bewegung bis dato dargestellt hat, findet sie vor und mit Dingen statt; sie ist eine Auseinandersetzung mit der Welt. Nicht jede Bewegung ist jedoch im gleich engen Sinne an die Welt gebunden – unmittelbarer an die Welt gebunden wäre etwa das Auffangen einer Kugel, die über den Tisch rollt, sich auf die Kante zubewegt und auf den Boden zu fallen droht (MSME 89, siehe Kapitel 2.3.1.5), weniger unmittelbar an die Welt gebunden ist etwa das Fingieren (›so tun, als ob‹ man an eine Tür klopfen würde (PdW 144)). Insofern ist nicht jede Bewegung grundsätzlich und immer eine unmittelbare Reaktion auf die gegebenen weltlichen Umstände. Die Bewegung

126 »Unsere Bewegung/Mobilität = die einfach festgestellte Tatsache, dass wir uns bewegen, wie ein Objekt sich bewegt. Unsere Bewegung/Mobilität = Ausbruch eines motorischen Projekts in ausgeführte Bewegungen, Immanenz des Ergebnisses gegenüber der Initiative, magische Verbindung der Hand mit dem Ziel, und nicht des Denkens an die Hand und des Denkens an das Ziel. Daher [ist] unsere Bewegung/Mobilität = für/durch etwas anderes als den Körper teilhabbar, nicht definierbar, auch ohne Bezug auf einen meta-körperlichen Raum.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist dadurch jedoch nicht weniger körperlich und in einem abstrakteren Sinne auch nicht weltlos oder dem Zur-Welt-Sein enthoben. Hinter dieser stärkeren und weniger starken Bindung an unmittelbare weltliche Bedingungen verbirgt sich eine bestimmte Fähigkeit, die Merleau-Ponty unter den Stichworten konkrete und virtuelle Bewegung sowie des Synkretismus diskutiert. Sie beruht ebenfalls auf einer bestimmten Konzeption von Welt (siehe Kapitel 2.3.2.3).

Die konkrete und die virtuelle Bewegung unterscheiden sich dadurch, dass der Hintergrund (*fond*) der zuerst genannten die gegebene Welt (*le monde donné*) ist, jener der zuletzt genannten ein konstruierter (PP128). Die konkrete Bewegung zieht sich durch die Welt selbst, in der die Bewegung verläuft.

> Le mouvement concret est donc centripète, tandis que le mouvement abstrait est centrifuge, le premier a lieu dans l'être ou dans l'actuel, le second dans le possible ou dans le non-être, le premier adhère à un fond donné, le second déploie lui-même son fond. (PP 129)[127]

Die konkrete Bewegung ist zentripetal, da sie ihre Kraft von außen gewinnt und da diese Kraft bis in den innersten Kern des Körpers wirkt. Die virtuelle Bewegung hingegen ist zentrifugal, in dem Sinne, dass ihre Kraft von ihrem Kern nach außen hin diffundiert.

Merleau-Ponty erarbeitet die Unterscheidung und die spezifische Bedeutsamkeit der Fähigkeit zur virtuellen Bewegung in *Phénoménologie de la perception* anhand der Bewegungen von Personen mit bestimmten Psychopathologien, insbesondere anhand des Falles eines gewissen Herrn Schneider[128]. Mithilfe neurowissenschaftlicher beziehungsweise

127 »Die konkrete Bewegung ist zentripetal, die abstrakte Bewegung ist zentrifugal, die erste hat statt in der Wirklichkeit oder im Sein, die zweite im Möglichen oder im Nicht-sein, die erste heftet an einen gegebenen Hintergrund sich an, die zweite entfaltet ihren Hintergrund selbst.« (PdW 137)

128 Merleau-Ponty setzt sich (vor allem in seinem frühen Werk) ausführlich mit Studien der Gestaltpsychologie und aufkommenden Neurowissenschaften auseinander (insbesondere mit Studien aus dem Umfeld des *Instituts für die Erforschung der Folgeerscheinungen von Hirnverletzungen*, das Adhémar Gelb und Kurt Goldstein in Frankfurt am Main aufbauten) und diskutiert in diesem Kontext einige der dort untersuchten ›pathologischen Fälle‹, insbesondere dem ›Fall‹ Schneider. An das Frankfurter Institut war während des Ersten Weltkriegs ein Lazarett für Hirnverletzte angegliedert (Wolfradt 2015: 141–42; Gelb/Goldstein 1920: 3). Gelb und Goldstein beschäftigen sich in einzelnen Schriften meist mit ein- bis zwei konkreten Fällen (Gelb/Goldstein 1920: 4). Im ersten Band der von Gelb und Goldstein herausgegebenen *Psychologischen Analysen hirnpathologischer Fälle* dominiert der, von Merleau-Ponty wiederholt rezipierte, Fall des Herrn Schneider. Diesen Fall beschreibt Mitchell Ash als »paradigmatisch« für das Vorgehen und die schriftliche Darstellung der Untersuchungen von Gelb und Goldstein (Ash

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gestaltpsychologischer Literatur seiner Zeit zeigt Merleau-Ponty, dass diese Personen zwar zum konkreten Verhalten, nicht aber zum virtuellen Verhalten in der Lage sind.[129]

> Mais chaque stimulation corporelle chez le normal éveille, au lieu d'un mouvement actuel, une sorte de ›mouvement virtuel‹, la partie du corps interrogée sort de l'anonymat, elle s'annonce par une tension particulière, et comme une certaine puissance d'action dans le cadre du dispositif anatomique. Le corps chez le sujet normal n'est pas seulement mobilisable par les situations réelles qui l'attirent à elles, il peut se détourner du monde, appliquer son activité aux stimuli qui s'inscrivent sur ses surfaces sensorielles, se prêter à des expériences, et plus généralement se situer dans le virtuel. C'est parce qu'il est enfermé dans l'actuel que le toucher pathologique a besoin de mouvements propres pour localiser les stimuli, et c'est encore pour la même raison que le malade remplace la reconnaissance et la perception tactiles par le déchiffrement laborieux des stimuli et par la déduction des objets. (PP 126)[130]

1998: 278). Gelb und Goldstein selbst stellen den Fall Schneider folgendermaßen vor: »Hinterhauptsverletzung mit Seelenblindheit. Schn., Musketier, 24 Jahre alt, Arbeiter. Früher nie krank. Familienangehörige gesund. Mittlerer Schüler. Im Felde keine besonderen Strapazen, alles gut vertragen. Kein Alkohol. Verwundet am 4. Juni 1915 durch Minensplitter; sofort bewußtlos. 4 Tage in diesem Zustand« (Gelb/Goldstein 1920: 9).

129 Merleau-Ponty spricht in diesem Kontext wiederholt vom Verhalten eines/des ›Kranken‹ und vergleicht dieses teils mit dem Verhalten von ›Primitiven‹. Die Wahl des Begriffs ›primitiv‹ ist nicht als Wertung zu verstehen, wie der gegenwärtige Sprachgebrauch nahelegt (Duden online 2022), vielmehr greift Merleau-Ponty Diskurse in den Einzelwissenschaften, vor allem in der Gestaltpsychologie, auf und er greift auf deren Begrifflichkeiten zurück. Der Verwendungsweise des ›Primitiven‹ in der Gestaltpsychologie kann hier nicht hinreichend nachgegangen werden. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1925, den Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* zitiert, verstehen Gelb und Goldstein unter ›primitivem Verhalten‹ ein »der Wirklichkeit näheres Verhalten« (Gelb/Goldstein 1925: 149). So etwa erscheint das Verhalten von »Th.«, einem Herrn der 1918 durch einen Granatsplitter am linken Scheitelbein verwundet wurde, beim Versuch Farben zuzuordnen »unrationeller, lebensnäher insofern, als er das Muster und den Farbhaufen nicht von vornherein unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtete, etwa unter dem Gesichtspunkt der Bläue, Röte usw., unabhängig davon, ob die vorgelegten Farben die Bläue oder Röte stark oder schwach hervortreten ließen.« (Gelb/Goldstein 1925: 149).

130 »Beim Normalen aber erregt jede leibliche Reizung statt einer aktuellen Bewegung eine Art ›virtueller Bewegung‹, die betroffene Körperstelle tritt aus ihrer Anonymität heraus, zeigt sich durch eine gewisse Spannung und gleich einem Handlungsvermögen im Rahmen der anatomischen Anlage an. Beim normalen Subjekt ist der Leib [bzw. Körper; A.S.] in Bewegung zu setzen nicht nur durch wirkliche Situationen, die gleichsam ihn an sich ziehen, er

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während Menschen also üblicherweise dazu in der Lage sind, sich auf das Mögliche hin oder diesem entsprechend zu bewegen, bleibt die:der Kranke in ihrem:seinem Tun auf das aktuell Gegebene beschränkt (PP 127). Das fehlende Bewegungsvermögen der ›Kranken‹ sei nicht durch die Motorik bedingt, ebenso wenig durch ein fehlendes oder unzureichendes Denken, das (manchen Positionen zufolge) für die Bewegung nötig wäre. Es müsse also, so argumentiert Merleau-Ponty in seiner Suche nach einer dritten Position, eine »intentionnalité motrice« (PP 128; »Bewegungsintentionalität« (PdW 136)) oder ein »project moteur« (einen Bewegungsentwurf – deutscher Begriff i.O. in Klammer; PP 128, PdW 136) geben, welche als Form der Antizipation des Bewegungsziels zu verstehen sind (PP 128). Insofern ›ist‹ die:der Kranke schlicht ihr:sein Körper und der Körper die »puissance d'un certain monde« (PP 124; »das Vermögen einer bestimmten Welt« (eigene Übersetzung)).

Dies zeigt sich etwa in der Unfähigkeit zu fingieren. Schneider könne, so die Beschreibung von Goldstein, die Merleau-Ponty aufgreift, an eine Tür klopfen, aber nur wenn er vor einer (nicht verdeckten) Tür steht. Mit Goldstein gelangt Merleau-Ponty zu der Einsicht, dass Schneider für die Ausführung seiner Bewegung – des Klopfens – einen Zielpunkt der Bewegung in Reichweite der Bewegung – also eine vorhandene Tür – benötige, der im vorliegenden Fall fehle (PdW 144). Schneider sei unfähig zu ›spielen‹, denn dies erfordere es, dass er sich vorübergehend in eine imaginäre oder fiktive Situation, in ein anderes Milieu versetze (PP 157). Ebenso sei er unfähig, so zu tun, als würde er gewisse Arbeitsabläufe ausführen, wenn die dafür benötigten Utensilien nicht zur Hand sind (PP 157). Zudem ist Schneider nicht dazu in der Lage, eine andere Situation für ihn parallel als Situationen wahrzunehmen und zu verstehen (PP 157).

Das gemeinsame Problem der verschiedenen untersuchten ›Kranken‹ fasst Merleau-Ponty folgendermaßen zusammen:

> C'est que toutes ces opérations exigent un même pouvoir de tracer dans le monde donné des frontières, des directions, d'établir des lignes de force, de ménager des perspectives, en un mot d'organiser le monde donné selon les projets du moment, de construire sur l'entourage géographique un milieu de comportement, un système de significations qui exprime au dehors l'activité interne du sujet. (PP 130)[131]

kann von der Welt sich abwenden und aktiv den Reizen sich zuwenden, die seine sensorischen Oberflächen berühren, auf Experimente sich einlassen und überhaupt sich im Virtuellen situieren. Weil er aufs Aktuelle beschränkt ist, bedarf der pathologische Tastsinn eigens einer Bewegung, um Reize zu lokalisieren, und aus eben demselben Grunde ersetzt der Kranke taktiles Wahrnehmen und Erkennen durch mühsames Entziffern der Reize und Erschließen des Gegenstandes.« (PdW 134–35)

131 »All diese Handlungen verlangen nämlich ein und dasselbe Vermögen, in der gegebenen Welt Grenzen zu ziehen, Richtungen festzuhalten, Kraftlinien

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konkrete und virtuelle Bewegung finden ihr Gegenstück in der Welt (konkrete Bewegung) und der virtuellen Welt (virtuelle Bewegung) (siehe Kapitel 2.3.3.4) sowie im Körper und dem virtuellen Körper. Der virtuelle Körper tritt zutage, wenn sich die Aktivitäten des Körpers auf etwas anderes beziehen als die unmittelbar gegebene Welt – wenn er in virtueller Bewegung ist. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty anhand eines Versuchs, bei dem eine Person das Zimmer, in dem sie sich befindet, nur durch einen geneigten Spiegel – und daher schief – sieht (PdW 290). Nach einiger Zeit sieht die Person dieses Zimmer nicht mehr aus einem anderen, befremdlichen Winkel, sondern beginnt sich dort einzurichten und »cette merveille se produit que la chambre reflétée évoque un sujet capable d'y vivre« (PP 289)[132]. Dabei wird der reale Körper zu einem virtuellen Körper, in dem Sinne, dass sich das Subjekt nun in dieser Welt ›dort‹ fühlt, seine Körperteile so empfindet, wie sie sein müssten, um der virtuellen Welt zu entsprechen (PP 289). Der Körper der virtuellen Bewegung ist nicht (nur) der aktuelle Körper (*corps actuel*), sondern der mögliche Körper (*corps possible*).

Nähe und Distanz werden durch die konkrete und virtuelle Bewegung auf zumindest zwei Weisen berührt. Zunächst kann konkrete Bewegung über Distanz hinweg wirken, wie Merleau-Ponty anhand der Gesten gegenüber einer:einem in Entfernung stehenden Freund:in zeigt:

> Quand je fais signe à un[· e] ami[· e] de s'approcher, mon intention n'est pas une pensée que je préparerais en moi-même et je ne perçois pas le signe dans mon corps. Je fais signe à travers le monde, je fais signe là-bas, où se trouve mon[/ma] ami[· e], la distance qui me sépare de lui[/d'elle], son consentement ou son refus se lisent immédiatement dans mon geste, il n'y a pas une perception suivie d'un mouvement, la perception et le mouvement forment un système qui se modifie comme un tout. (PP 128–29; Ergänzungen A.S.)[133]

abzuzeichnen, Perspektiven zu eröffnen, kurz, nach einem Augenblicksprinzip die Welt zu organisieren, auf die geographische Umgebung ein Milieu des Verhaltens und ein Bedeutungssystem zu gründen, das im Außen die innere Aktivität des Subjekts ausdrückt.« (PdW 138)

132 »[D]as Wunder, das das reflektierte Zimmer ein Subjekt hervorruft, das in ihm zu leben vermag« (PdW 292).

133 »Gebe ich einem Freund [:einer Freundin] ein Zeichen, zu mir herüberzukommen, so ist meine Intention nicht ein Gedanke, den ich in meinem Inneren hegte, noch nehme ich das Zeichen in meinem Körper wahr. Ich mache das Zeichen durch die Welt hindurch, ich mache es dort, wo mein Freund [:meine Freundin] sich befindet, der Abstand der mich von ihm [:ihr] trennt, seine [:ihre] Zustimmung oder Ablehnung spiegeln sich unmittelbar in meiner Bewegung, es liegt keine Wahrnehmung vor, der eine Bewegung folgte, Wahrnehmung und Bewegung bilden ein System, das als Ganzes sich modifiziert.« (PdW 137; Ergänzungen A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Gesten werden durch die Welt gemacht, es sind Zeichen, die ich dort, wo die:der Freund:in steht, mache. Wir sind zwar räumlich voneinander entfernt, die konkrete Bewegung findet aber – im unmittelbaren Zusammenspiel der Wahrnehmung des Verhaltens der Freundin:des Freundes und meiner Gesten – direkt in der konkreten Welt und in Auseinandersetzung mit dieser statt. Zugleich kann (oder muss) man mit Merleau-Ponty die Wahrnehmung auf Distanz im System mit entsprechenden Bewegungen als virtuelle Bewegung verstehen (MSME 52).

Diese Fähigkeit des Körpers, sich in einem ›schrägen‹, also leicht gedreht wahrgenommenen Zimmer heimisch zu fühlen, das Zimmer in dieser Perspektive nach einiger Zeit als ›normal‹ wahrzunehmen und den eigenen (virtuellen) Körper als Teil dieses veränderten Universums zu empfinden, lässt sich analog auf gegenwärtige Phänomene übertragen. Videokonferenzen etwa fordern dieses virtuelle körperliche Sein in einem mehrfachen Sinne ein: Zum einen nimmt man sich selbst und den umgebenden Raum in leicht veränderter Perspektive ›hier‹ am Bildschirm wahr, zum anderen nimmt man das andere Zimmer (oder die anderen Zimmer) ›dort‹ wahr. Dieses Zimmer wird zu einem Zimmer, in dem ich zugange *sein könnte*. Bleibe ich in meiner Wahrnehmung während der Videokonferenz auf diesen Blick in die Welt dort beschränkt (und kontrastiere sie nicht fortwährend mit einer Welt hier; siehe PP 289), so kann ich virtuell körperlich spüren, wie sich jemand dort bewegen kann, wie sie:er sich mit anderen Körpern, Dingen und schlicht dem Raum verhalten kann. Auf diese Weise kann man mit Merleau-Ponty verstehen, wie es möglich ist, dass ich den Körper dort in einer Weise anleite, gewisse Dinge zu tun, wie ich sie tun würde, wenn ich dort wäre.

2.3.2.3 Die Strukturen des Verhaltens und der Synkretismus

Die zweite theoretische Linie, anhand der Merleau-Ponty den Gedanken der Lösbarkeit aus der unmittelbaren weltlichen Umgebung entwirft, ist der Synkretismus. Diesen führt Merleau-Ponty im Wesentlichen in zwei Kontexten ein: zum ersten, wenn er in *La structure de comportement* eine gestalttheoretische Betrachtungsweise und Unterscheidung von Verhalten entwirft, und zum zweiten in seinen Vorlesungen zur Kinderpsychologie, wenn er die veränderten Verhaltensfähigkeiten im Verlauf der kindlichen Entwicklung beschreibt. Im ersten Kontext, auf den im Folgenden zuerst eingegangen wird, steht der *monde sensible* im Vordergrund, im zweiten der *monde culturel*.

Merleau-Ponty bricht in seinem Frühwerk mit der klassischen Unterteilung von Verhalten in einfaches und komplexes oder von niederen und höheren Reaktionen. Stattdessen fasst Merleau-Ponty Verhalten von dessen Struktur her (SdV 141) und unterscheidet Verhalten folglich

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»selon que la structure en eux est noyée dans le contenu ou qu'au contraire elle en émerge pour devenir, à la limite, le thème propre de l'activité« (SC 113).[134] Unter Gestalt versteht er an dieser Stelle:

> La forme, au sens où nous l'avons définie, possède des propriétés originales à l'égard de celles des parties qu'on en peut détacher. Chaque moment y est déterminé par l'ensemble des autres et leur valeur respective dépend d'un état d'équilibre total dont la formule est un caractère intrinsèque de la ›forme‹. (SC 101)[135]

Zur Unterscheidung von Verhaltensformen führt Merleau-Ponty die Unterscheidung von *formes syncrétiques* (synkretistische Gestalten), *formes amovibles* (ablösbare Gestalten) und *formes symboliques* (symbolische Gestalten) ein (SdV 120, SC 113; siehe auch Hyppolite 1961: 238). Diese drei Gestalten entsprechen nicht drei verschiedenen Gruppen von Lebewesen, denn alle Lebewesen würden die Gestalt, der ihr Verhalten am ehesten entspricht, immer wieder auch unter- oder überschreiten (SdV 120, SC 113–14). Allen Strukturen des Verhaltens sei gemeinsam, dass sie nicht als etwas zu verstehen sind, das im objektiven Raum und der objektiven Zeit abläuft. Ist ein Verhalten einmal erlernt, dann ist es kein unmittelbarer gegenwärtiger Moment mehr, sondern eine zeitlich fortbestehende Möglichkeit.[136] Das unmittelbare Verhalten orientiert sich nicht am unmittelbaren objektiven Raum (»le monde vrai ou l'être pur«), sondern am Sein für das Tier (»l'être-pour-l'animal«), also einem für die Spezies typischen Milieu. Es geht ihm also um eine bestimmte Weise des Zur-Welt-Seins oder des Existierens (SC 136; SdV 141–42).

Wenn Merleau-Pontys Unterscheidung dieser Gestalten im Folgenden wiedergegeben wird, so nicht, um diese auf ihre Aktualität und Übereinstimmung mit neueren Forschungserkenntnissen zu befragen, sondern um Merleau-Pontys (in den philosophischen Konsequenzen weit über die von ihm zitierten empirischen Erkenntnisse hinausgreifenden) Verständnis von Verhalten und damit einhergehend die Relation von Körper und Welt weiter zu beschreiben und im Zuge dessen die Möglichkeit

134 »[S]ondern sie danach zu klassifizieren, ob die Struktur bei ihnen in den Inhalt eingesenkt ist [noyée; i.O.] oder ob sie im Gegenteil daraus auftaucht [émerge; i.O.], um am Ende das eigentliche Thema der Tätigkeit auszumachen« (SdV 119).

135 »Die Gestalt, so wie wir sie bestimmt haben, besitzt Eigenschaften, die eigenständig sind gegenüber den Eigenschaften der Teile, die man von ihr ablösen kann. Jedes Moment ist hier bestimmt durch die Gesamtheit der übrigen Momente, und ihr gegenseitiger Wert hängt ab von einem Gleichgewichtszustand des Ganzen, dessen Formel ein inneres Charakteristikum der ›Gestalt‹ ist.« (SdV 106)

136 Dies verweist bereits auf den praxistheoretischen Gehalt von Merleau-Pontys Philosophie (siehe Kapitel 2.3.2.4).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Distanzierung aus einer unmittelbaren räumlichen Situation weiter zu explorieren.

(1) Formes syncrétiques (Synkretistische Gestalten)

> A ce niveau, le comportement est lié soit à certaines aspects abstraits des situations, soit à certains complexes de stimuli très spéciaux. De toute manière, il est emprisonné dans le cadre de ses conditions naturelles et ne traite les situations inédites que comme des allusions aux situations vitales qui lui sont prescrites. (SC 114)[137]

Verhalten, das der synkretistischen Gestalt entspricht, ist also dadurch geprägt, dass es an die konkreten Umstände, die den Körper umgeben, ›anhaftet‹ (*adhére*) und gleicht so in einem gewissen Ausmaß dem konkreten Verhalten. Auf der Ebene der synkretistischen Formen ist nur *ein* Verhalten, das eine bestimmte Relation zu den Dingen eingeht und darin aufgeht, möglich, keine Vielfalt (SdV 133).

(2) *Formes amovibles* (Ablösbare Gestalten)

Synkretistische Gestalten verbleiben also in konkreten Situationen verhaftet. Lernen im vollen Sinne sei auf dieser Ebene nicht möglich, denn Signale (*signaux*), die nicht durch Instinkte festgelegt sind, beruhen auf Strukturen, die nicht unmittelbar an die jeweilige materielle Situation gebunden sind (SC 115). Bedingter und unbedingter Reiz fallen bei diesen komplexeren Situationen nicht unmittelbar zusammen, sondern sie stehen in einer bestimmten Beziehung zueinander (SdV 125). Am Beispiel von Wolfgang Köhlers Versuchen mit Haushühnern zeigt Merleau-Ponty, dass das Signal selbst eine Gestalt (*Sign-Gestalt*) ist. Wenn man dem Huhn beibringe, von zwei Körnerhaufen den hellgrau-markierten zu wählen, und wenn man dann nach vielen Versuchen die Grautöne variiere, dann könne man dem Huhn beibringen, den jeweils helleren Haufen zu wählen. Die »reflexogene Wirkung« (*le pouvoir réflexogène*) sei nicht an einen bestimmten Grauton gebunden, sondern vielmehr daran, welche Nuance die hellere der gezeigten sei (SC 116; SdV 122). Die Komplexität der Struktur dieser Signale könne stark variieren (SdV 123); es handle sich in der Regel nicht um eine einfache Beziehung, sondern um eine Beziehung zwischen Beziehungen (SdV 122). Das Vermögen, sich an diese Struktur der Signale und nicht so sehr an die materielle Ebene anzupassen, ist bei menschlichen Kindern eher gegeben als bei

137 »Auf diesem Niveau ist das Verhalten entweder gebunden an bestimmte abstrakte Aspekte der Situation oder an bestimmte Reizkomplexe, die einen sehr speziellen Charakter haben. Auf jeden Fall bleibt es eingeschlossen in den Rahmen natürlicher Bedingungen und sieht in neuartigen Situationen nur Anspielungen auf vitale Situationen, die ihm vorgezeichnet sind.« (SdV 120)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tieren. Dies zeigt Merleau-Ponty am Beispiel eines Versuchs, bei dem Kindern und Affen eine Reihe von Schachteln vorgesetzt wurde und bei dem sich unter jeweils einer dieser Schachteln ein Stück Schokolade verbarg. Legte man nun bei jeder neuen Runde das Stück Schokolade einer gewissen Systematik folgend unter eine andere Schachtel, dann fanden es Kinder, ohne jedes Mal die Schachteln von der ersten beginnend zu heben, auf niedere Affen traf dies nicht zu. Dieser Versuch zeige,

> chez le premier [l'enfant; A.S.] l'aptitude et chez le second [le singe; A.S.] l'impuissance à se déprendre de la structure élémentaire qui confère au lieu où a atteint le but une valeur réflexogène positive, pour s'ouvrir à des structures plus complexes où la valeur réflexogène est distribuée en fonction de l'espace et du temps (SC 119; Hervorhebung i.O.).[138]

Die Komplexität der Lösung aus einer bestimmten Situation zeigt sich in den beschriebenen Versuchen. Für Affen sind eine Kiste, auf der man sitzen kann, und eine Kiste, die man als Werkzeug gebrauchen kann (etwa um sie zu stapeln, um zu einem höher gelegenen Gegenstand zu gelangen), nicht dasselbe. Sitzt ein anderer Affe auf einer Kiste, dann werde die Kiste ausschließlich als Sitzgelegenheit angesehen, nicht als Werkzeug. »[À] chaque moment, l'animal ne peut adopter à l'égard des objets un point de vue choisi à discrétion, mais l'objet apparaît revêtu d'un ›vecteur‹ investi d'une ›valeur fonctionnelle‹ qui dépendent de la composition effective du champ.« (SC 127)[139] Menschen sind dazu in der Lage, einem Gegenstand gegenüber verschiedene Perspektiven einzunehmen und in ihm zugleich unterschiedliche Funktionen oder Gebrauche zu erkennen (Affen nicht). Weitere Versuche zeigen, dass es für Tiere zwei unterschiedlich komplexe Aufgaben sind, »selbst einen Umweg zu machen« und etwas anderes, etwa eine Frucht, die sie gerne haben möchten, »einen Umweg machen zu lassen«, dass es also komplexer ist, die Frucht zunächst nach hinten zu stoßen, so dass sie dann um ein Hindernis herumrollt und so erreichbar wird, als wenn der Affe das Hindernis umgeht. Das Ziel (die Frucht) ist ein Fixpunkt, beweglich ist der Organismus, also das Tier selbst (SdV 132). Eine ähnlich abstrakte Betrachtung sei nötig, wenn man (Straßen-/Land-)Karten lesen möchte.

> Le tracé purement visuel exige que nous nous représentions l'itinéraire en vue cavalière, d'un point de vue qui n'a jamais été le nôtre quand nous le

138 »[D]aß das Kind fähig, der Affe aber unfähig ist, sich zu lösen von der elementaren Struktur, die dem Ort, an dem das Ziel erreicht wurde, einen positiven reflexogenen Wert verleiht, und sich statt dessen zu öffnen für komplexere Strukturen, bei denen der reflexogene Wert *in Funktion* von Raum und Zeit verteilt wird« (SdV 125; Hervorhebung i.O.).

139 »[D]as Tier kann nicht in jedem Augenblick Gegenständen gegenüber einen beliebig zu wählenden Standpunkt einnehmen, sondern der Gegenstand tritt auf mit einem ›Richtungsfaktor‹ [vecteur; i.O.] und einem ›Funktionswert‹, was beides von der tatsächlichen Komposition des Feldes abhängt« (SdV 132).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> parcourions, que nous soyons capables de transcrire une mélodie cinétique en diagramme visuel, d'établir entre l'un et l'autre des relations de correspondance réciproque et d'expression mutuelle. (SC 128)[140]

Karten lesen und Gegenstände einen Umweg machen lassen – beides erfordert es, durch unsere Gesten symbolisch die Bewegungen zu zeichnen, die wir zu tun hätten, wären wir an der Stelle dieses, den Umweg zurücklegenden Objekts oder die wir zu tun hätten, wären wir an einem Punkt in der Landschaft, der uns durch die Karte angezeigt wird und möchten wir von dort an einen anderen Punkt gelangen. Wesentlich für dieses Vermögen ist die Fähigkeit, eine Beziehung zwischen Beziehungen herzustellen; dies sei eine Struktur beziehungsweise eine »intention à la seconde puissance« (SC 128; »Intention in zweiter Potenz« (SdV 133; siehe auch Hyppolite 1961: 238)). Köhlers Versuchstiere wären nicht dazu in der Lage gewesen, sich in die Position des Objekts zu versetzen, Menschen sind es in der Regel sehr wohl. Menschen (und manche Tiere) sind also (1) dazu in der Lage, sich in eine abstraktere Situation zu begeben und Signale zu verstehen, die zwar in Verbindung mit der materiellen Situation stehen, aber nicht unmittelbar mit dieser zusammenfallen und (2) dazu, die Perspektive von anderen (Lebewesen und Dingen) einzunehmen und diese als beweglich (nicht als Fixpunkt) anzusehen und sich selbst als beweglich in einem nicht unmittelbar erlebbaren Raum zu sehen.

Der Synkretismus wird noch in einem zweiten – sozialeren oder kulturellen – Kontext von Bedeutung. Bereits *La nature de la perception*, Merleau-Pontys 1934 verfasster Antrag auf Verlängerung seiner Förderung durch die *Caisse nationale des sciences*, zeugt von Merleau-Pontys Interesse an der Kinderpsychologie (einem Fach, in dem er von 1949–1952 einen Lehrstuhl an der *Sorbonne* bekleiden soll). Bereits in diesem frühen Antrag spricht er von der Idee einer »perception syncrétique« (einer synkretistischen Wahrnehmung) bei Kindern (NaPer 26). Weiter ausgearbeitet findet sich sein Verständnis dieser synkretistischen Wahrnehmung in den Manuskripten und Mitschriften zu seinen Vorlesungen zur Kinderpsychologie (an der *Sorbonne* zwischen 1949 und 1952[141]).

140 »Die rein optische Linie erfordert, daß wir uns die Wegroute in der Vogelperspektive vorstellen, von einem Standpunkt aus, den wir beim Begehen des Weges niemals innehatten; sie erfordert die Fähigkeit, eine Bewegungsmelodie auf ein optisches Diagramm zu übertragen und zwischen beiden Beziehungen einer wechselseitigen Korrespondenz und eines gegenseitigen Ausdrucks herzustellen.« (SdV 133)

141 Merleau-Ponty beschreibt diese Entwicklung besonders umfangreich im Teil zu *Les relations avec autrui chez l'enfant* (P(RAE)). Nicht nur entstammt dieses Manuskript einer eher früheren Schaffensphase Merleau-Pontys (die dort begonnen Gedanken wurden also später weitergesponnen), es ist vor allem deshalb kritisch zu betrachten, weil Merleau-Ponty in diesen Vorlesungen (anders als in seinen Vorlesungen am *Collège de France*) nicht

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dort beschreibt Merleau-Ponty die Bindung von kleinen Kindern an die (soziale) Situation. Merleau-Ponty beschreibt, dass kleine Kinder (unter Dreijährige) nicht dazu in der Lage sind, sich aus ihrer jeweiligen Situation zu lösen (P(RAE) 210, 218). Das Kind ›sei‹ die Situation (P(RAE) 218), das will heißen, dass Kinder unmittelbar auf Affekte (P(RAE) 211) und Bewegungen anderer regieren (P(RAE) 215). Zudem seien Kinder nicht immer dazu in der Lage, ihre eigenen Körperteile von jenen der anderen zu unterscheiden (P(RAE) 221–22)[142]. Merleau-Ponty bezeichnet diese Phase auch als die Phase der »sociabilité syncrétique« (P(RAE) 209). Ab dem Alter von drei Jahren (und der »crise des trois ans«) ist eine Lösung aus der Situation möglich. Das Kind ›ist‹ nicht länger die Situation, es verwechselt sich nicht länger mit der Situation und ›leiht‹ Körper und Denken nicht länger den anderen. Es lernt, sich aus der Situation und den dort eingenommenen Rollen zu lösen. Das Kind lernt sich selbst als ›jemanden‹ kennen – als ›jemand‹, die:der etwas anderes ist als ihre:seine jeweiligen Rollen (P(RAE) 224). Durch diese Beschreibungen möchte Merleau-Ponty jedoch nicht zum Ausdruck bringen, dass Menschen ab dem Alter von drei Jahren gänzlich losgelöst von anderen und sozialen Situationen sind. Die Ungeteiltheit (*indivision*) mit anderen und das wechselseitige Ineinander (*empiétement*) mit anderen endet nicht zur Gänze im Alter von drei Jahren. Vielmehr können auch Erwachsene in diesen Zustand eintreten, sich dann aber wieder aus der Situation lösen (P(RAE) 226–29). Dass diese Ungeteiltheit bei Erwachsenen weniger allumfassend ist, bedeutet nicht nur einen quantitativen Unterschied, dementgegen unterscheide sie sich auch qualitativ von jener der Kinder.

(3) *Formes symboliques* (Symbolische Gestalten)

Merleau-Ponty beschreibt, dass Symbole »im tierischen Verhalten« stets als Signale, nicht als Symbole[143] wahrgenommen würden, dass Tiere also

seine eigene Philosophie entwickelte, sondern versuchte eine Einführung in die Kinderpsychologie zu geben. Diese Überlegungen finden sich jedoch in Merleau-Pontys weiteren Werk wieder, es handelt sich dabei also um ›mehr‹ als nur eine Wiedergabe von wesentlichen Positionen seiner Zeit für seine Studierenden. Dies ist etwa der Fall, wenn Merleau-Ponty das Körperschema als intrasensorielle Einheit beschreibt. In seiner Philosophie des *la chair* spricht er von dieser fundamentalen Verschränkung von Körpern als *intercorporéité* (Interkorporalität). Doch auch in seinem Spätwerk setzt Merleau-Ponty die Körper des einen und des anderen nicht gleich – eine Distanzierung bleibt weiterhin möglich) (S(PhiOmb) 212–13).

142 In diesen Beschreibungen ähnelt Merleau-Pontys Philosophie jener von George Herbert Mead; siehe dazu bspw. Rosenthal und Bourgeois (1991).

143 Symbole selbst sind instituiert, nicht konstruiert oder natürlich gegeben (siehe dazu Kapitel 3.3).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht zu der eben beschriebenen Abstraktion fähig seien. Wenn als Reiz – für ein andressiertes Verhalten – ein Lautzeichen verwendet wird, so wird es vom Tier nicht in seiner allgemeinen Bedeutung, sondern in einer konkreten Bedeutung verstanden (SC 130–31; siehe auch P(RAE) 189). Merleau-Ponty erkennt diese Leistung zur Abstraktion bereits in einigen motorischen Gewohnheiten. Dies zeigt er etwa am Beispiel des Schreibmaschineschreibens, bei dem die genaue Position der Buchstaben auf der Tastatur oft nicht benannt werden könne, auch wenn die jeweilige Person dazu in der Lage ist, die Tastatur korrekt zu gebrauchen. Die jeweiligen Positionen auf der Tastatur seien lediglich als »points de passage de certaines ensembles moteurs correspondant à des mots« (SC 131; »als Durchgangspunkte zu bestimmten motorischen Ganzheiten, die Wörtern […] entsprechen« (SdV 136)) wahrgenommen, nicht als bestimmte Signale. Menschen sind zudem dazu fähig zu improvisieren, etwas zu schreiben, das so nicht bereits Niedergeschriebenem entspricht (dies beschreibt Merleau-Ponty später als ›schöpferischen Ausdruck‹, siehe Kapitel 3.3). Menschliches Verhalten ist zudem nicht eng an eine bestimmte Maschine oder ein bestimmtes Instrument, eine bestimmte Schreibmaschine, ein bestimmtes Klavier etc. gebunden (SdV 136). Es gebe also eine »correspondence structurale" (SC 133; »strukturelle Korrespondenz« (SdV 138)) zwischen den beiden Maschinen oder Instrumenten. Merleau-Ponty beschreibt dies als »Struktur der Strukturen« (SdV 138), die eine intrinsische Verbindung zwischen den Bewegungen herstelle. Merleau-Ponty streicht die menschliche Fähigkeit zur Möglichkeit »d'expressions variées d'un même thème« (SC 133; »variabler Ausdrücke für ein und dasselbe Thema (SdV 138)), einer »multiplicité perspective« (SC 133; »perspektivischen Vielfalt« (SdV 138), die im tierischen Verhalten nicht möglich sei, hervor. Dies ermöglicht ein freies Verhalten, also ein Verhalten, das keine unmittelbare und invariable Antwort auf eine direkte situative Gegebenheit ist (SC 133).

Die Fähigkeit zum Symbolischen ist letztlich ein anderer Zugang, um die Fähigkeit zum virtuellen Verhalten zu beschreiben, geht jedoch insofern über unsere bisherigen Beschreibungen hinaus, als eine allgemeinere Abstraktionsfähigkeit betont wird, die keine bewusst gesetzte Abstraktion von einem einzelnen Erlebten zu einem Allgemeineren ist, sondern eine andere Form, dieses Einzelne zu erleben und sich auf dieses hin zu verhalten.

2.3.2.4 Habitualität: Vom Phantomglied zur Praxis

Dass Verhalten im vorangegangenen Abschnitt über eine Differenzierung von Strukturen eingeführt wurde, zeigt bereits an, dass Merleau-Ponty Verhalten nicht als instinktives Gegenstück zum bewussten, unmittelbar

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zielgerichteten Handeln begreift, sowie dass er Verhalten nicht als einzelne, spontan gesetzte Aktivitäten begreift, sondern dass er Verhalten von seiner Struktur her, von seiner kulturell geprägten Regelmäßigkeit her begreift. Merleau-Pontys Beschreibung dieser Regelmäßigkeiten greift auf seine grundlegende Beschreibung des Menschen zur Welt zurück, vor allem das Körperschema zeigt hier seine Kraft und Wirkung (Saint Aubert 2013: 102). Gerade im Bereich der Bewegung zeigt sich eine fortwährende Suche Merleau-Pontys nach einem adäquaten Vokabular, um seine Gedanken angemessen auszudrücken (von der Habitualität zur Praxis und zur Institution). Hinter dieser Suche (und den begrifflichen Veränderungen) steht jedoch eine durchaus kontinuierliche inhaltliche Entwicklung (siehe auch Kastl 2021: 55).

2.3.2.4.1 Die Gewohnheit im Frühwerk

In Merleau-Pontys frühem Werk nähert er sich diesem Themenbereich vor allem unter Verwendung der Begriffe des Verhaltens und der Gewohnheit (*l'habitude*). Merleau-Ponty verwendet vereinzelt, jedoch unsystematisch, den Begriff des Habitus (PP 160, 377; PdW 166 (hier »Habitualitäten«), 377), siehe auch Héran 1987: 403–4).

Was Merleau-Ponty als Gewohnheit beschreibt, baut unmittelbar auf sein Verständnis des sich-verhaltenden Körpers und des Körperschemas auf. In *Phénoménologie de la perception* nennt und beschreibt er eine Reihe von Gewohnheiten, so etwa die Bewegungen einer Frau, die einen Hut (mit Feder) trägt, den Gebrauch eines Blindenstocks, das Lenken eines Autos (und das damit einhergehende gewohnheitsmäßige Abschätzen von Abständen zum Auto) (PdW 172–73), das Tanzen (PdW 176) oder das Sich-Zurechtfinden in einer (zunächst nicht, dann gut) vertrauten Wohnung (PdW 158; siehe auch Kapitel 2.2.2.2.3). Auch wenn das Gefühl für habituell verwendete Gegenstände, wie etwa eines Huts, nicht dem Gefühl für einen Teil des Körpers entspricht, hat die Frau, die einen Hut mit Feder trägt, ein Gefühl dafür, wo sich die Feder befindet, ähnlich wie sie ein Gefühl dafür hat, wo ihre Hand ist. Sich an das Hantieren mit einem bestimmten Gegenstand gewöhnt zu haben, bedeutet auch, dass dieser Teil des erweiterten Körperschemas wird oder werden kann (PdW 173). Auch wenn seine Beispiele zunächst motorische Gewohnheiten beschreiben, macht Merleau-Ponty später deutlich, dass sich Gewohnheiten allgemein nicht darauf beschränken, sondern seine Beschreibungen auch auf wahrnehmende Gewohnheiten zutreffen (PdW 182).

Der erste Puzzlestein, den Merleau-Ponty dem Bild der Habitualität hinzufügt, ist jener des Erlernens von Gewohnheit, vor allem von motorischen Fertigkeiten. Lernen bedeute nicht, dass bereits zuvor bekannten und gekonnten Verhaltensweisen neue hinzugefügt und dadurch die

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verbindungen von Reiz und Reaktion ergänzt würden. Vielmehr komme es zu einer grundlegenden Änderung des Verhaltens. Erlernen bedeute auch nicht, dass auf einen bestimmten Reiz eine bestimmte Reaktion folge, vielmehr betreffe dies verschiedene Handlungen mit variablen Inhalten, deren Bedeutung jedoch konstant sei. Es handelt sich also nicht um eine Konditionierung (SdV 112).

> Apprendre, ce n'est donc jamais se rendre capable de répéter le même geste, mais de fournir à la situation une réponse adaptée par différents moyens. Par davantage la réaction n'est acquise à l'égard d'une situation individuelle. Il s'agit plutôt d'une aptitude nouvelle à résoudre une série de problèmes de même forme. (SC 106)[144]

Eine Gewohnheit erlernt zu haben, ermöglicht also, diese (oder ähnliche) Verhaltensweisen situationsadäquat umzusetzen; es meint nicht, dass auf einen bestimmten Reiz auf genau eine bestimmte Weise reagiert wird/werden kann (PdW 172).[145] Dies zeige sich noch deutlicher an Beispielen der Hemmung (*inhibition*), die durch die Erfahrung hervorgerufen werde, wie Merleau-Ponty mitunter am Beispiel eines Kindes, das sich die Hand an einer Kerze verbrennt, diskutiert. In die Gewohnheit geht nicht die heftige Reaktion des Hand-Zurückziehens ein, sondern Schutzreaktionen (diese haben denselben Sinn, aber nicht denselben Verlauf).[146] Dieses Beispiel zeige, dass Lernen keine fixierte Korrelation zwischen einem bestimmten Reiz und einer bestimmten Reaktion, verstanden als je eigene Entitäten, die durch ihre Verbindung (das Verhalten) unverändert blieben (SC 108–9), ist. Mit Bezug auf Merleau-Pontys Analysen der Verhaltens- und Ausdrucksweisen von Paul Cézanne kann das Gewohnheitsmäßige als das Unproblematische beschrieben werden. Cézanne flüchtet sich in die Gewohnheit, setzt sich nicht dem immer Neuen oder Anderen aus (SNS(DC) 18).

Gewohnheit im Sinne Merleau-Pontys ist ›mehr‹ oder etwas anderes als das motorische Einüben von Abläufen, die in genau dieser Form

144 »Lernen bedeutet also niemals, daß man die Fähigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu wiederholen, sondern daß man die Fähigkeit gewinnt, auf die Situation mithilfe verschiedener Mittel eine passende Antwort zu geben. Ebensowenig bezieht sich der Erwerb der Reaktion auf eine individuelle Situation. Vielmehr handelt es sich um eine neue Fähigkeit, mit der man eine Reihe gleichgestaltiger Probleme lösen kann.« (SdV 112)

145 Merleau-Pontys Beschreibung des Lernens (sowie seine Kritik an intellektualistischen und empiristischen Modellen des Lernens) decken sich mit gegenwärtigen Modellen in den Kognitionswissenschaften und auch mit Modellen des Lernens von neuronalen Netzen (Dreyfus 2006; Gallagher 2008).

146 Das Beispiel des Kindes, das sich die Hand an einer Kerze verbrennt, erinnert unweigerlich an die Beschreibungen von William James (James 1890, 24–26, 72). Merleau-Ponty selbst zitiert an dieser Stelle jedoch Paul Guillaume (siehe SdV 114, Fußnote 133).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reproduziert werden (können). Vielmehr ist sie als eine Modulation des Körperschemas zu verstehen, als etwas, das in die Struktur des Körperschemas einging. Die Gewohnheit ist ein Sich-Zurechtfinden oder eine Fähigkeit, deren Inhalt jedoch in der Regel nicht kognitiv bewusst ist. So können Personen auf einer Schreibmaschinen- bzw. Computertastatur korrekt tippen, auch ohne bewusst angeben zu können, wo sich auf dieser Tastatur welcher Buchstabe befindet (PdW 173; siehe Kapitel 2.3.2.3, Abschnitt 3). Gewohnheit ist daher weder eine »Kenntnis« (*connaissance*; PP 179) noch ein »Automatismus« (PdW 174), sondern »un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective« (PP 168)[147]. Dieses Wissen, das ›in den Händen ist‹, diese »leibliche Bereitschaft«, wird gegenwärtig oftmals als Leibgedächtnis (bspw. Fuchs 2008: 37) bezeichnet. Dass eine solche Charakterisierung zu kurz greift, vor allem da sie die überindividuelle Strukturiertheit nicht hinreichend in den Blick bekommt, wird sich im Folgenden zeigen.

2.3.2.4.2 Das Phantomglied und die Kollektivität der Gewohnheit

Der habituelle Körper ist, wie durch die Bezeichnung bereits angedeutet, der Körper der Gewohnheit. Die Gewohnheit schreibt sich in das Körperschema ein, wird Teil eines Systems, das Verhalten fortwährend und unbewusst leitet. Der bisherigen Darstellung folgend, könnte man diesen Prozess als ausschließlich individuelle Gewöhnung an Formen des körperlichen Hantierens mit oder ohne Gegenstände(n) verstehen. Eine solche Lesart würde jedoch zu kurz greifen, wie vor allem Merleau-Pontys Diskussion des Phantomglieds zeigt. Merleau-Ponty argumentiert, dass das Phänomen des Phantomgliedes weder rein physiologisch noch rein psychologisch verstanden werden könne (PdW 100). Das Phantomglied sei auch keine Erinnerung (*remémoration*) an den Arm oder das Bein, den/das ich einst hatte, sondern ein »Gleichsam-Gegenwärtiges« (*quasi-présent*) (PdW 110). Vielmehr sei das Phänomen des Phantomarms durch eine Art des vorbewussten Ignorierens der Verstümmelung durch einen Menschen, der zur Welt und in dieser engagiert ist, bedingt (PdW 105). So sei das Paradox, das dem Phänomen des Phantomarms zugrunde liege, letztlich jenes des Zur-Welt-Seins selbst:

> [E]n me portant vers un monde, j'écrase mes intentions perceptives et mes intentions pratiques en des objets qui m'apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n'existent pour

147 »[E]in Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen [bzw. körperlichen; A.S.] Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen« (PdW 174).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moi qu'en tant qu'ils suscitent en moi des pensées ou des volontés. (PP 97)[148]

Das Paradox beruht auf einer grundlegenden Ambiguität im Bezug zur Welt. Die Welt geht mir voraus und übersteigt mich, sie ist aber nur ›da‹, weil ich auf sie bezogen bin. Die spezifische Ambiguität des Phantomarms ergibt sich daraus, dass der Körper zwei Schichten in sich trägt – die Schicht des *corps habituel* (habituellen Körpers) und die Schicht des *corps actuel* (aktuellen Körpers). Ersterer ist der Körper jenes Verhaltens, das der:dem Verwundeten abhandengekommen ist. Was das Phänomen des Phantomarms ausmacht, ist, dass das, was »*hantierbar für mich*« (*maniable pour moi*) war, zu etwas wird, das »*hantierbar an sich*« (*maniable en soi*) ist; was eine Person tun konnte und habituell getan hat und was Teil ihres habituellen körperlichen Zur-Welt-Seins war, wird etwas, das *man* tun kann und das Teil eines allgemeineren, menschlich-körperlichen Zur-Welt-Seins ist (PdW 107; PP 97–98).[149] Dies steht für zweierlei Veränderungen: Zum einen sind gewisse Formen des Hantierens für die verwundete Person nun nicht mehr möglich, und zum anderen findet ein gewisser Prozess der Bewusstwerdung hinsichtlich dieser Abweichung zu früheren Möglichkeiten und Gewohnheiten und zu jenen der anderen statt. Merleau-Ponty versteht den habituellen Körper an dieser Stelle explizit als einen allgemeinen Körper mit allgemeinen Möglichkeiten, nicht als einen individuellen Körper mit individuellen Gewohnheiten. Vor diesem Hintergrund können auch die vorhin genannten Gewohnheiten (die Bewegungen der Frau mit dem Hut, der Gebrauch eines Blindenstocks etc.) als allgemeinere oder kollektive Gewohnheiten gelesen werden. In ihnen zeigt sich eine generellere Art, einer Situation zu begegnen und doch scheinen manche dieser Gewohnheiten schwächer durch das Kollektiv angeleitet als andere.

Die Kollektivität der Gewohnheit zeigt sich jedoch nicht lediglich in der Unterbrechung (dem Nicht-Mehr-Können), sondern auch im Erlernen (also dem Noch-Nicht-Können) von Bewegung. So beschreibt Merleau-Ponty, dass ein Kind lernt, wie man mit Gegenständen hantiert, »parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait« (PP 407)[150]. Dies zeigt, dass selbst jene Gewohnheiten, die auf den ersten Blick im starken Sinne

148 »[D]er Welt mich zutragend, ballen meine perzeptiven und praktischen Intentionen sich auf Gegenstände zusammen, die mir letztlich als ihnen vorgängig und sie übersteigend erscheinen, und die gleichwohl für mich nur existieren, insofern sie mein Denken und Wollen betreffen.« (PdW 107)

149 Auf diese Beschreibung kommt Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen am *Collège de France* im Jahr 1954–1955 zurück (PbPassiv 335).

150 »[W]eil es in seinem Körperschema unmittelbar der Entsprechung zwischen dem, was es tun sieht, und dem, was es selbst tut, versichert ist« (PdW 405).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

individuelle Gewohnheiten zu sein scheinen (wie etwa die Bewegungen der Frau mit dem Hut), sich in einem allgemeineren Kontext finden. Das Tragen eines Hutes beispielsweise verbindet so die Übernahme von motorischen Gewohnheiten anderer (wie man einen Hut trägt und sich damit bewegt) und eigene motorische Gewohnheiten (das ›Wissen‹, wie ausladend der eigene Körper samt Hut ist und wie man sich mit dieser erweiterten Fülle bewegt). In unser Körperschema finden also kulturelle Muster und Strukturen Einzug, die unser Verhalten prägen, jedoch nicht determinieren. Aufgrund dieser Inkorporation von allgemeineren Strukturen in unser Körperschema beschreibt Merleau-Ponty den Körper auch als »[ce] qui donne à notre vie la forme de la généralité et qui prolonge en dispositions stables nos actes personnels« (PP 171)[151]. Der habituelle Körper gibt Personen die »Form der Allgemeinheit«. Momente des Noch-Nicht-Könnens und des Nicht-Mehr-Könnens vermitteln einen Zugang zur Kollektivität der Praktiken, die sonst im Unbewussten verborgen bleibt.

2.3.2.4.3 Praxis und Struktur: Merleau-Ponty, Bourdieu und das Fußballfeld

Merleau-Ponty spricht in seinen frühen Werken also von Verhalten, von Bewegung, mitunter (mit Bezug auf Hegel) auch von Arbeit, einem Begriff »qui désigne l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante« (SC 176)[152]. Diese Begriffswahlen trifft Merleau-Ponty explizit in Abgrenzung zu Bergsons Handlungsbegriff (*action*), der lediglich die vitalen Handlungen (*action vitale*), also jene Handlungen, die dem Lebenserhalt dienen, umfassen würde (SC 176, SdV 186). Diese Kritik führt Merleau-Ponty später fort und nutzt sie in produktiver Weise zur Entwicklung eines eigenen Vokabulars (MSME 66, 144). Spätestens[153] im Manuskript zu *Le monde sensible et le monde de l'expression* führt Merleau-Ponty selbst explizit den Begriff der Praxis ein. Er entwickelt diesen Begriff vor dem Hintergrund der Apraxie, der Agnosie und der Aphasie. Unter Apraxie versteht Merleau-Ponty die nicht auf Wahrnehmungsstörungen, motorische Störungen oder Störungen des Sprachverständnisses zurückführbare Störung der intentionalen

151 »[D]er unserem Leben die Form der Allgemeinheit gibt und unsere personalen Akte zu festen Dispositionen verlängert« (PdW 176).

152 »[D]er die Gesamtheit der Tätigkeiten bezeichnet, mit denen der Mensch die physische und belebte Natur umgestaltet« (SdV 186).

153 Bereits in *La structure du comportement* und *Phénoménologie de la perception* lassen sich Vorläufer dieses Konzepts finden (siehe auch Hyppolite 1961: 236), in *La prose du monde* verwendet er den Begriff bereits vereinzelt (Prosa 85; PM 90).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesten als Antwort auf einen bestimmten Stimulus; unter Agnosie versteht er Probleme im Erkennen dessen, was durch einen Sinn wahrgenommen wird, ohne dass jedoch Einschränkungen dieses Sinnesorganes bestehen oder intellektuelle Beeinträchtigungen vorliegen würden; Aphasie meint Sprachstörungen infolge einer Schädigung des Zentralnervensystems, die den Gebrauch von Sprachregeln und/oder das Verständnis von Sprachlichem behindert (MSME 65).

Die Praxis bestimmt Merleau-Ponty durch folgende Aspekte:

- Die Praxis formt sich in einem Zusammenspiel von Mensch und Welt. Sie ist weder ausschließlich durch die äußeren Umstände bedingt (Bergson hält, so Merleau-Pontys Lesart, die Natur für unüberschreitbar, die Handlung könne also nur Anpassung sein), noch beruht sie nur auf inneren Motiven, Zielen oder Entwürfen. Sie ist eine Weise, praktisch mit der Welt umzugehen. Praxis ist nicht nur Anpassung, sondern auch Voranpassung (*préadaptation*) (MSME 140–41).
- Die Praxis ist nicht nur nutzenorientiert/utilitär, sondern »une projection de tout l'homme« (MSME 141, »ein Entwurf des ganzen Menschen« (eigene Übersetzung)). Das soll heißen, dass die Praxis nicht lediglich eine Antwort auf ein sehr konkretes Bedürfnis ist, eine rationale Handlung oder etwas, das nur das Gehirn hervorbringt, sondern ein Verhalten des gesamten Menschen, des gesamten Körpers. Praxis ist nicht rein aktiv, nicht rein passiv. Vielmehr sei auch die Aktivität von einer gewissen Passivität geprägt, weil die Aktivität immer durch eine frühere Praxis und Struktur unbewusst durchzogen ist. Ebenso ist die Passivität von einer gewissen Aktivität durchzogen, weil ich mich zumindest dem Wandel in der Regel in einem gewissen Ausmaß widersetzen kann (PbPassiv 331).
- Die Probleme, auf die Menschen in ihren Praktiken reagieren, sind nicht und stellen sich nicht für alle gleich dar. Vielmehr sind sie abhängig vom jeweiligen Milieu und der jeweiligen Perspektive (MSME 140–41).
- Praxis und Theorie (*theoria*/gnosis) sind miteinander verwoben. Durch das eine ändert sich auch das andere (MSME 140–41).

Merleau-Pontys Entwicklung eines praxistheoretischen Vokabulars steht in Kontinuität mit seinem früheren Begriff der Habitualität; eine explizite Distanzierung von seinem früheren Begriff der Habitualität findet sich in Merleau-Pontys Werk nicht. Habitualität steht jedoch nicht (das hat das vorangegangene Unterkapitel gezeigt) für individuelle Routinen, vielmehr ergibt sich ihre Wiederholbarkeit, ebenso wie jene der Praxis, aus ihrer Strukturiertheit. Diese Strukturiertheit liegt nicht in der Praxis selbst, sondern in ihrem Hintergrund (*fond*): dem Körperschema. Schon in *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Erwerb von Habitualitäten als »remaniement et renouvellement du schéma corporel« (PP 166), also als eine Umarbeitung und Erneuerung des Körperschemas. Auch im Zusammenspiel von aktuellem und habituellem Körper sowie der Vulnerabilität des habituellen Körpers gegenüber dem aktuellen Körper zeigt sich die Struktur, die im Hintergrund der Habitualität steht. Genauer verstehen lassen sich dieses Zusammenspiel sowie die Natur und Art der Struktur erst vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Überlegungen zum System oder der Struktur in den frühen 1950er-Jahren. Hier wird nun deutlich, dass es sich um ein dialektisches Zusammenspiel des Körperschemas – als laterales System – und der Praxis handelt (MSME 140–41). »L'unité du schéma corporel est celle d'une telle praxis et le schéma corporel est le fond impliqué en elle.« (MSME 141)[154] Die Einheit des Körperschemas ist eine der Praxis, und zugleich ist das Körperschema Hintergrund der Praxis, auf Basis dessen sie hervorgebracht wird. Dass das Körperschema als System und Einheit durch die Praxis strukturiert ist (die es selbst strukturiert), bedeutet nun – vor dem Hintergrund dessen, wie das Körperschema in seiner Vielheit oben dargestellt wurde –, dass das Sensomotorische (die Wahrnehmung und das Verhalten) als Praktik (die durch das Körperschema strukturiert sind) zu verstehen ist, aber auch, dass die Einheit des Körperschemas sowohl im engen Bezug auf die eigenen Körperteile als auch unter Einbezug weiterer Dinge als zentrifugales System im Praktizieren erlebt und geformt wird und letztlich auch ist. Als Einheit der Praxis ist das Körperschema zugleich retrospektiv und prospektiv (MSME 142), es wird geformt und gehalten durch vergangene Praktiken und wirkt voraus als Horizont auf die zukünftigen.

Das Körperschema selbst wird und kann nicht wahrgenommen werden. »Il est norme ou position privilégiée par opposition à laquelle se définit le corps perçu. Il est avant la perception explicite.« (MSME 143; Hervorhebung i.O.)[155] Ebenso wie die Sprache nicht direkt Bedeutungen ausdrückt (siehe dazu Kapitel 3.3.1), sondern Unterschiede von Bedeutungen, ist der Körper (beziehungsweise das Körperschema) nicht »choses perçues, mais index de nos rapports préthétiques avec espace où nous somme établis par lui« (MSME 143)[156]. Darin zeigt sich auf zwei Weisen noch einmal die Kollektivität und Strukturiertheit von Praxis –

154 »Die Einheit des Körperschemas ist die einer solchen Praxis, und das Körperschema ist der Hintergrund, der in ihr impliziert ist.« (eigene Übersetzung)

155 »Es ist Norm oder privilegierte Position im Gegensatz zu der sich der wahrgenommene Körper definiert. Es ist vor der expliziten Wahrnehmung.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

156 Nicht »wahrgenommene Dinge, sondern Index unserer pre-thetischen Beziehungen mit dem Raum, in dem wir uns eingerichtet haben« (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einmal auf der Seite der Praxis selbst, andererseits im System, das ihr zugrunde liegt – wie Merleau-Ponty bereits in *Phénoménologie de la perception* (also vor seinem Gebrauch des Vokabulars der Praxis) zeigt:

> Toute théorie mécaniste se heurte au fait que l'apprentissage est systématique: le sujet ne soude pas des mouvements individuels à des stimuli individuels, mais acquiert le pouvoir de répondre par un certain type de solutions à une certaine forme de situations, les situations pouvant différer largement d'un cas à l'autre, les mouvements de réponse pouvant être confiés tantôt à un organe effecteur, tantôt à l'autre, situations et réponses se ressemblant dans les différents cas beaucoup moins par l'identité partielle des éléments que par la communauté de leur sens. (PP 166)[157]

Merleau-Ponty beschreibt hier das systematische Moment von Lernen. Systematisch meint, dass eine allgemeinere Form des Verhaltens erlernt wird, die in unterschiedlichen Momenten (mit unterschiedlichen Stimuli und bei diversen Problemstellungen in variablen Situationen) zur Anwendung kommen können. Es handelt sich also nicht um eine enge Form einer Konditionierung. Im Erlernen eine Praxis, ebenso wie im Ausführen einer Praxis, zeigt sich die Generalität, die Allgemeinheit des Körperschemas in aller Deutlichkeit. Es hat »[le] pouvoir de généraliser en *se* généralisant« (Saint Aubert 2013: 102; Hervorhebung i.O.; »die Fähigkeit/Macht zu generalisieren im Sich-Generalisieren« (eigene Übersetzung)), also die Fähigkeit, generalisiert zu werden, indem es Strukturen der Welt und Strukturen von anderen übernimmt, und zugleich die Fähigkeit, sein eigenes Praktizieren zu generalisieren, in diese allgemeineren Strukturen einzubringen. In diesem Sinne spricht Merleau-Ponty von einer »atmosphère de généralité« (PbPassiv 337).

Damit verbunden ist – neben der dialektischen Verschränkung von Praxis und Körperschema – eine dialektische Verschränkung von Körperschema und Welt. Das Körperschema (als laterales System) ist geprägt durch eine selbst erlebte, aber auch durch eine kollektive Geschichte (siehe dazu Kapitel 3.5.2). Vergangenheit und Gegenwart werden dabei selbst verstanden im Sinne der Bindung an die Welt. Die Gegenwart begreift Merleau-Ponty als »une variation de mes prises, un écart de mes ancrages« (PbPassiv 333), also eine Variation meines Halts (in

157 »Jede mechanistische Theorie scheitert hier an der Tatsache, dass die lernende Gewöhnung systematisch vor sich geht: das Subjekt verknüpft nicht individuelle Bewegungen mit individuellen Stimuli, sondern erwirbt das Vermögen, Situationen gewisser Gestalt in Lösungen eines gewissen Typs zu entsprechen, wobei die Situationen von einem Fall zum anderen sehr verschiedene sein und die ihnen entsprechenden Bewegungen bald diesem, bald jenem Organ zur Ausführung überlassen werden können. Situationen und entsprechende Bewegungen sich also in den verschiedenen Fällen weit weniger durch partielle Identität der Elemente als durch Gemeinsamkeit des Sinnes ähneln.« (PdW 172)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt), ein Abstand zu oder Abweichen von meiner weltlichen Verankerung. Die Praxis, ihre Fortschreibung und Adaptation, gibt nicht nur einen Zugang zur Existenz des Körpers, sondern auch zur Existenz der Welt. Durch die Variationen des Körperschemas (die durch die Veränderungen der Praxis in Interaktion mit vergangener Praxis, Körperschema und Welt entstehen können) wird auch eine Veränderung der wahrgenommenen Welt hervorgerufen (MSME 144). »Donc le schéma corporel est aussi une certaine structure du monde perçu et ce dernier a sa racine en lui.« (MSME 144)[158] Praxis, Körperschema und wahrgenommene Welt (sowie die Kulturwelt, wie später noch gezeigt werden wird) stehen in einer tiefgreifenden dialektischen Beziehung zueinander – keines wäre, wie es ist, ohne die anderen, keines könnte sein ohne die anderen. Demzufolge kann auch das Problem der Apraxie näher beschrieben werden: Die Apraxie meint das Problem, mit der praktischen Präsenz der Welt für uns (»cette présence pratique du monde à nous«) umzugehen (MSME 144).

In den Sozialwissenschaften entwickelten sich parallel über verschiedene theoretische Stränge Theorien sozialer Praktiken beziehungsweise Praxistheorien (Reckwitz 2003: 282). Einer dieser theoretischen Hintergründe ist ›die‹ Phänomenologie. Eine umfassende Betrachtung der komplexen Relation von Praxistheorien und Phänomenologie(n) (siehe bspw. Bedorf/Gerlek 2017) kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Aufgrund der Nähe der Beziehung und der Bedeutsamkeit seiner Theorie für die Soziologie, soll jedoch kurz auf Pierre Bourdieu und seine historischen Verbindungslinien sowie konzeptuellen Gemeinsamkeiten mit Merleau-Ponty eingegangen werden (siehe auch Prinz 2017; Héran 1987; Hammoudi 2009). Historisch haben sich die Wege von Merleau-Ponty und dem 22 Jahre jüngeren Bourdieu im Paris der 1950er-Jahre mehrfach gekreuzt. Zu jener Zeit, als Bourdieu an der ENS in Paris studierte (1951–1954; er verließ Paris 1955 (Kastl 2021: 23)), war Merleau-Ponty zunächst Professor (für Kinderpsychologie) an der Sorbonne und saß im Prüfungsausschuss des *Concours* zur *École normale supérieure* in Paris (Bourdieu [1997] 2013: 48; Kastl 2021: 24–25). Wesentlicher scheint jedoch, dass Merleau-Ponty 1952 an das *Collège de France* berufen wurde. Auch wenn er aufgrund der Natur dieser Institution keine klassischen Lehrenden-Schüler:innen-Beziehungen aufbauen konnte (Melançon 2016: 149), kann sein dortiger Antritt bei jüngeren Fachkolleg:innen – so auch bei Bourdieu – nicht unbemerkt geblieben sein.

Loïc Wacquant bezeichnete Bourdieu als »soziologischen Erben« Merleau-Pontys (Wacquant 1996: 41–42; Fußnote 34), dennoch bleibt

158 »Demzufolge ist das Körperschema auch eine gewisse Struktur der wahrgenommenen Welt und letztere hat ihre Wurzeln in ihm.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Tiefe dieser Beeinflussung Bourdieus durch Merleau-Ponty umstritten (mehr dazu bei Wacquant 1996; Crossley 2004). Einige der Manuskripte, die Merleau-Ponty in Vorbereitung seiner Kurse am *Collège de France* anfertigte, allen voran zu der in diesem Abschnitt primär zitierten Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* (MSME), aber auch zu seiner Vorlesung zu Institutionen (Insti) und zu dem Problem der Passivität (PbPassiv), zeigen, dass Merleau-Ponty einige der wesentlichen Überlegungen Bourdieus vorwegnahm. Zugleich belegen publizierte Unterlagen zu Bourdieus eigenen Kursen am *Collège de France*, dass dieser Merleau-Pontys Kurse zumindest in Teilen besucht haben muss (bspw. Bourdieu 2015: 234; vgl. Kastl 2021: 23).

Inhaltlich-konzeptuell sind diese historischen Verbindungslinien deshalb entscheidend, weil Merleau-Ponty gerade in seiner Zeit am *Collège de France* wesentliche Gedanken zur Praxis und ihrer (körperlichen und sozialen) Struktur entwickelte (siehe oben) – Überlegungen, die sich in sehr ähnlicher Weise bei Bourdieu wiederfinden. Bourdieus Praxisbegriff steht in unmittelbarer Verbindung mit seinem Habitusbegriff. Bourdieu möchte durch die Verwendung des Begriffs des Habitus sein Konzept bereits auf terminologischer Ebene vom verwandten Begriff der *habitude* abgrenzen (er ist terminologisch also strikter als Merleau-Ponty in seinem Frühwerk und konsequenter als Merleau-Ponty in seinem späten Werk). Dies liegt daran, dass, so Bourdieu, Gewohnheit in der Vergangenheit häufig in einem mechanistischen, behavioristischen Sinne, als einfache Reiz-Reaktions-Folge verstanden wurde (Crossley 2013: 138–39). Mithilfe des Habitusbegriffs zeigt Bourdieu, dass das Handeln weder vollständig frei und bewusst noch die mechanistische Folge äußerer Ursachen ist. Der Habitus ist das »[p]roduit de l'incorporation d'une structure sociale« (Bourdieu 1997: 202; »Produkt der Einverleibung der sozialen Struktur« (Bourdieu [1997] 2013: 216)), ihm wohnen »schèmes de perception, d'appréciation et d'action« (Bourdieu 1997: 204; Schemata oder »System[e] von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu [1997] 2013: 218)) inne. Die Praxis ist durch diese Schemata beziehungsweise Dispositionen geprägt und folgt daher einer bestimmten Struktur (Bourdieu/Wacquant 1996: 153). Der Habitus bringt meist kohärente und unmittelbar verständliche Reaktionen hervor, dies ist jedoch nicht notwendigerweise der Fall – der Habitus ist kein »instinct infaillible« (Bourdieu 1997: 189; »unfehlbarer Instinkt« (Bourdieu [1997] 2013: 204)). Das Ausführen von Praktiken ist keine Handlung im Sinne des Setzens eines Tuns durch ein (unabhängiges) Subjekt (Bourdieu [1997] 2013: 178). Handeln und Erkenntnis sind weder zur Gänze im Subjekt noch zur Gänze in der Welt, sondern vielmehr im Zusammenspiel beider begründet (ebd. 193).

Das Erbe Bourdieus in Merleau-Pontys Philosophie wird in der Regel im »Passen« des »Habitus zu dem Feld« (Wacquant 1996: 42), also im

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktischen Erkennen gesehen. In der Literatur beruft man sich gerne auf Merleau-Pontys Beispiel eines – männlichen – Fußballspielers am Spielfeld, seines Erlebens des Feldes und seiner Intentionen (bspw. Hammoudi 2009: 223). Wacquant argumentiert, dass dieses den Unterschied zwischen Bourdieu und Merleau-Ponty besonders deutlich zeige, denn für Merleau-Ponty gebe es »kein objektives Moment« und so sei das Fußballfeld »strikt vom Standpunkt des handelnden Subjekts erfaßt« (Wacquant 1996: 43–44). So könnten das Wechselspiel von Spieler:in und Feld nicht untersucht werden (ebd. 42–44). Die Deutung von Merleau-Pontys Philosophie als subjektivistische Theorie scheint auch darauf zurückzuführen zu sein, dass man (Wacquant, Hammoudi) sich dabei auf eine spezifische Stelle beruft. Das Beispiel entstammt der *Struktur des Verhaltens* und ist dort Teil von Merleau-Pontys Beschreibung der »beginnenden Wahrnehmung« (SdV 193–94). Was Wacquant als Mangel erkennt, kann von Merleau-Ponty an dieser Stelle nicht erwartet werden, wird von ihm jedoch an anderer Stelle, also in seinen späteren Schriften, geleistet.

Diese Kritik, die sich primär im Umfeld Bourdieus entwickelt, von Bourdieu selbst weniger deutlich zum Ausdruck gebracht wurde, kann man nun in einem starken Sinne lesen – Merleau-Ponty gestehe der Struktur keine wesentliche Bedeutung in der Hervorbringung von Praktiken zu. Wenn dem so wäre, dann wäre dieses Verhalten keine Praktik im Sinne Bourdieus, sondern individuelles Verhalten. In einem schwachen Sinne gelesen, wäre die Kritik von Bourdieu (und Wacquant), dass Merleau-Ponty die Bedeutung der Struktur zwar anerkennt, jedoch so sehr vom Individuum ausgehe, dass die Struktur nicht erforschbar sei. Beide Kritiken missachten Merleau-Pontys bestehende Thematisierung von Strukturen und sind daher nicht grundsätzlich zutreffend (siehe auch Crossley 2004: 117–18; Kastl 2021: 22; Prinz 2017: 85).[159] Auch wenn diese Kritik prominent und unkritisch rezipiert wird, tut sie nicht nur Merleau-Pontys Philosophie Unrecht, sondern auch Bourdieus eigener Rezeption dieser Philosophie. Zunächst fällt auf, dass sich Bourdieu zwar regelmäßig kritisch über das philosophische Milieu im Frankreich der 1950er äußerte und sich vor allem vom Denken Jean-Paul Sartres abgrenzt, dass er Merleau-Ponty jedoch weniger kritisch (oder gar positiv) erwähnt. Dies gilt allen voran für jene Wertschätzung, die Bourdieu in einem kurzen Brief zum Ausdruck

159 Kastl geht in seiner Kritik an der Kritik an Merleau-Ponty durch Bourdieu und Wacquant noch weiter und argumentiert: »Das Ungerechte der Merleau-Ponty-Kritik Wacquants liegt aber darin, zu verschweigen, dass diese differenzierte Aufnahme der Position Saussures bis in die Details hinein von Merleau-Ponty stammt. Bourdieu unterschlägt oder verkennt die entscheidende Wendung in Merleau-Pontys Denken in der ersten Hälfte der 1950er-Jahre. Diese Wendung erfolgte nicht zuletzt in den Vorlesungen der Semester 1953/4 und 1954/5 am Collège de France, die Bourdieu mit ziemlicher Sicherheit besucht hat.« (Kastl 2021: 22).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringt, den Bourdieu dem Exemplar seiner *Sociologie de l'Algérie* beilegte, das er Merleau-Ponty zukommen ließ (auf Anfrage einsehbar in der Bibliothek der *École normale supérieure*/Ulm, Paris).

Lasseube le 20 septembre

Monsieur le Professeur,

Votre [pensée] est pour moi et, je crois pourri le dire, pour nombre de mes camarades, un modèle et un guide; elle nous fournit la preuve dont je l'avoue, nous avons grand besoin, que le philosophe peut être, en notre temps, et en notre monde, un homme accompli.

Voici, pour quoi, je me permets de vous [adresser] ce petit livre, en témoignage de mon admiration et avec l'espoir d'acquitter en partie une dette immense.

Pierre Bourdieu

Der Brief Bourdieus bringt darüber hinaus zum Ausdruck, dass Merleau-Ponty nicht nur Bourdieus eigenes Denken beeinflusste, sondern »pour nombre de mes camarades« – für die Generation Bourdieus – von grundlegender Bedeutung war. Gerade was die Habitualität und den Habitus betrifft (und damit auch die strukturierende/strukturierte Struktur), sieht sich Bourdieu (in seinen eigenen Vorlesungen am *Collège de France*) in großer Nähe oder gar Übereinstimmung mit Merleau-Ponty und Husserl, wie das folgende längere Zitat zeigt:

> J'avais relevé, au hasard des lectures et des relectures, un autre passage, assez long, dans les Méditations cartésiennes – dans la traduction française p. 56-58 – dont le thème est le moi comme substrat d'habitualité. Husserl développe une analyse très proche de celle que je viens de faire. Le prolongement le plus naturel de cette orientation de la pensée de Husserl se trouverait évidemment chez Merleau-Ponty avec le thème du corps propre comme corps sujet, comme intentionnalité incarnée, et tout le thème du corps habitué qu'on trouverait, par exemple, autour des pages 80 de La Phénoménologie de la perception, l'habitus étant cette familiarité avec le monde dont Merleau-Ponty disait très justement que c'est un moyen terme entre la présence et l'absence. Cette expression me paraît très juste pour décrire ce que je voulais évoquer, à savoir que l'habitus n'est ni une conscience vigilante toujours présente ni un automatisme absent. (Bourdieu 2015: 364)[160]

160 »Ich hatte beim zufälligen Lesen und erneuten Lesen eine andere, recht lange Passage in den C*artesianischen Meditationen* – in der französischen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die konzeptuelle Nähe von Merleau-Pontys und Bourdieus Theorie der Praxis und des Habitus (der Struktur) ist also nicht lediglich eine zufällige, sondern eine, die ihre Wurzeln in den historischen Begegnungen im Paris der 1950er-Jahre haben dürfte. Trotz der grundsätzlich kritischen Haltung von Bourdieu gegenüber dem philosophischen Milieu im Frankreich seiner Studienzeit, anerkennt Bourdieu selbst diese Nähe und den Einfluss von Merleau-Ponty auf Bourdieus eigene intellektuelle Entwicklung. Ein Moment der Kritik, der jedoch Gültigkeit hat, ist, dass Merleau-Ponty *soziale* Strukturen nicht systematisch erforschte und diese daher nicht in einer mit Bourdieus Detailliertheit vergleichbaren Art und Weise abbildete, auch wenn sich Ansätze einer Erforschung sozialer Strukturen in Merleau-Pontys Werk finden lassen (bspw. PP 496–520).

2.3.2.5 Der Ausdruck: Zusammenfassende Betrachtungen

Der Ausdruck ist für Merleau-Ponty nicht lediglich eine beliebige Fähigkeit des Körpers oder eine vereinzelt gesetzte Aktion, er ist einer der grundlegenden Modi der Relation der *sensibles*. Körper im merleau-pontyschen Sinne, also ›fähige‹ Körper, die immer schon in Relation mit der Welt stehen, in Systeme eingebunden sind, sind Körper, die sich immer schon ausdrücken. Der Ausdruck ist somit kein Moment der Relation der *sensibles*, der von anderen Momenten dieser Relation losgelöst wäre, vielmehr greifen das Wahrnehmen und das Bewegen ineinander. »Toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale*« (S(LIVS) 84).[161] Dieses Ineinandergreifen meint zum einen, dass dem Wahrnehmen selbst immer schon ein Moment der Bewegung inhärent ist (eine Bewegung der Wahr-

Übersetzung, S. 56–58 – gefunden, deren Thema das Ich als Substrat der Gewohnheit/Habitualität ist. Husserl entwickelt eine Analyse, die derjenigen, die ich soeben durchgeführt habe, sehr ähnlich ist. Die natürlichste Fortsetzung dieser Ausrichtung des Denkens Husserls findet sich selbstverständlich bei Merleau-Ponty mit dem Thema des eigenen Körpers als Subjektkörper [*corps sujet*] als inkarnierte Intentionalität und dem gesamten Thema des habituellen Körpers, wie wir sie beispielsweise rund um die Seite 80 in *Phänomenologie der Wahrnehmung* finden, wobei der Habitus jene Vertrautheit mit der Welt wäre, von der Merleau-Ponty sehr richtig meint, dass sie ein Mittelding zwischen Präsenz und Abwesenheit sei. Dieser Ausdruck scheint mir sehr treffend zu sein, um zu beschreiben, was ich ansprechen wollte, nämlich dass der Habitus weder ein stets präsentes wachsames Bewusstsein noch ein abwesender Automatismus ist.« (eigene Übersetzung)

161 »Jede Wahrnehmung, jedes Handeln, das jene voraussetzt, kurz, jeder menschliche Gebrauch des Leibes [bzw. Körpers; A.S.] ist schon ursprünglicher Ausdruck« (AuG(IS) 151).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nehmungsorgane im Prozess der Wahrnehmung, eine Bewegbarkeit von Körper und Wahrgenommenem in ihrer Relation, die für die Perspektivität charakteristisch ist) ebenso wie dem Ausdrücken gegenwärtige und vergangene Wahrnehmungen inhärent sind und zum anderen, dass in unserem alltäglichen Praktizieren Momente des Wahrnehmens und Bewegens ineinandergreifen (so etwa ist das Klavierspiel, eines der bereits einmal zuvor genannten Beispiele Merleau-Pontys, zugleich Ausdruck und multisensorische Wahrnehmung, ein Berühren und Fühlen der Tasten, ein Hervorbringen und Hören von Tönen, ein Auslösen und Fühlen von Schwingungen etc.).

Dass der Ausdruck nicht das gezielte und punktuelle Setzen einer Aktion ist, sondern dass er fortwährende Beschäftigung mit der Welt ist, meint auch, dass Ausdruck kein Akt des Bewusstseins in der Welt ist. Vielmehr ist Ausdruck vorbewusst, also ein Zusammenspiel von Strukturen, von körperlichen Gegebenheiten, Möglichkeiten und Schemata, von weltlichen Gegebenheiten, Möglichkeiten und abstrakten oder imaginären Momenten. Insofern handelt es sich beim Ausdruck um keine einseitige Setzung, sondern um ein Zusammenspiel, das mitunter das klassische Verständnis von Aktivität und Passivität (als Aktivität des Subjekts und Passivität des weltlichen Objekts) umkehrt: »comme l'opération du corps, celle des mots ou des peintures me reste obscure: les mots, les traits, les couleurs qui *m'expriment* sortent de moi comme mes gestes, ils me sont arrachés par ce que je veux dire comme mes gestes par ce que je veux faire« (S(LIVS) 94; Hervorhebung A.S.).[162] Die Strukturen, das Körperschema (der Habitus), die Sprache, nicht-sprachliche Ausdruckssysteme drücken sich durch mich aus, ohne dass mir weder dieser Prozess noch die dahinterliegende Struktur voll zugänglich wäre, sondern dunkel (*obscure*) bleiben.

Ausdruck ist nicht *action*, keine Handlung im Sinne Bergsons, so wie Merleau-Ponty ihn liest. Das soll heißen, dass Ausdruck nicht (nur) eine unmittelbare Behandlung von lebens- und überlebensrelevanten Momenten der Welt ist. Menschen sind dazu in der Lage, sich aus einer konkreten weltlichen Situation zu distanzieren, ihr Verhalten nicht lediglich durch Reize einer unmittelbaren Umgebung leiten zu lassen, sondern auch zu spielen, zu fingieren, zu imaginieren und auf diese Strukturen hin zu praktizieren.

Merleau-Pontys Verständnis des Ausdrucks ist für die Frage der Begegnung auf Distanz aus mehrerlei Gründen wesentlich: (1) erfordert es

162 »[W]ie die Funktion des Leibes [bzw. des Körpers; A.S.] bleibt mir auch die der Worte und der Malweisen verborgen: Die Wörter, die Striche, die Farben, die *mich ausdrücken*, gehen von mir aus wie meine Gesten, sie werden mir entlockt durch das, was ich sagen will, wie meine Gesten durch das, was ich tun will« (AuG(IS) 162; Hervorhebung A.S.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Distanz, dass Ausdruck nicht lediglich durch den unmittelbaren weltlichen Kontext, in den der Körper eingebunden ist, bestimmt ist. Die Lösbarkeit aus der unmittelbaren Situation (zu verstehen als die Fähigkeit zum Übertritt in ein anderes (Äquivalenz-)System) wurde anhand von Merleau-Pontys Begriff der virtuellen Bewegung sowie des Synkretismus und der Fähigkeit, diesen zu überschreiten, gezeigt. (2) Distanz wird erst dann relevant, wenn Menschen als körperliche (und daher ›räumlich‹ positionierte) Wesen in der Welt handeln. Rational handelnde Bewusstseine würde Distanz nicht im selben Ausmaß als Problem erfahren. Merleau-Pontys Verständnis des körperlichen Praktizierens präsentiert sich als eine Form des Tuns, das zwar notwendigerweise körperlich und weltgebunden, jedoch nicht in einem engen Sinne des Lebenserhalts an die unmittelbaren Bedingungen gebunden ist. In seinem Verständnis der Habitualität (dem Zusammenspiel von Praxis und Habitus/Körperschema) als generelle Weise, diversen Problemen in unterschiedlichen Kontexten zu begegnen, verbirgt sich zudem eine weitere Möglichkeit der Distanzierung, denn es zeigt, dass verschiedenen, auch neuen Situationen begegnet werden kann.

Die unmittelbare soziologische Bedeutsamkeit von Merleau-Pontys Ausdruckstheorie zeigt sich zunächst in ihrem (wahrscheinlichen) Einfluss auf die Praxistheorie Pierre Bourdieus. Bourdieus Zielsetzung war es jedoch nicht, Merleau-Pontys Philosophie allumfassend und systematisch zu einer soziologischen Praxistheorie weiterzuentwickeln, vielmehr scheint der Einfluss in einer Weise des Denkens, einem allgemeinen Verstehen der *sensibles*, der Offenheit für eine Integration von Philosophie, Sozial- und weiteren Einzelwissenschaften und in einer punktuellen Übernahme von konzeptuellen Überlegungen bestanden zu haben. Dies lässt die systematische Frage offen, ob sich in Merleau-Pontys Philosophie soziologisch relevante Momente einer Praxistheorie finden lassen, die über Bourdieu hinausgehen; eine Frage, die einer eigenen Erörterung bedürfte.

2.3.3 Der *corps sensible*, sein Raum und seine Situation im *monde sensible*

Der Körper wurde bislang in seinem Zur-Welt-Sein beschrieben. Das Körperschema wurde im letzten Abschnitt als etwas eingeführt, das in Bezug zu den Praktiken, aber ebenso in Bezug zum System Welt steht. Auch wenn dieser Bezug von Körper(-schema) und Welt Ausgangspunkt für ein Verstehen von Begegnungen auf Distanz ist, bedarf eine nähere Erörterung dieses Problems einer Hinwendung zum Raum, der, im Sinne Merleau-Pontys, nicht mit der Welt gleichzusetzen ist.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.3.3.1 Räumlichkeit der Welt: Höhe und Breite

Als übergeordnete Einheit (als Individuum, Stil oder System) steht der *monde sensible* vor der Räumlichkeit und Zeitlichkeit und die durch diese hervorgebrachte Zerklüftung. Als Philosoph, den das Phänomen der Wahrnehmung zeitlebens umtrieb, gilt Merleau-Pontys besonderes Interesse dem Raum, genauer der Wahrnehmung des Raumes und im Raum, auch wenn er anhand des Wahrnehmungsphänomens immer wieder zur Bestimmung des Raumes selbst zurückkehrt. Wie die Beziehung zur Welt, so ist auch die Beziehung zwischen Mensch und Raum eine ursprüngliche: Der Mensch war und ist immer schon räumlich und situiert, bevor er im Raum und den Raum wahrnimmt (MSME 82).

Wenn Merleau-Ponty vom Raum (und weniger umfangreich von der Zeit) spricht, so meint er damit keine objektiven Einheiten, wie etwa den »physischen Raum« (*l'espace physique*), den »geometrischen Raum« (*l'espace géométrique*) (PP 282; PdW 285) oder den »objektiven Raum«, in dem der Körper wie ein Ding positioniert wäre. Dennoch ist der Raum, ebenso wie die Welt, eine Faktizität im Sinne von »déjà constitué« (PP 294; »je schon konstituiert« (PdW 297)). Raum (und Zeit) »ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés« (PP 164, sind »für mich nicht Summen aneinandergereihter Punkte« (PdW 170), sondern eine Totalität (MSME 75). Der Mensch ist nicht nur zur Welt, er ist auch zum Raum (*il est à l'espace*) (PdW 178, PP 173) oder ›wohnt‹ im Raum (PP 164).

> L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible. C'est-à-dire qu'au lieu de l'imaginer comme une sorte d'éther dans lequel baignent toutes les choses ou de le concevoir abstraitement comme un caractère qui leur soit commun, nous devons le penser comme la puissance universelle de leurs connexions. (PP 281)[163]

Den Raum versteht Merleau-Ponty also als eine Kraft, als ein Vermögen, das die Relation der Dinge möglich macht, nicht als ihren objektiven Ort. Der Raum ist so eine ermöglichende Kraft, zugleich aber auch eine Kraft, die auf den Menschen als körperliches Wesen wirkt, zu ihm unweigerlich in Relation steht. Diese Kraft findet ihre Entsprechung im Körperschema und dessen Situationsräumlichkeit. Merleau-Ponty beschreibt den Raum daher auch als eine »Polarisierung« meines Körperschemas

163 »Der Raum ist kein (wirkliches oder logisches) Milieu, in welches die Dinge sich einordnen, sondern das Mittel, durch welches eine Stellung der Dinge erst möglich wird. M.a.W., statt den Raum als eine Art Äther, in dem die Dinge baden, oder abstrakter als einen allen Dingen gemeinsamen Charakter vorzustellen, müssen wir ihn als das universale Vermögen ihrer Verknüpfung denken.« (PdW 284)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(PbPassiv 333–34; Saint Aubert 2013: 99). Ausgangspunkt der Frage nach der Räumlichkeit und der Wahrnehmung von Räumlichkeit ist nicht eine fixe Raumzeitlichkeit und ein absolutes ›hier‹ von Mensch und Gegenständen, sondern die Situation und die variablen (nicht fixen!) Relationen (deren ›Nullpunkt‹ oder *centre de perspectives* (perspektivisches Zentrum (P2(Inéd) 40, AuG(KS) 102)) ich bin) (MSME 71). So ist der Raum »pas vraiment *l'autre du corps* […] car il est vécu comme spatialité corporelle, extension de la mienne et/ou promiscuité d'une autre« (Saint Aubert 2013: 122; Hervorhebung i.O.).[164]

Dass Merleau-Ponty die Welt nicht als objektive Tatsache versteht, wird besonders deutlich, wenn man sich mit seinen Beschreibungen der Ausrichtungen des Raumes – Höhe, Breite, Tiefe[165] – in der Wahrnehmung auseinandersetzt. Das Gesichtsfeld habe kein objektives ›Oben‹ und ›Unten‹, keine Höhe und Breite. Die Ausrichtung des Raumes sei vielmehr ein System, das der Verkettung von Wahrnehmenden und Welt entspringe (MSME 72–73). Daher bringt auch eine veränderte Perspektive (wenn etwa durch eine ›Umkehrbrille‹ die Umkehrung der Wahrnehmung zwischen Welt-Netzhaut-Gehirn ein weiteres Mal umgekehrt wird und die Welt für einige Zeit ›verkehrt‹ gesehen wird, bevor sich das Gehirn darauf einstellt und sich die Wahrnehmung wieder begradigt oder wenn man eine Versuchsperson den Raum, in dem sie sich befindet, nur durch einen Spiegel in einem bestimmten Winkel sehen lässt (PP 282–88)) kein neues Oben und Unten mit sich (PP 287). Die Ausrichtung hängt auch nicht unmittelbar von der Ausrichtung des Körpers auf die Welt ab; bewegt sich der Körper, so können oben und unten mitunter unverändert bleiben (PP 288). Es ist also nicht die objektive Position, die das Oben und das Unten bestimmt, sondern die Beziehung des sich verhaltenden, sich bewegenden (virtuellen) Körpers auf die Dinge hin (PP 289). Dies ist als ein Zusammenspiel von Mensch und Welt zu verstehen (nicht als Bezug eines menschlichen Handlungsentwurfs auf eine Welt hin; siehe Kapitel 2.3.3.2). Der Mensch erkennt in der Welt die Gegenstände nicht in der objektiven räumlichen Beziehung (Ort, Höhe, Breite) zu ihm, sondern im Sinne einer Vielzahl möglicher Bewegungen, möglichen Verhaltens mit ihnen. Der Mensch, der den Raum durch einen Spiegel nur aus einem bestimmten Winkel sieht, beginnt einen Raum zu sehen, in dem er zu leben vermag (er ist »capable d'y vivre« (PP 289)). Die Ausrichtung der Dinge ist nicht fest gegeben, zugleich nicht gänzlich frei. Im Beispiel des Zimmers und des Spiegels ist es ein Wechsel

164 So ist der Raum »nicht wirklich das Andere des Körpers, weil er als körperliche Räumlichkeit, als Erweiterung meiner eigenen und/oder *promiscuité* eines anderen erlebt wird« (eigene Übersetzung).

165 Die Tiefe ist für Merleau-Ponty weit mehr als ein Moment des Raumes, wie in seiner späten Philosophie deutlich wird (siehe Kapitel 2.5.3).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen gewöhnlicher Perspektive und Spiegelperspektive. Die Bedeutung vieler wahrgenommener Dinge ist zudem durch eine bestimmte gewöhnliche Perspektive geprägt (was Merleau-Ponty am Beispiel eines von ›oben‹ gesehenen – und entsprechend befremdlich wahrgenommenen – Gesichts zeigt) (PdW 296). Diese grundlegende Orientierung und Gewohnheit (wie man sagen könnte) ergibt sich jedoch nicht nur aus den eigenen Sehgewohnheiten. Bereits die erste Wahrnehmung eines Kindes ist räumlich und bezieht sich auf eine Orientierung, die ihr vorausging (PdW 296). Wesentlich bleibt, dass diese Ausrichtungen nicht im Sinne von einem fixen Oben und Unten, einem definierten Rechts und Links zu verstehen sind, sondern dass sich diese Ausrichtung erst aus der Relation zu einem Menschen als Wesen, das ›fähig zu‹ ist, das sich mit diesen Dingen verhalten kann, ergibt. Dabei gibt es typische Orientierungen, die für unser gewohnheitsmäßiges Erfassen von Gegenständen wesentlich sind, die ein typisches Oben und Unten vorzeichnen, auch wenn es momentan aus einem anderen Blickwinkel gesehen werden kann.

> Ce qui fait qu'il y a un haut et un bas, un ici et un lieu, c'est, non pas des points objectifs, mais une certaine prise de mon corps sur le monde, une assurance et aisance de mon corps dans le monde, le fait que je l'habite; il y a un lieu parce qu'il y a un ici de moi qui ne suis pas corps objectif. Le lieu est relation de moi et du monde par mon corps, non relation entre parties du monde. Le lieu est d'abord situation. [Absatz] Engrenage de mon corps et du spectacle. (MSME 72–73; Hervorhebung i.O.)[166]

Die Punkte des Raumes sind also nicht objektiv bestimmt, sondern sie sind durch eine gewisse Bezugnahme meines Körpers auf die Welt bestimmt. Örtlichkeit ergibt sich durch diese Bezugnahme beziehungsweise durch die Relation des Körpers und der Welt, nicht durch die Relation der Teile der Welt in sich. Insofern ist Ort für Merleau-Ponty Situation.

Merleau-Ponty bleibt dabei jedoch nicht beim wahrgenommenen Raum stehen, sondern geht immer wieder auf die Bestimmung des Raumes selbst zurück. Er unterscheidet gerade nicht zwischen »l'espace en soi« und »l'espace pour nous«, dem ›Raum an sich‹ und dem ›Raum für uns‹, denn die »vérité de l'espace est esprit faisant l'armature de ce contenu« (MSME 71; die »Wahrheit des Raumes ist Geist, der das Gerüst

166 »Was bewirkt, dass es ein Oben und Unten gibt, ein Hier und einen Ort, das sind nicht die objektiven Punkte, sondern eine gewisse Bezugnahme meines Körpers auf die Welt [ein gewisser Griff meines Körpers nach der Welt], eine Sicherheit und Leichtigkeit meines Körpers in der Welt, der Umstand, dass ich sie bewohne; es gibt einen Ort, weil es ein Hier von mir gibt, die:der ich nicht objektiver Körper bin. Der Ort ist Relation von mir und Welt durch meinen Körper, nicht Relation zwischen den Teilen der Welt. Der Ort ist zunächst Situation. [Absatz] Verkettung von meinem Körper und dem Spektakel.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses Inhalts bildet«), denn für den Raum (selbst) gebe es kein Oben und Unten (MSME 71; PdW 70). Die Welt schattet sich räumlich und zeitlich ab, sie selbst ist jedoch nicht räumlich und nicht zeitlich, sie ist es nur in der Relation mit dem Menschen beziehungsweise mit körperlichen Wesen. Der Raum ist kein Gegenstand und kann nicht unmittelbar beobachtet werden, wie man einen Gegenstand unmittelbar beobachten kann. Der Raum ist jedoch Teil jeder Beobachtung und bestimmt jede Situation mit (PdW 297).

Da der Raum so nicht an sich zu begreifen ist und als ›an sich‹ keine Bedeutung hätte, diese vielmehr erst in seiner Beziehung zu einem wahrnehmenden Körper, mit dem er in einem System steht, gewinnt, ist der Raum ein weiteres Moment der Relation der *sensibles*. Die volle Kraft dieser Relation zeigt sich in der Tiefe (siehe Kapitel 2.5.3).

2.3.3.2 *Situation im* monde sensible

Die Relation von Mensch und Welt ist in (zumindest) einem weiteren wesentlichen Punkt zu präzisieren. Bis dato wurde argumentiert, dass es eine allgemeine grundlegende Beziehung der *sensibles*, also von Mensch und Welt, gibt. Obgleich diese Beschreibung zutreffend und essenziell ist, sehen sich Menschen in den unterschiedlichen Momenten ihres Seins weniger – oder nicht nur – der Welt in ihrer Gesamtheit gegenüber, sondern einem weniger umfangreichen Ensemble aus Dingen und Körpern. Diese Ensembles sind, das wurde bereits in unterschiedlichen Kontexten erwähnt (siehe bspw. Kapitel 2.2.2.2.1, Kapitel 2.3.1.9), nicht in einem engen Sinne raum-zeitlich zu verstehen, dennoch sind sie nicht immer und nicht zur Gänze aller Raumzeitlichkeit entbunden. Durch die Relation des (nicht objektiven) Körpers und der Welt gibt es Ort und Situation (MSME 73). Begrifflich gefasst werden diese Ensembles im Folgenden unter dem Begriff der Situation. Die Situation des Menschen im *monde sensible* bestimmt sich in konsequenter Fortführung der Räumlichkeit.

Die Frage der Situation ist aus zwei Gründen wesentlich: einerseits, um das Verständnis der *sensibles* weiter zu vertiefen und andererseits, um das eingangs (siehe Einleitung) mit Goffman, Knorr-Cetina und Hirschauer dargestellte Problem einer Antwort näher zu bringen. Während Goffman Interaktionen in konkreten physischen Situationen situiert, löst Knorr-Cetina diese aus der physisch-mundanen Situation und positioniert sie in einer synkretistischen, virtuell-körperlichen, ortlosen Situation. Hirschauer beschreibt die Pluralität von Situationen (physisch-körperlichen und virtuellen Situationen), in denen sich begegnende Menschen parallel sind; seiner Beschreibung fehlt jedoch die theoretische Tiefe, allen voran eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit dieser Situationspluralität.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomenologisch prominenter und in seiner Definition wesentlich eindeutiger als der Situationsbegriff von Merleau-Ponty ist jener von Jean-Paul Sartre.[167] Vor dem Hintergrund von Existenz und Freiheit entwickelt Sartre ein Konzept von Situation, das objektive Elemente der Situation vor allem aus der Perspektive des jeweiligen Handlungsentwurfs betrachtet. Dies zeigt er am Beispiel eines Felsens, der sich einer:einem Bergsteigenden situativ anders darstellt als einer:einem Spaziergehenden, die:der die ästhetische Schönheit des Felsens in der Abendsonne betrachtet. Objektives (der Fels) und Subjektives (die jeweilige Handlungsintention) spielen zusammen (Bedorf 2022: 51; Hitzler 1999: 292–94). Bei einem gänzlich anderen Handlungsentwurf (bspw. eine eilige Reise, die an dem Felsen vorbeiführt, der jedoch in den Vorbereitungen auf eine Zusammenkunft am Zielort nicht in den Vordergrund rückt) mag der Fels zwar ›da‹ sein, aber nicht der Situation angehören und eventuell gar nicht bemerkt werden. Sartre fasst Situationen also vor allem vom (handelnden) Individuum her, also im Sinne der für dieses zur Verfügung stehenden Deutungsressourcen oder aus der Perspektive seiner Handlungsentwürfe. Im Unterschied dazu verstehen Goffman, Knorr-Cetina und letztlich auch Schütz die Situation als soziale Situation – ihr Interesse gilt also den örtlich (physisch-räumlich oder virtuell-räumlich) begrenzten Zusammenkünften von Menschen und deren wechselseitigen Wirkungen aufeinander.

Eine Bestimmung von Situation mit Merleau-Ponty ist nun insofern komplexer, als er weder von Handlungsentwürfen noch von der unmittelbaren Raumzeitlichkeit (und einer eindeutigen Umgrenzung des Gesichtsfeldes) her denkt und Situationen soziale und/oder weltliche Situationen sein können. Situationen können zudem Menschen und Dinge oder primär nur eines von beiden umfassen. Auch Situationen sind also vor dem Hintergrund der Dialektik von Mensch und Welt, der grundsätzlichen Beziehung der *sensibles*, aber auch der menschlichen Hinwendung zur Welt und des weltlichen Ausdrucks gegenüber den Menschen, mit anderen Worten als Nähe-Distanz-Relationen (MSME 181) zu verstehen. Da Merleau-Ponty den Körper als zur-Welt-seiend und in seinem Zur-Welt-Sein versteht, kann der Körper nicht komplett isoliert von der Welt und losgelöst von jeglicher weltlichen Situation verstanden

167 Die in der Soziologie bekannteste Verwendung des Situationsbegriffs ist jene von Dorothy S. Thomas und William I. Thomas. Dem auf sie zurückgehenden Thomas-Theorem entsprechend – »If men define situations as real, they are real in their consequences.« (W. I. Thomas und D. S. Thomas 1928: 572) – liegt ihr Augenmerk vor allem auf der (individuellen und kollektiven) sozialen Definition und den sozialen Konsequenzen von Situationen (siehe auch Hitzler 1999: 289–92). Thomas und Thomas verwenden zwar den Begriff der Situation an zentraler Stelle ihrer Soziologie, ihre Aufmerksamkeit gilt jedoch nicht der Situation selbst.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Der Mensch ist also nicht dazu fähig, sich vollends aus einer jeweiligen Situation zu lösen, m.a.W. besitzt er kein vollständiges Vermögen der Aufhebung (dies betont auch Gugutzer (2015b: 122), der die Bindung an die konkrete Situation jedoch stärker macht, als dies im Folgenden der Fall ist) (PP 323–24). Vielmehr ist es die Gesamtsituation (*situation d'ensemble*), die den Menschen und sein Verhalten definiert, nicht aber determiniert (P2(Inéd) 38, AuG(KS) 100). Mit Merleau-Ponty ist die Situation also als Relation der *sensibles* zu verstehen, die nicht nur von einer (bewussten) Aktivität des ›Subjekts‹ ausgeht. »On dira: c'est par rapport à projet. Si l'on veut, mais il y a un projet non décisoire, non choisi, [une; i.O.] intention sans sujet: *vivre*. Ce projet [implique l'; i.O.] existence de normes ou niveaux, montagnes infranchissable, objets droits ou non, cheminements.« (Insti 45)[168] Die Situation wird also nicht durch ein bewusstes Projekt bestimmt, sondern vielmehr durch das unbestimmte und nicht explizite Projekt des Lebens, inklusiver aller Wege und Hindernisse.

Der Mensch kann sich also nicht vollends von der Welt lösen. Zugleich geht Merleau-Ponty nicht von einem Menschen aus, der dem ›Sinnlichen‹ (hier im gewöhnlichen Sinne verstanden) vollends ausgesetzt wäre, also von einem Menschen, der durch sinnliche Qualitäten seiner unmittelbaren Situation in einem engen Sinne bestimmt wäre. Die Gegebenheiten, die Verhalten mitunter einschränken mögen, können zu überwinden gelernt werden (ohne dadurch aufgehoben zu werden oder weniger präsent zu sein) (Insti 45). Dies zeigt sich deutlich in Aussagen Merleau-Pontys, wie der folgenden in *Phénoménologie de la perception*: »Même normal, et même engagé dans des situations interhumaines, le sujet, en tant qu'il a un corps, garde à chaque instant le pouvoir de s'y dérober.« (PP 192)[169] Der Mensch steht in einer Wechselbeziehung mit der Welt, er kann sich in Teilen von der Welt lösen, die Welt kann ihn zurück in ihr engagieren. Die situative Wechselwirkung und das Lernen im Umgang mit der Welt nehmen ihren Ausgang jedoch nicht von einem menschlichen Projekt, sondern von den Hindernissen (*obstacle*) der Welt (Insti 45). Insofern ist der Mensch »sujet institué et instituant« (Insti 45; »instituiertes und instituierendes Subjekt« (eigene Übersetzung)) oder, mit Bourdieu gesprochen, hat der Mensch einen Habitus als strukturierte und strukturierende Struktur.

168 »Man wird sagen: Das ist in Bezug auf ein Projekt. Wenn man so will, aber es gibt ein Projekt, das nicht entschieden wurde, nicht gewählt ist, eine Intention ohne Subjekt: Leben. Dieses Projekt [beinhält; i.O.] die Existenz von Normen oder Niveaus, unüberwindbare Berge, rechte und unrechte Objekte, Wege.« (eigene Übersetzung)

169 »Auch im normalen Zustand, selbst engagiert in mitmenschliche Situationen, behält das Subjekt, sofern es einen Leib [bzw. Körper; A.S.] hat, stets das Vermögen, sich ihnen zu entziehen.« (PdW 197)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Fähigkeit, sich in einem gewissen Ausmaß aus der Welt beziehungsweise dem mundanen Ausschnitt, der den Körper aktuell umgibt, zu distanzieren, ist eine notwendige Bedingung, um in eine andere Situation ›eintreten‹ zu können. Ein Eintritt in eine andere Situation – auch ›dort‹ sein – meint, entgegen den Beschreibungen von Gabriele Klein und Katharina Liebsch, ein tatsächliches (partielles) Sein in Situation, nicht ›lediglich‹ ein »einfühlendes Verstehen« oder ein »fiktionales Empfinden« (Klein/Liebsch 2022: 121).[170] Dieser Wechsel in eine andere Situation ist wiederum notwendig, um anderen begegnen zu können, die aktuell nicht physisch in derselben mundanen Situation kopräsent sind. Diese Fähigkeit, sich aus einer Situation zu distanzieren, um so in eine andere eintreten zu können, gilt es nun näher zu ergründen. Zwei Fähigkeiten sind dafür erforderlich: einerseits die Fähigkeit, sich aus einer unmittelbaren Umgebung lösen zu können (nicht nur ›hier‹ zu sein) und andererseits die Fähigkeit, in eine andere Situation eintreten zu können (auch ›dort‹ zu sein). Den ersten Weg beschreibt Merleau-Ponty in verschiedenen Kontexten, die jeweils einen Puzzlestein zum Verstehen dieser Distanzierungsfähigkeit hinzufügen. Merleau-Ponty entwickelt seine Perspektive auf diese Distanzierung in unterschiedlichen Kontexten. Näher eingegangen wird im Folgenden erneut auf das synkretistische Verhalten und die Fähigkeit, dieses zu überschreiten (siehe Kap. 2.3.3.3), auf Schlaf, Mythos und die Reise (siehe Kap. 2.3.3.4) sowie den Rückzug in sich selbst.

Bevor im Folgenden näher auf die Fähigkeit zur Distanzierung eingegangen wird, bedarf jedoch der Situationsbegriff einer weiteren Klärung. Wenn im Weiteren von der Pluralität von Situationen gesprochen wird (also von Situationen, in denen Menschen körperlich sind, anderen, in die sie eintreten etc.), dann setzt dies ein bestimmtes Situationsverständnis voraus. Nicht verstehbar wäre das Argument einer Pluralität von Situationen, ginge man vom sartreschen Situationsbegriff aus.[171] Begriffe man Situationen als Untergrund bestimmter Handlungsentwürfe (inklusive der handlungsrelevanten Bedeutungszusammenhänge/-strukturen), dann würden sich in den hier beschriebenen komplexen Begegnungen nicht Situationen überlagern, es handelte sich lediglich um *eine* Situation, die der unmittelbaren Räumlichkeit entbunden wäre. Dass

170 Diese unterschiedliche Beschreibung ist in Teilen auch dadurch begründet, dass Klein und Liebsch partiell andere Phänomene in den Blick nehmen als die vorliegende Analyse. Klein und Liebsch interessieren sich auch für Phänomene wie das ›Liken‹ von Beiträgen auf *Social-Media*-Plattformen oder Interaktionen mit Technologien wie Amazons ›Alexa‹, die im vorliegenden Kontext ausgespart werden, weil sie nicht unmittelbar als menschliche Begegnungen aufgefasst werden.

171 Die folgenden Überlegungen gehen auf ein Gespräch mit Thomas Bedorf zurück, der Merleau-Pontys Situationsbegriff jedoch in die Nähe von jenem Sartres rückt.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine solche Beschreibung das Erleben und empirische Sachverhalte nicht hinreichend abbilden würde, zeigt die eingangs zitierte Beschreibung einer telemedizinischen Situation (siehe 1.3; Ellebrecht/zur Nieden 2020: 91–92). Die medizinische Fachkraft befindet sich zugleich in drei Situationen: in ihrer Bürosituation, der gemeinsamen Interaktionssituation (›ortlos‹ per Telefon), der Notfallsituation in der räumlichen Ferne. Die drei Situationen überschneiden sich in einem gewissen Ausmaß, sie sind jedoch nicht *eine*, wie sich besonders deutlich an möglichen Problemen, Störfaktoren und Unstimmigkeiten zeigt. So etwa kann die Medizinerin zwar mit ihrem Kollegen, der ›vor Ort‹ in der Notfallsituation ist, kommunizieren, nicht aber mit der:dem Patient:in, sie ist also in der Situation ›dort‹ nur am Rande präsent; so hat ein plötzlich aufziehendes Gewitter eine gänzlich andere Bedeutung, wenn es ›hier‹ bei der Medizinerin oder ›dort‹ in den Bergen, wo sich der Notfall ereignete, aufzieht, und so können drei parallele Begegnungen auf sozial gänzlich unterschiedlichen Ebenen stattfinden: die Begegnung von Einsatzkraft, Patient:in und Angehörigen (die sich neben einer schnellen und guten Versorgung eventuell beruhigende Worte und einen für Nicht-Mediziner:innen verständlichen Ausdruck erwarten), die professionelle und eingeübte Begegnung am Telefon, die nonverbale Kommunikation im Büro, in dem man dem Kollegen vermittelt, dass man nach diesem Gespräch mit in die Kaffeepause gehen wird. Auch wenn all diese Momente in Wahrnehmung und Ausdruck ineinanderfließen, so scheint es doch zweifelhaft, ob sie vollends Störmomente einer einzigen Situation sind. In Begegnungen auf Distanz überlagern sich verschiedene Kontexte – Situationen pluralisieren sich (Ellebrecht/zur Nieden 2020: 91) –, die gegebenenfalls schwer vereinbar scheinen (Mittagszeit und strahlender Sonnenschein hier, Nacht und bedrohliches Gewitter dort, entspanntes soziales Beisammensein über die Distanz hinweg, quengelnde menschliche und tierische Mitbewohnende hier etc.), und diese Unterschiedlichkeit ist mitunter wesentlich. Die Begegnung mag durch all diese in unterschiedlichen natürlich-sozialen Räumen seienden und ablaufenden Bedingungen beeinflusst sein, sie sind dabei jedoch *nicht eins* (nicht eine Situation, in deren Rahmen ein Handlungsentwurf vollzogen wird). Das aufziehende Gewitter dort, das die Stromversorgung und so die Begegnung unterbrechen könnte, mag von beiden Seiten als Bedrohung für die Begegnung empfunden werden, von einer Seite allerdings als eine Bedrohung, die ›dort‹ und nicht ›hier‹ ist, wo die eine Person die wärmende Sonne auf ihrer Haut spürt.

2.3.3.3 Synkretistische Gestalten

Die Relation von Mensch und mundaner Situation macht Merleau-Ponty zunächst in seiner Unterscheidung von drei Gestalten oder Strukturen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Verhaltens deutlich. Diese drei Gestalten des Verhaltens – *formes syncrétiques* (synkretistische Gestalten), *formes amovibles* (ablösbare Gestalten) und *formes symboliques* (symbolische Gestalten) (SC 113) – wurden bereits oben (siehe Kapitel 2.3.2.3) eingeführt. Wesentlich ist nun, dass Merleau-Ponty mit dieser Unterscheidung auch die (menschliche) Fähigkeit der Distanzierung einführt. Das Verhalten auf der Ebene der »synkretistischen Gestalten« ist dadurch charakterisiert, dass es an bestimmte abstrakte Aspekte der Situation oder an Komplexe von Stimuli gebunden ist (SC 114). Merleau-Ponty bespricht am Beispiel verschiedener wirbelloser Tiere dieses Verhalten, das »anhaftet« (*adhére*), sich also nicht von der konkreten Situation lösen kann (SdV 120–21). Das Erlernen und Verstehen von Symbolen sei auf dieser Ebene nicht möglich (SC 115). Anhand von unterschiedlichen klassischen Versuchen zeigt Merleau-Ponty, dass Menschen, im Gegensatz zu (den meisten) Tieren, dazu in der Lage sind, sich von der unmittelbaren Situation freizumachen (SC 119). Dies erlaubt es Menschen, in Dingen unterschiedliche Bedeutungen und Zwecke oder Gebrauche zu sehen (so etwa kann eine Kiste zugleich als etwas wahrgenommen werden, auf das man klettern kann, um einen höher gelegenen Gegenstand zu erreichen, als etwas, auf dem man sitzen kann und als etwas, in das man etwas hineingeben kann etc. (SC 127)[172]), ebenso wie sie die Perspektive von Gegenständen einnehmen können und diese etwa einen Umweg machen lassen können, so dass man an sie gelangt, und nicht nur selbst einen Umweg zu machen (SdV 132) oder eine (Straßen- oder Land-) Karte zu lesen (SdV 133). Menschen (und manche Tiere) sind (1) dazu in der Lage, sich in eine abstraktere Situation zu begeben und auf dieser abstrakteren Ebene eine »Beziehung zwischen Beziehungen« herstellen (SdV 133). Sie sind dazu fähig, Signale zu verstehen, die zwar in Verbindung mit der materiellen Situation stehen, aber nicht unmittelbar mit dieser zusammenfallen und (2) dazu, die Perspektive von anderen (Lebewesen und Dingen) einzunehmen und diese als beweglich (nicht als Fixpunkt) anzusehen und sich selbst als beweglich in einem nicht unmittelbar erlebbaren Raum zu sehen.

2.3.3.4 Schlaf, Mythos und eine Reise

Die menschliche Fähigkeit zum Überschreiten des Synkretismus ist die notwendige Basis dafür, dass Menschen ›woanders‹ sein können, beziehungsweise dafür, dass sie parallel auch ›woanders‹ sein können. Diese Lösungsfähigkeit gilt es nun einerseits näher zu beschreiben und

172 Merleau-Ponty bespricht dies anhand von Wolfgang Köhlers Experimenten mit Affen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

andererseits mit dem Virtuellen (das bis dato unter den Stichworten der virtuellen vs. der konkreten Bewegung besprochen wurde) zu verbinden. Diese Schritte geht Merleau-Ponty in seinen Beschreibungen des Schlafs, des Mythos und von einer Reise.

Findet schon das ›wache Leben‹, die Bewegung, das körperliche Sein, nicht im ›objektiven Raum‹ statt, so gilt dies umso mehr für Schlaf und Mythos. Dies meint nun aber nicht nur, dass die Beziehung zu den Dingen in einem anderen Sinne zu verstehen ist, als dies in Beschreibungen des Raumes als ›objektiv‹ der Fall ist (nämlich als unmittelbare Relation der Beziehungen und Abstände), sondern als Übertritt in eine andere Schicht, die diese Beziehung nicht aufhebt, aber in modifizierter Weise lebbar macht. Den Schlaf versteht Merleau-Ponty nicht als Handlung oder als Bewusstsein des Schlafens, sondern als »une modalité du cheminement perceptif« (PbPassiv 354), als eine Modalität der Wahrnehmung, die mit einem modifizierten Bezug zur Welt einhergeht.

> Dans le sommeil, au contraire [à la nuit; A.S.], je ne garde présent le monde que pour le tenir à distance, je me retourne vers les sources subjectives de mon existence et les fantasmes du rêve révèlent encore mieux la spatialité générale où l'espace clair et les objets observables sont incrustés. (PP 328; Hervorhebung A.S.)[173]

> Les primitifs, pour autant qu'ils vivent dans le mythe, ne dépassent pas cet espace existentiel, et c'est pourquoi les rêves comptent pour eux autant que les perceptions. Il y a un espace mythique où les directions et les positions sont déterminées par la résidence de grandes entités affectives. (PP 330)[174]

Merleau-Ponty versteht Schlaf und Mythos nicht als einen Bruch mit der Welt, vielmehr wird die Welt in Schlaf und Traum auf Abstand gehalten (siehe auch PbPassiv 253, wo Merleau-Ponty diesen Abstand nicht als *distance*, sondern *écart* beschreibt). Der *monde sensible* ist weiterhin ›da‹, der Körper weiterhin in einer dialektischen Beziehung zu ihm. Schlaf und Mythos setzen sich mit dem *monde sensible* auseinander, jedoch auf ihre Art und in ihrem Raum – dem ›virtuellen Raum‹ oder ›affektiven Raum‹. Unter einem virtuellen Raum (*espace virtuel*) versteht

173 »Im Schlaf hingegen [entgegen der Nacht; A.S.] halte ich die Welt nur gegenwärtig, *um sie auf Abstand zu halten*, ich gehe in die subjektiven Quellen meines Daseins zurück und die Phantasmen des Traumes offenbaren besser noch die umfassende Räumlichkeit, in die der klare Raum mit seinen beobachtbaren Gegenständen eingelassen ist.« (PdW 330; Hervorhebung A.S.)

174 »Primitive verlassen, in ihrer mythischen Welt lebend, nie diesen existentiellen Raum, und eben daher gelten ihnen die Träume ebensoviel wie Wahrgenommenes. Es gibt einen mythischen Raum, in dem die Richtungen und Stellungen sich bestimmen nach der Lage der großen affektiven Mittelpunkte.« (PdW 331)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Ponty ein »système de correspondances entre propriétés de mon champ actuel et ce que seraient ces propriétés de mon champ actuel et ce que seraient ces propriétés pour moi situé ailleurs ou pour un autre« (MSME 52).[175] Virtuell meint also zunächst eine Möglichkeit von anderen Perspektiven oder eine Offenheit für andere Perspektiven. »Le sommeil est le corps et le champ d'existence se retirant du monde (et se permettant des variations que le monde ne contrôle plus, pour empêcher le drame de renaître), et revenant à leur facticité.« (PbPassiv 256)[176] Diese Offenheit schließt die Offenheit für die Perspektiven der:des Anderen mit ein. Diese werden etwa im Zeigen sichtbar, das die virtuelle Welt insofern voraussetzt, als es erfordert, dass die Perspektive der:des Anderen auf das Gezeigte verstanden werden kann. Virtuell meint zudem, dass mögliche Verhaltensweisen, Bewegungen, Praktiken, Verschiebungen von Relationen in den Vordergrund treten. Denken wir beispielsweise an das Verstehen der Beziehung von Körper und Objekt, die es ermöglicht, zu verstehen, dass und wie ein Objekt einen Umweg machen kann und so zum Körper gelangt, was auf direktem Wege nicht möglich wäre (es geht hier um das Verstehen einer anderen Perspektive und um das Begreifen der Bewegung von anderem). Insofern ist das Virtuelle in einem gewissen Sinne bereits kulturell (siehe Kapitel 3) (MSME 52). Die Lösung von der Welt im Schlaf geht jedoch noch tiefer als der Übergang zu einer abstrakteren Perspektive auf Gegenstände. Den Schlaf beschreibt Merleau-Ponty als Moment der Ungeteiltheit mit anderen und deren Perspektiven als präpersonellen Bezug zur Welt (PbPassiv 354).

Der ›Anhalt‹ in der Welt ist nicht (nicht nur, nicht aktuell) der Körper in seiner unmittelbaren Verflechtung mit den ihn umgebenden Dingen. Die menschlichen körperlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten werden im Schlaf jedoch nicht suspendiert, sondern bleiben als »Habitus« erhalten (PbPassiv 226). Wenn ›Primitive‹ wissen, wo sich das Lager des Stammes befindet, so ist das ›Wo‹ kein Bezugspunkt im objektiven Raum, sondern »il est le repère de tous les repères« (PP 330; »es selbst ist der Anhalt aller Anhalte« (PdW 332)). Die wesentlichen Bezugspunkte im Raum werden also nicht durch ihre Position im ›objektiven Raum‹ bestimmt, sondern durch ihre relative Position im affektiven Raum. »Dans le rêve comme dans le mythe, nous apprenons *où* se trouve le phénomène en éprouvant à quoi va notre désir, ce que redoute notre cœur, de

175 Ein »System der Korrespondenzen zwischen den Eigenschaften meines aktuellen Feldes und dem, was die Eigenschaften für mich wären, wenn ich woanders wäre, oder für eine:n Andere:n« (eigene Übersetzung).

176 »Der Traum bedeutet, dass sich der Körper und das Feld der Existenz von der Welt zurückziehen (und sich Variationen erlauben, die die Welt nicht mehr kontrolliert, um zu verhindern, dass das Drama wieder auflebt), und zu ihrer Faktizität zurückkehren.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quoi dépend notre vie.« (PP 330)[177] Relationen und Bewegung sind in Schlaf und Mythos nicht durch die unmittelbaren Beziehungen zu Dingen oder durch unmittelbare Möglichkeiten geleitet, sondern durch Affizierung und *désir*. Merleau-Ponty zeigt in diesen Beschreibungen, ähnlich wie in jenen der virtuellen Bewegung, dass Bewegung durch anderes motiviert sein kann als durch die unmittelbare Umgebung, die unmittelbar vorhandenen Gegenstände. Schlaf und Mythos zeigen nun jedoch deutlicher als die virtuelle Bewegung, dass die Lösung aus der konkreten Welt (nicht der ›objektiven Welt‹) und den konkreten Relationen keine vollumfängliche Lösung aus Relationen ist, sondern eine Verschiebung. Affekte und *désir* bestimmen die Kraftlinien zwischen den Dingen, nicht ihre unmittelbaren Abstände.

Dass Schlaf und Mythos durch eine solche Form von Beziehungen zu verstehen sind, meint nun nicht, dass das wache Leben und das nicht-mythische Leben rein durch unmittelbare Beziehungen und konkrete Einflüsse zu verstehen wären (dies offenbarte in Teilen bereits die virtuelle Bewegung). Dies zeigt etwa das folgende Beispiel einer Reise:

> J'arrive dans un village pour les vacances, heureux de quitter mes travaux et mon entourage ordinaire. Je m'installe dans le village. Il devient le centre de ma vie. L'eau qui manque à la rivière, la récolte du maïs ou des noix sont pour moi des événements. Mais si un ami vient me voir et m'apporte des nouvelles de Paris, ou si la radio et les journaux m'apprennent qu'il y a des menaces de guerre, je me sens exilé dans le village, exclu de la vie véritable, confiné loin de tout. Notre corps et notre perception nous sollicitent toujours de prendre pour centre du monde le paysage qu'ils nous offrent. Mais ce paysage n'est pas nécessairement celui de notre vie. Je peux ›être ailleurs‹ tout en demeurant ici (PP 330; Hervorhebung A.S.).[178]

177 »Im Traum wie im Mythus erfahren wir, *wo* ein Phänomen sich findet, indem wir empfinden, wo unsere Wünsche hinstreben, was wir im Herzen fürchten, wovon unser Leben abhängt.« (PdW 332; Hervorhebung i.O.)

178 »Ankommend in dem Dorf, in dem ich meine Ferien verbringen will, bin ich glücklich, Arbeit und gewohnte Umgebung hinter mir gelassen zu haben. Ich richte mich in dem Dorfe ein. Es wird zum Mittelpunkt meines Lebens. Der niedrige Wasserstand des Flusses, die Mais- oder Nußernte werden mir bedeutende Ereignisse. Doch kommt ein Freund mich besuchen und bringt mir Nachrichten aus Paris, oder erfahre ich aus Radio und Zeitungen vom drohenden Kriege, so fühle ich mich in dem Dorf wie verbannt, abgeschnitten vom wirklichen Leben, ausgestoßen weit fort von allem. *Unser Leib [bzw. Körper; A.S.] und unsere Wahrnehmung fordern beständig uns auf, die Umgebung, die sie uns bieten, als Mittelpunkt der Welt zu nehmen. Doch diese Umgebung ist nicht notwendigerweise die unseres Lebens selbst. Ich kann, wiewohl hier verbleibend, ›ganz woanders sein‹*« (PdW 332; Hervorhebung A.S.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als körperliche Wesen und wahrnehmende Wesen sind wir immerzu dazu aufgefordert, uns in der wahrgenommenen Umgebung einzurichten. Wie Merleau-Ponty an dieser Stelle in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, ist diese Umgebung jedoch nicht notwendigerweise die unmittelbare Umgebung, in der wir uns körperliche-räumlich (im Sinne der objektiven Räumlichkeit) befinden. Das Wahrgenommene und die wahrgenommene Umgebung kann, wie in Merleau-Pontys Beispiel, sowohl der Ferienort als auch die ›ferne‹ Heimat sein (siehe auch OE 83–84). Eine ähnliche Erzählung und eine umfangreichere Diskussion finden sich in *Le visible et l'invisible*:

> Car enfin, autant il est sûr que je vois ma table, que ma vision se termine en elle, qu'elle fixe et arrête mon regard de sa densité insurmontable, que même, moi qui, assis devant ma table pense au pont de la Concorde, je ne suis pas alors dans mes pensées, je suis au pont de la Concorde, et qu'enfin à l'horizon de toutes ces visions ou quasi-visions, c'est le monde même que j'habite, le monde naturel et le monde historique, avec toutes les traces humaines dont il est fait; autant cette conviction est combattue, dès que j'y fais attention, par le fait même qu'il s'agit là d'une vision mienne. (VI 19; Hervorhebung i.O.)[179]

Wiederum ist diese Erzählung eingebettet in eine Diskussion des Weltbezugs im Schlaf. Merleau-Ponty argumentiert, dass man im Schlaf nicht gänzlich von der Welt losgelöst sei, beziehungsweise nicht jeden Anhaltspunkt in ihr verloren habe. Denn könnten wir, ohne es zu wissen, jeden Anhaltspunkt einbüßen, so könnten wir auch nie sicher sein, einen zu haben (VI 20). In diesem Kontext verdeutlicht Merleau-Ponty auch, dass *Nähe* trotz allem eine besondere Bedeutung zukommt. Im eben beschriebenen Beispiel hat der Körper mit dem Tisch, der direkt vor ihm steht, eine besondere Beziehung, die nur dann besteht, wenn dieser in Reichweite ist (VI 21). Manchmal (aber nicht immer) stoßen wir durch die körperliche Wahrnehmung zu den Dingen. Die Kommunikation, die mit der Welt stattfindet, kann als stumme Kommunikation beschrieben werden (siehe Kapitel 3.3.3). Es gebe zwar einen physischen oder geometrischen Abstand zwischen den Dingen und zwischen mir und den Dingen,

179 »Denn es steht zwar fest, daß ich meinen Tisch sehe, daß mein Sehen in ihm endet, daß der Tisch meinen Blick mit seiner unüberwindlichen Dichte fixiert und fesselt, daß ich, während ich an meinem Tisch sitze und an den Pont de la Concorde denke, nicht *in* meinen Gedanken bin, sondern eben am Pont de la Concorde, und daß schließlich am Horizont all dieser Sichtweisen oder Quasi-Sichtweisen die Welt selbst es ist, die ich bewohne, die natürliche Welt und die historische Welt mit all ihren menschlichen Spuren, aus denen sie besteht; ebenso jedoch trifft zu, daß diese Überzeugung anfechtbar wird, sobald ich ihr Beachtung schenke, und zwar durch die bloße Tatsache, daß es sich um *mein* Sehen handelt.« (SuU 19; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aber auch eine »distance vécue« (einen gelebten/*erlebten Abstand*) zwischen mir und den Dingen. Dieser Abstand stehe für »l'ampleur« (die Weite) des jeweils aktuellen Lebens. Diese Weite bestimmt sich nicht durch die geographische oder physische Nähe, sondern durch so etwas wie eine affektive Nähe – es geht um die Frage, wie sehr die Dinge und Ereignisse dazu in der Lage sind, mich zu berühren. Die Dinge seien – auch wenn sie nicht ›nah‹ sind – dazu in der Lage, mir die Freiheit und Individualität zu rauben, mich in einen Zustand des Besessen-Seins (*être posséde*) zu versetzen (PP 331).

Dem geht jedoch voraus, dass ich auch dann, wenn ich an einem Ort bin und mich ganz von diesem eingenommen fühle, mit meinem Blick, meiner Wahrnehmung an einem Detail hängen bleiben kann und mich dadurch zumindest aus dem ›anthropologischen Raum‹ lösen kann, nicht mehr an einem Ort und dessen Geschichte aufgehen, sondern ganz in diesem Detail verhaftet sein kann (PP 339). Möglich ist diese Lösung zum Teil auch dadurch, dass allen Beziehungen immer schon eine virtuelle Schicht immanent ist. Virtuell bedeutet hier, dass mögliche Bewegungen/Verhaltensweisen/Praktiken vorgezeichnet sind, dass mögliche andere Lokalisationen und Relationen mitvorhanden sind (SC 99).

Distanzierung kann zudem einen Rückzug in die eigenen Erinnerungen oder ›in sich selbst‹ bedeuten; ich kann meine Augen schließen, mein Blut in den Ohren pochen hören, mich auf einen Schmerz einlassen etc. Über den wahrnehmenden Körper meint Merleau-Ponty: »c'est lui qui fait le bourdonnement des apparence, lui encore qui le fait taire et me jette en plein monde« (VI 23)[180]. Anders als Simmel, der argumentiert, dass man zwar die Augen, nicht jedoch die Ohren schließen könne und das Ohr letztlich »dazu verurteilt ist, alles zu nehmen, was in seine Nähe kommt« (Simmel 1993), lässt sich mit Merleau-Ponty sagen, dass man auch die hörende Wahrnehmung ein gutes Stück weit ›ausblenden‹ kann (etwa so weit in seine Gedanken versunken sein kann, dass man Geräusche nicht vollständig oder sofort wahrnimmt etc.). Andererseits können für Merleau-Ponty auch die Augen nicht ganz ›geschlossen‹ sein. Eine teilweise Ablösung durch verschiedene Sinne, also ein teilweises verwehren der Wahrnehmung von unmittelbaren weltlichen Gegebenheiten durch einzelne/alle Sinne, ist möglich, eine vollständige Ablösung von der Welt oder Aufhebung von Wahrnehmung hingegen nicht.

Schlaf, Mythos und die Reise lassen uns also eine Multiplikation von Situationen beobachten – wir sind parallel in mehreren Situationen – einmal stärker in der einen, dann in der anderen. Dieses Phänomen gibt es nicht erst, seit es Technologien gibt, die eine unmittelbare Übertragung von Ton und/oder Bild erlauben. Vielmehr können wir auch bspw.

180 »Er ist es, der das Gemurmel der Erscheinungen aufkommen, es dann wieder verstummen läßt und mich in die Fülle der Welt wirft.« (SuU 23)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gedanklich ›woanders‹ sein, durch das Lesen eines Buches in eine ›andere Welt‹ eintreten etc. Gedanklich woanders zu sein meint jedoch nicht, dass dieser Übergang in eine andere Situation außerhalb der Wahrnehmung wäre. Vielmehr wendet sich der wahrnehmende Körper einer anderen Situation zu – folgt der gehörten Erzählung des Freundes nach Paris, den gesehenen Bildern in der Zeitung an gegenwärtige Kriegsschauplätze etc. Wir sind immer zur Welt, durch unsere Wahrnehmung von ihr angesprochen. Doch diese Welt ist nicht immer der raumzeitliche Ausschnitt, an dem wir uns in jenem Moment befinden (PP 330–31).

2.4 *Coexistence* und *intercorporéité*: Die menschliche Atmosphäre der Welt

Wenn bislang von der Beziehung der *sensibles* die Rede war, dann wurde primär die Beziehung von Körper und Welt diskutiert. Gemeinsam *sensible* sind jedoch auch die Körper im Plural. Ebenso wie Merleau-Ponty nicht von einer ursprünglichen Geteiltheit von Körper und Welt, sondern vielmehr von einer ursprünglichen Verbundenheit dieser ausgeht, versteht er die Körper nicht als zunächst getrennte Existenzen, sondern als koexistierend. (Merleau-Ponty verwendete den Begriff der Koexistenz teils auch für die Beziehung des Körpers mit Gegenständen – »elles coexistent avec moi« meint er etwa in *Phénoménologie de la perception* über meine Beziehung zu Objekte (PP 216)). Die Frage nach dem Sein und der Wahrnehmung von anderen (als meinesgleichen, als andere) ist eine philosophische Frage, zu der die Phänomenologie einen wesentlichen Beitrag leisten kann (Zahavi 2019: 87)[181], auch wenn sich die Herangehensweisen der verschiedenen Phänomenolog:innen diesbezüglich stark unterscheiden. Für Merleau-Ponty war die Frage der:des Anderen (die Frage nach der Existenz der:des Anderen als Problem des Idealismus sowie die Frage nach der Relation zur:zum Anderen) das erste große philosophische Problem, das ihn während seiner Zeit am *Lycée* umtrieb (Melançon 2016: 146; siehe auch AuG(KS) 104), wobei Merleau-Ponty zeit seines Lebens weniger an einem Ausweg aus dem Problem, sondern an einer »Umformung« (SuU 337) dessen arbeitete. Seine philosophische Bearbeitung des Problems ist vielschichtig, beginnend mit einer Ebene

181 Die Fragen des Gemeinsamen und der:des Anderen wird häufig unter dem Stichwort der ›Intersubjektivität‹ diskutiert. Für ein Verstehen der Philosophie Merleau-Pontys ist dieser Begriff wenig hilfreich, da er (1) von einem Zwischen (›inter‹) und damit von einer ursprünglichen Teilung ausgeht und (2) weil er eine Relation zweier Subjekte unterstellt, während Merleau-Ponty von einer Relation mehrerer Subjekt-Objekte ausgeht (siehe Kapitel 1.3.3).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der allgemeinen menschlichen Atmosphäre der Welt über Momente der Ungeteiltheit mit einzelnen anderen bis hin zur Wahrnehmung anderer als konkrete andere.

Merleau-Pontys philosophischer Zugang verleiht der Frage nach den anderen vor dem Hintergrund von zumindest zwei Aspekten eine besondere Dringlichkeit. Einerseits ist das körperliche Wahrnehmen das zentrale Thema von Merleau-Pontys Philosophie, das einige gegenwärtige Soziolog:innen *prima facie* an einen inhärenten Solipsismus denken lässt und das zu einer Beantwortung der Frage nach der Art der Wahrnehmung der:des Anderen (in einem doppelten Sinne – als die Wahrnehmung der:des Anderen durch mich und als die Wahrnehmung durch die:den Anderen) auffordert. Andererseits verortet Merleau-Ponty das körperliche Wesen in der Welt bei und mit all den anderen körperlichen Wesen. Dieses gemeinsame Sein versteht Merleau-Ponty jedoch nicht nur als ein paralleles Existieren, sondern als ein Koexistieren, was eine engere Verflechtung der Existenzen impliziert. Während der erste Aspekt die Frage danach aufwirft, wie die:der Eine zu der:dem Anderen gelangen kann, mit anderen Worten: wie Individuen gemeinsam sein können, wirft der zweite Aspekt die Frage auf, wie die:der Eine zu sich als Einzelner:Einzelnem gelangen kann, mit anderen Worten: wie aus dem Gemeinsamen einzelne Individuen hervortreten können. Im Folgenden wird zunächst die grundlegende existentielle und körperliche Ebene des Gemeinsamen im Vordergrund stehen, später (Kapitel 3.2) die:der Andere als Andere:r.

2.4.1 Die menschliche Koexistenz

Merleau-Ponty geht ganz allgemein von der Koexistenz, von Mensch und Welt (PP 290), von Menschen untereinander und von einer (unbestimmten) Vielzahl von Menschen in der Welt aus (PdW 390). Die Koexistenz ist vielschichtig, nicht nur weil Merleau-Ponty den Begriff zur Charakterisierung diverser Relationen verwendet, sondern auch, weil er mit diesem Begriff unterschiedlich konkrete Relationen beschreibt. Auf der grundlegendsten und allgemeinsten Ebene meint Koexistenz den Umstand der gemeinsamen (und miteinander relationierten) Existenz der *sensibles*. Diese Koexistenz geht jeder Form der Konkretisierung voraus beziehungsweise liegt sie unter dieser und ist insofern ›anonym‹. Auf dieser grundlegenden Ebene meint Koexistenz also weder konkrete Andere (PP 401), noch eine bestimmte Qualität der Relation mit anderen oder ohne andere (wie Einsamkeit oder Kommunikation) (PP 411).[182]

182 Das Argument, dass die grundlegende Koexistenz von Menschen (im Plural) und der Welt eine Faktizität ist, widerspricht – je nach Lesart – Zahavis

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In *Phénoménologie de la perception* entwickelt Merleau-Ponty die Idee dieser ›anonymen Existenz‹ oder des ›anonymen Lebens‹ (PdW 398). Diese Anonymität kann auch als eine bedingte Rückkehr des erwachsenen Lebens auf eine vorkonkrete Ebene verstanden werden, welche die Ungeteiltheit (siehe nächstes Unterkapitel) möglich macht.[183] Anonymität meint eine Art »anonymen Fluß« (PdW 493), der jeder Qualifikation vorausgeht. Über die Perspektive eines erwachsenen Menschen meint Merleau-Ponty: »Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place.« (PP 294)[184] Wie sind dieser ›anonyme Fluß‹ oder dieses ›andere Subjekt‹ nun konkret zu verstehen? In *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty diese folgendermaßen:

> Le monde naturel […] est indissolublement un individu sans pareil et un sens. Corrélativement, la généralité et l'individualité du sujet, la subjectivité qualifiée et la subjectivité pure, l'anonymat de l'On et l'anonymat de la conscience ne sont pas deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret. (PP 514; Hervorhebung A.S.)[185]

Merleau-Ponty führt in diesem Zitat zwei Momente der Anonymität – jenen des ›Man‹ (*l'anonymat de l'On*) und jenen des ›Bewusstseins‹ (*l'anonymat de la conscience*) – ein. Er beschreibt diese beiden Anonymitäten näher am Beispiel einer Rot-Empfindung. Über den ersten Moment, also das ›Man‹ oder die Generalität meint er: »[I]l semble bien que cette expérience me fasse prendre contact avec un sujet pré-humain. Qui perçoit ce

Feststellung, dass Phänomenolog:innen Intersubjektivität nicht als objektiv bestehende Struktur in der Welt verstünden (die aus der Dritten-Person-Perspektive analysierbar wäre) (Zahavi 2019: 88). Für Merleau-Ponty gibt es eine (faktische) menschliche Struktur, wenn diese auch nicht als eine intersubjektive Struktur (also als Struktur eines *Zwischens* mehrerer/vieler *Subjekte*) zu verstehen ist und der Zugang zu dieser (aus welcher Perspektive ist diese analysierbar) eine davon zu trennende Frage ist.

183 Daher beschreibt Merleau-Ponty das Zusammensein in der Phase der Präkommunikation auch als *collectivité anonyme* (P(RAE) 179, als anonyme Kollektivität).

184 »Es gibt also, mir zugrunde liegend, ein anderes Subjekt, für das eine Welt schon existiert, ehe ich da bin, und das in ihr meinen Platz schon markiert hat.« (PdW 296)

185 Die Naturwelt ist »unauflöslich [...] ein Individuum ohnegleichen und ein Sinn. Korrelativ sind Generalität und Individualität des Subjekts, qualifizierte Subjektivität und reine Subjektivität, *Anonymität des Man* und *Anonymität des Bewusstseins* nicht zweierlei mögliche Konzeptionen des Subjekts, zwischen denen die Philosophie zu wählen hätte, sondern zwei Momente einer einzigen Struktur, die das konkrete Subjekt selber ist.« (PdW 511, Hervorhebung A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rouge? Ce n'est pas personne que l'on puisse nommer et que l'on puisse ranger avec d'autres sujets percevants.« (PP 514)[186] Die Allgemeinheit oder das Man ist nicht eine (zählbare) Menge an Menschen, sondern eine allgemeine, ungeteilte Generalität. So ist es also auf der einen Seite nichts Individuelles, nichts, das eine persönliche Existenz mit all den individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten einer bestimmten Person voraussetzt, das sie dieses Rot wahrnehmen lässt. Wie später noch deutlicher werden wird, steht dieser ›Anonymität des Man‹ jedoch sehr wohl ein individuelles Moment der Empfindung gegenüber, das Merleau-Ponty hier als ›Anonymität des Bewusstseins‹ bezeichnet. Die ungeteilte Generalität ist die anonyme (vor-personale) Koexistenz mit anderen (und mit Dingen). Die allgemeinste (im Sinne von nach sozialen Milieus undifferenzierte) Form der hinter den Praktiken liegenden Struktur (siehe Kapitel 2.3.2.4) findet sich auf dieser Ebene der Generalität.

Diese ›anonyme Existenz‹ beziehungsweise das ›anonyme Leben‹ ist der Körper, »non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le *système de ›fonctions‹ anonymes* qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général« (PP 294; Hervorhebung A.S.)[187]. So ist der Körper ein System von erworbenem und angeeignetem Vermögen. Diese anonymen ›Funktionen‹ umfassen beispielsweise das genannte allgemeine Empfinden (sei es von der Farbe Rot oder etwa von Emotionen). Zu beschreiben wäre diese anonyme Existenz auch als der allgemeine Vollzug des Lebens, noch bevor es als das Leben einer bestimmten Person charakterisiert ist. Die Wahrnehmung findet in dieser Welt des ›man‹ statt. Ich nehme als *ein* Körper, nicht als mein bestimmter, persönlicher Körper wahr (PP 277).

Auch wenn die allgemeinste Form der Koexistenz auf der Ebene einer anonymen Generalität angesiedelt ist, hat das Leben, die menschliche Koexistenz auf einer sehr allgemeinen Ebene eine »soziale Atmosphäre« (*atmosphère sociale*, PP 418, 509). Die Koexistenz ist nicht lediglich ein Umstand, der die durch sie Verbundenen unberührt lässt. »Avant la prise de conscience, le social [/la coexistence humaine; A.S.] existe sourdement et comme sollicitation.« (PP 415)[188] Die Koexistenz (mit anderen, aber auch mit Dingen) fordert, zieht an. Zugleich meint Koexistenz Offenheit

186 »[E]s scheint ganz, als brächte mich diese Erfahrung in Berührung mit einem vormenschlichen Subjekt. Wer ist es, [die:]der dieses Rot wahrnimmt? Niemand, [die:]den man nennen und unter andere Wahrnehmungssubjekte einreihen könnte.« (PdW 511; Ergänzungen A.S.)

187 »[N]icht allerdings der augenblickliche Leib [bzw. Körper; A.S.], der das Werkzeug meiner persönlichen Wahl ist und auf diese oder jene Welt sich fixiert, sondern das *System der anonymen ›Funktionen‹*, in dem jede Sonderfixierung schon eingefaßt ist in einen allgemeinen Entwurf.« (PdW 296)

188 »Vor allem Bewußtwerden existiert das Soziale auf dumpfe Weise als stumme Forderung.« (PdW 414)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Öffnung; zunächst nicht eine Öffnung für eine konkrete Wahrnehmung eines konkreten Anderen, sondern als ein »se laisse traverser par la coexistence« (PP 192, sich »von der Koexistenz durchströmen« lassen (PdW 197)). Diese Öffnung gegenüber der Koexistenz mit anderem und anderen ist wiederum keine bewusste Entscheidung oder wählbare Möglichkeit, sondern eine grundlegende Eigenschaft des Menschen im Spiel der Relationen der *sensibles*. Man kann sich diesen Forderungen gegenüber nicht vollständig verschließen. Selbst in pathologischen Fällen – Merleau-Ponty beschreibt etwa die Aphonie als »refus de la coexistence« (PP 187; »Verweigerung der Koexistenz« (PdW 192)) – ist eine vollständige Verschließung und Verweigerung nicht möglich (PP 192).

Koexistenz, mit Merleau-Ponty als Spiel von Forderung, Anziehung und Öffnung oder Offenheit verstanden, greift tiefer als die simple sinnliche Wahrnehmung (im klassischen Sinne). Sie bleibt nicht auf der Ebene von Sinnesorgan und Sinnesdaten (*l'enveloppe sensible*) stehen (PP 191), sondern ist – als Ko*existenz* – ein Spiel der Existenzen. Wie bereits erwähnt, gebraucht Merleau-Ponty den Begriff der Koexistenz in diversen Kontexten, keinesfalls nur mit Bezug auf die Relation zu anderen. Aus den anderen Begriffsverwendungen lässt sich jedoch einiges ablesen, das im Kontext menschlicher Relationen von Bedeutung ist. Merleau-Ponty begreift etwa die *sensation* als Koexistenz oder *Kommunion* (PP 255). Er möchte damit sagen, dass die *sensation* aus einem Zusammenspiel von Wahrnehmendem und Wahrgenommenen hervorgeht.

> La sensation est intentionnelle parce que je trouve dans le sensible la proposition d'un certain rythme d'existence, […] et que, donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur, que ce soit pour m'ouvrir ou pour me fermer à lui. (PP 247)[189]

Es geht dabei um einen gewissen Kontakt mit dem Sein, eine Wiederaufnahme dessen, was durch das Wahrgenommene vorgeschlagen oder angedeutet (*indiquer*) wird und das durch die:den Wahrnehmende:n (PP 255) weitergesponnen wird, m.a.W., um ein Spiel der Existenzen. Dieser Sichtbarwerdung ist es auch geschuldet, dass Merleau-Ponty die *sensation* durch die Koexistenz charakterisieren kann.

> [L]'Être est cet étrange empiètement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible – Et c'est le même empiètement, la même jonction à distance, qui fait que les messages de mes

189 »Intentional ist die Empfindung, insofern im Sinnlichen der Vorschlag zu einem gewissen Rhythmus der Existenz uns begegnet […; A.S.] und wir, diesem Vorschlage Folge leistend, in die also uns nahegelegte Weise des Existierens gleiten und auf ein äußeres Sein uns beziehen, sei es uns ihm erschließend, sei es uns ihm verschließend.« (PdW 251)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> organes (les images monoculaires) se rassemblent en une seule existence verticale et en un seul monde. (VI 269)[190]

Diese tiefgreifende Öffnung wird sich weiter erklären, wenn im Folgenden auf die noch grundlegendere Relation der *sensibles* durch *la chair* eingegangen wird (siehe Kapitel 2.5). Neben dieser allgemeinen Bedeutung der Koexistenz versucht Merleau-Ponty mithilfe dieses Begriffs auch konkretere Formen des Sozialen zu begreifen. So versteht Merleau-Ponty etwa die Nation und die soziale Klasse als bestimmte »modes de coexistence« (PP 417), als bestimmte Modi der Koexistenz. Auch diese sind nicht lediglich als Sachverhalte zu verstehen, durch die Einzelne von außen anpasst werden und sind auch nicht als innere Werte zu verstehen, sondern als Formen der Koexistenz, die fordern und anziehen (PP 417).

Wenn die Koexistenz als Kommunion der *sensibles* auch auf einer existentiellen Ebene spielt und als konkretere Form von Koexistenz eine Art des sozialen Seins meint, interessiert sich Merleau-Ponty primär für die Frage der Wahrnehmung der Koexistenz und durch die Koexistenz. Die Koexistenz selbst, also nicht ihre bestimmten historisch-kulturellen Ausprägungen, ist jedoch auf einer grundlegenderen Ebene angesiedelt. Die Koexistenz ist fundamentaler als die soziale Existenz und die Intersubjektivität (Insti 158). Auch wenn der Umstand der Koexistenz selbst sowie die Formen der Koexistenz nicht in allen Facetten erlebbar sind (wenn etwa der Modus der Zugehörigkeit zu einer Klasse verdeckt bleibt, auch wenn die Klassenzugehörigkeit selbst sichtbar wird), wird durch die Koexistenz etwas sichtbar. Wahrnehmung wurde oben bereits als Zugang zum Sein beschrieben, dies zeigt sich noch einmal deutlich, wenn man nun Wahrnehmung und Koexistenz zusammendenkt. Koexistenz setzt voraus, »que mon expérience, à titre original, soit expérience de l'être«, »que je les [= les autres; A.S.] aie d'abord reconnus comme semblables, en d'autres termes que mon champ se soit révélé source inépuisable d'être pour autrui« (PM 194)[191]. Diese Anerkennung der:des Anderen als ›meinesgleichen‹ ist kein bewusster Akt, sondern eine implizite Anerkennung, die in einem das Anerkennen des

190 »[D]as Sein ist dieses seltsame Übergreifen, das bewirkt, daß mein Sichtbares – obwohl es nicht mit dem des Anderen deckungsgleich ist – dennoch für dieses offen ist, daß alle sich zu derselben sinnlichen Welt hin öffnen – Und das ist dasselbe Übergreifen, dieselbe Verbindung auf Distanz, die bewirkt, daß die Botschaften meiner Organe (die monokularen Bilder) sich zu einer einzigen vertikalen Existenz, zu einer einheitlichen Welt zusammenschließen.« (SuU 275)

191 »[D]aß meine Erfahrung in ursprünglicher Form eine Erfahrung des Seins ist« (Prosa 155), »daß ich diese [‚also die Anderen, A.S.] zuerst als meinesgleichen anerkannt habe; mit anderen Worten: daß mein Gesichtsfeld sich als unerschöpfliche Quelle des Seins enthüllt hat, und nicht nur des Seins für mich, sondern auch des Seins für andere.« (Prosa 154–55)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Selbst als körperliches Wesen und die Anerkennung der:des Anderen als körperliches Wesen umfasst.

Versteht man Koexistenz nun in diesem Kontext der Wahrnehmung, dann ist sie auch räumlich und zeitlich durchzogen (demgegenüber sind die grundlegende Koexistenz der *sensibles* und die allgemeine ›soziale Atmosphäre‹ des Lebens und in einem gewissen Ausmaß auch Zugehörigkeiten zu bestimmten Modi der Koexistenz nicht räumlich und zeitlich gebunden). Wie bereits beschrieben, ist die Wahrnehmung als ein Haben auf Distanz zu verstehen. Diesem ›Haben‹ ist es jedoch wesentlich, dass eine sinnliche Berührbarkeit gegeben ist oder sein kann (PP 306–7).

2.4.2 Die ontogenetische Entwicklung und die Erfahrbarkeit des Selbst

Als grundlegende Ebene ist die Koexistenz immerzu (und in allen Lebensmomenten) gegeben. Die Wahrnehmung der Koexistenz ist jedoch voraussetzungsvoll. Nicht nur erfordert sie ein Mindestmaß an Öffnung (auch wenn eine vollständige Schließung, wie bereits gesagt, nicht möglich ist), sondern sie erfordert auch die Fähigkeit, sich selbst als Individuum in einer Trennung zu anderem und anderen zu erleben. Nur wenn die eigene Existenz als eine (bedingt) eigenständige erlebt werden kann, kann die *Ko*existenz als grundlegende Relation mit anderem und anderen und dieses andere (als zwar mit mir relationiertes, aber dennoch anderes) erfasst werden. Die Koexistenz geht der Erfahrbarkeit des Eigenen als Einzelnem und der persönlichen Existenz ontogenetisch voraus. Das will heißen, dass Merleau-Ponty zeigt, dass kleine Kinder zwar mit anderen (Kindern, Erwachsenen und allgemein mit ›Welt‹) koexistieren, jedoch nicht unmittelbar über einen Zugang zu sich selbst als Individuum und eine persönliche Existenz verfügen, schon bevor sie andere und die Welt bewusst als solche wahrnehmen können (PdW 398, PdW 406).[192]

Das Körperschema bildet sich in den ersten Lebensmonaten langsam aus. Parallel dazu entwickelt sich die Wahrnehmung der:des Anderen. In den ersten Lebenstagen – so beschreibt Merleau-Ponty die kindliche Entwicklung basierend auf Arbeiten von Henri Wallon – nimmt das Kind den Unterschied, ob es von einer Betreuungsperson gehalten oder nicht gehalten wird, als Unterschied *in seinem Körper*, nicht als verschiedene Relationen zu anderen, wahr (siehe Kap. 2.2.2.2.4). Das Kind gewinnt

192 Merleau-Pontys Behauptung, dass sich Menschen an ihre ersten Lebensjahre nicht erinnern könnten, weil es »in diesem unerforschten Gebiet schlechterdings nichts zu erkennen« gäbe, sowie dass Menschen sich nicht an ihre Zeit im Mutterleib erinnern können, »weil es da nichts wahrzunehmen gab« (PdW 398), entspricht jedoch nicht der Position der Autorin dieser Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stückchenweise ein Bewusstsein von seinem eigenen Körper, und es lernt, ihn von dem der:des Anderen zu unterscheiden (P(RAE) 179). Bis zum Alter von drei Monaten weine das Kind, wenn jemand weggeht aufgrund einer »impression de décomplétude« (P(RAE) 186; i.O. in Anführungszeichen; einem »Eindruck der Unvollständigkeit«[193]). Die Wahrnehmung durch das Kind ist in diesem Moment keine Wahrnehmung einer:eines konkreten Anderen oder von veränderten Relationen zu anderen. Es kann sich in diesem Stadium noch nicht um eine Erfahrung der räumlichen Distanz oder Distanzierung der:des Anderen handeln, weil sie:er nicht Andere:r ist. Erst ab einem Alter von gut zwei Monaten können Kinder Bezugspersonen, etwa ihren Vater, auf zwei Meter Distanz erkennen (P(RAE) 187).

Die Aktualität der konkreten empirische Befunde, auf die sich Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen in den frühen 1950er-Jahren bezog, kann hier nicht erörtert werden. Wesentlich ist jedoch, dass Merleau-Ponty (als Philosoph, nicht als empirischer Psychologe) argumentiert, dass die Psychogenese nicht von einem Ego ausgeht, sondern von einem vor-egologischen Zustand. Die (körperliche) Kommunikation mit anderen kann – auf diesem Entwicklungsstand (und wie sich noch zeigen wird, auch danach, nicht vollständig) – nicht im vollen Sinne als Kommunikation verstanden werden, würde Kommunikation doch voraussetzen, dass zwei getrennte Entitäten in Relation treten oder sind. Insofern spricht Merleau-Ponty (unter Verweis auf Max Scheler) von einer Präkommunikation (P(RAE) 179). Auf Basis dieser ursprünglichen Gemeinschaft bilde sich die Erfahrung der Geteiltheit von anderen aus, auch wenn diese Teilung keine vollständige sein wird (P(RAE) 179).

2.4.3 Körperliche Reversibilität, körperliche Dialektik und *intercorporéité*

Diese bedingte Anonymität des Körpers, die synkretistisch-ungeteilte Seite des körperlichen Seins und die grundsätzliche Koexistenz der *sensibles* ermöglichen eine körperlich-dialektische Beziehung mit anderen, die sowohl eine Erfahrung des Gemeinsamen als auch ein erster Moment der Erfahrung der:des Anderen ist. Merleau-Ponty beschreibt diese dialektische Beziehung mit anderen besonders deutlich im Abschnitt zur Sexualität in *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty versteht die körperliche Dialektik dort als wechselseitiges Spannungsverhältnis zweier Existenzen (PdW 200). Die:der Eine und die:der Andere sind in einem gewissen Ausmaß anonym, keine konkreten Subjekte, durch die:den

193 Auffällig ist, dass Merleau-Ponty hier (unter Anführungszeichen) den Begriff »décomplétude« statt jenem der »incomplétude« (Unvollständigkeit) verwendet.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andere:n jedoch auch nicht vollständig objektiviert. Wäre die:der Eine durch die:den Andere:n vollständig vergegenständlicht, so würde die Dialektik ihre Basis (als Spiel von Existenzen) verlieren, und die:der Andere wäre »autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi« (PP 192–95)[194]. Es muss also eine Möglichkeit geben, diese Form des teil-anonymen Subjekt-Objekt-Seins aufrecht zu erhalten, etwas das Merleau-Ponty durch sein Verständnis des Körpers, der Koexistenz und der:des Anderen in seiner Philosophie theoretisch ermöglicht.

> En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive quand je subis le regard d'un inconnu. Mais, même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. […] Le refus de communiquer est encore un mode de communication. (PP 414)[195]

Der Blick durch ein Tier, etwa eines Hundes, treffe mich nicht auf dieselbe Weise. Aber der Blick eines Menschen, auch eines unbekannten, mit dem ich noch nie ein Wort wechselte, lässt mich in eine dialektische Situation mit ihr:ihm eintreten, deren Möglichkeit immer schon in meinem Leben angelegt ist (PdW 411–12).[196]

194 »[N]icht mehr die Person […;A.S.], von der ich anerkannt werden wollte, sondern nur mehr ein [ihrer:]seiner Freiheit beraubtes fasziniertes Wesen, das insofern für mich selber nicht mehr zählt« (PdW 199–200).

195 »In Wahrheit macht weder der Blick [der:]des Anderen mich zum Gegenstand, noch auch der meine [sie:]ihn, es sei denn, daß [sie:]er wie ich uns zurückziehen in den Grund unseres denkenden Wesens, uns beide verwandeln in dessen unmenschlichen Blick, und [jede:]jeder in [ihrem:]seinem Tun sich nicht aufgenommen und verstanden, sondern beobachtet fühlt wie ein Insekt. Das mag etwa eintreten, wenn ich dem Blick eines Unbekannten ausgesetzt bin. Doch auch dann noch wird die Objektivierung durch den Blick [der:]des Anderen nur darum als peinlich empfunden, weil sie sich an die Stelle einer möglichen Kommunikation setzt. […] Noch die verweigerte Kommunikation ist eine Weise der Kommunikation.« (PdW 413; Ergänzungen A.S.)

196 Diesen Gedanken der wechselseitigen Gespanntheit überträgt Merleau-Ponty in seinem späteren Werk auch auf konkretere soziale Beziehungen/Rollen. Darin verbindet sich der Grundgedanken der wechselseitigen existentiellen Gespanntheit mit der Begrifflichkeit des *écart* und einer differenztheoretischen Bedeutungstheorie. Demnach sei das Männliche nur durch das Weiblich (und die entsprechenden sozialen Rollen nur in ihrer Relation zueinander) zu verstehen und *vice versa*. (SuU 281)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Merleau-Pontys mittlerem und spätem Werk verstärkt sich nicht nur die Verbindung der *sensibles* – Welt und Körper – sondern auch die Verbindung der sensiblen Körper untereinander oder ineinander (wie auch die Figur der Promiskuität zeigt, siehe Kapitel 2.5.2). Begrifflich gefasst wird diese Verbindung durch den Ausdruck der *l'intercorporéité*[197].

Die Wurzeln der *intercorporéité* liegen in der Koexistenz, der Verbindung der *sensibles*, insbesondere in *la chair* (siehe Kapitel 2.5) und der mit diesen einhergehenden Anonymität. In seiner letzten Vorlesung zur Natur beschreibt Merleau-Ponty die Intersubjektivität als etwas, das aus der Interkorporalität hervorgeht. Sie werde nicht »culture qu'en s'appuyant sur la communication sensible – corporelle« (Natu3 340)[198]. Auch wenn Merleau-Ponty konkrete Praktiken als kulturell strukturiertes Verhalten beschreibt (und diese daher nicht vorkulturell sind), setzt die interkorporelle Kommunikation auf einem Niveau des *sensible* an, die unterhalb konkreter kultureller Strukturierung angesiedelt ist. Eine weitere unmittelbare Basis ist im Körperschema als intrasensorielle Einheit, als gemeinsames System zwischen mir und anderen zu sehen. Letztlich entwickelt Merleau-Ponty die *intercorporéité* jedoch unmittelbar aus der Figur der Doppelberührung. Beschränkt sich die Doppelberührung in Merleau-Pontys frühem Werk auf den eigenen Körper, denkt er diese in den 1950ern, vor allem in den späten 1950ern als Berührung der Hand der:des Anderen weiter.

> Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette ›sorte de réflexion‹ dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont ›compresentes‹ ou ›coexistent‹ parce qu'elles sont les mains d'un seul corps: autrui apparaît extension de cette compresence, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité. (S(PhiOmb) 212–13)[199]

197 Der Begriff der *intercorporéité* findet sich in Merleau-Pontys unabgeschlossenem Werk *Le visible et l'invisible* (VI), im Vorwort seines Sammelbandes *Signes* (S(Préf), in Merleau-Pontys Vorlesungen zur Natur (Natu3), sowie einem Aufsatz mit dem Titel *Le Philosophe et son ombre* (S(PhiOmb); im Kontext dazu steht außerdem *L'œil et l'esprit* (OE), es handelt sich dabei also nur um Schriften, die in der zweiten Hälfte der 1950er entstanden sind. Den Begriff *intercorporelle* verwendet er bereits etwas früher (bspw. als *inter-corporelle* in MSME 160).

198 »Kultur wird, wenn sie sich auf die sinnlich-leibliche [bzw. sinnlich-körperliche; A.S.] Kommunikation stützt« (Natur3 365).

199 »Wenn mir das Dasein eines Anderen dadurch evident ist, daß ich ihm die Hand drücke, so deshalb, weil sie sich an die Stelle der linken Hand setzt, weil mein Leib [bzw. Körper; A.S.] sich dem des Anderen durch jene ›Art der Reflexion‹ einverleibt, deren Sitz er paradoxerweise ist. Meine beiden Hände sind ›kompräsent‹ oder ›koexistent‹, weil sie die Hände eines einzigen Leibes

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So wie meine eine Hand die andere berührt, die dadurch zur berührten Hand wird, so dass ich zugleich berührend und berührt bin, kann ich die Hand der:des Anderen berühren und dabei dasselbe Vermögen (*puissance*) der »Vermählung« mit den Dingen (*épouser les choses*) hervorrufen (VI 185). Berühre ich mit meiner Hand die Hand der:des Anderen, so verhält sich meine Hand zu dieser Hand fast so wie zur eigenen anderen Hand. Es zeigt sich, dass nicht nur meine beiden Hände koexistieren, sondern auch die Hand der:des Anderen mit meiner. Dabei nehme ich die:den Andere:n nicht lediglich als Objekt, als wahrgenommenen Anderen wahr; vielmehr nehme ich die:den Andere:n *als wahrnehmend wahr* (Natu3 281).

Mit dem Konzept der *intercorporéité* verschiebt sich nun auch die Bedeutung des Körperschemas (als intrasensorielle Einheit). Beschränkt sich das Körperschema in Merleau-Pontys frühem Werk zunächst auf den eigenen Körper, der in Relation zu anderen Körpern tritt, umfasst das Körperschema in Merleau-Pontys spätem Werk temporär mehrere Körper. Die:der Andere und ich sind, wie das Zitat oben zeigte, »comme les organes d'une seule intercorporéité« (S(PhiOmb) 213)[200], Organe eines Körperschemas. Ich kenne die:den Andere:n durch mein Körperschema und sie:er mich durch das seine. Die Welt nehmen wir gemeinsam wahr (*co-perception du monde*) (Natu3 281). Diese Ausdehnung ist der Erweiterung des Körperschemas (als sensomotorische Einheit) auf Gegenstände ähnlich.

Dieses Erleben der *intercorporéité* beschränkt sich nicht auf die Berührung der Hand der:des Anderen, vielmehr zeigt sich Ähnliches im Sehen der:des Anderen (S(PhiOmb) 214, Z(PhiScha) 247). Auch wenn das Auge sich nicht in dem Sinne selbst sehen kann, wie die Hand sich (beziehungsweise die andere Hand) berühren kann – die Lücke (*lacune*) zwischen *le voyant* und *le vu* größer ist als jene zwischen *le touchant* und *le touché* –, gibt es für Merleau-Ponty eine gewisse Gemeinsamkeit. Zunächst kann sich das Auge zumindest mithilfe eines Spiegels selbst sehen.

> Segment d'invisible incrusté entre l'œil et lui-même comme chose. Ce n'est peut-être qu'en autrui que je vois l'œil et cette médiation fait que l'œil est surtout voyant, beaucoup plus voyant que vu, chair plus subtile, plus nerveuse. Mais s'il n'était pas visible il ne verrait pas, car il ne serait pas point de vue, il n'aurait pas de plans, de profondeur, d'orientation... (Natu3 286)[201]

[bzw. Körpers; A.S.] sind: Der Andere erscheint durch die Ausdehnung dieser ›Kompräsenz‹, er und ich sind wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*).« (Z(PhiScha) 246)

200 »[W]ie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*)« (Z(PhiScha) 246).

201 »Es gibt einen Abschnitt von Unsichtbarem, das zwischen dem Auge und ihm selbst als Ding abgelagert ist. Ich kann das Auge nur im Anderen sehen,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn auch nicht im unmittelbaren Sinne der Selbst-Sichtbarkeit (wie es bei der Selbst-Berührbarkeit der Fall ist), so ist es dem Auge doch wesentlich, auch sichtbar zu sein, sowie dass diese Sichtbarkeit in einer gewissen Reversibilität mit der Sehbarkeit steht. Diese wechselseitige Relation des Sehens beschreibt Merleau-Ponty schon in seinem Manuskript *La prose du monde*: »je sens qu'on me sent, et qu'on me sent en train de sentir, et en train de sentir ce fait même qu'on me sent …« (PM 187).[202] Merleau-Ponty beschreibt also, dass man wechselseitig fühlt, dass man von der:dem Anderen fühlend gefühlt wird. Diese Reversibilität des Sehens beruht darauf, dass ich ihrem:seinem Sehen beiwohne und sehe, dass mein *monde sensible* auch der *monde sensible* der:des Anderen ist (S(PhiOmb) 214).

Diese wechselseitigen Perspektivenübernahmen tragen, so Merleau-Ponty, auch zur konkreten Ausformung des Körperschemas bei. »Déjà dans mon schéma corporel sont incluses des présentations de moi-même qui ne s'obtiennent que du point de vue d'autrui (mon visage de face): avènement d'une vision de soi est avènement d'autrui (stade du miroir).« (MSME 159; siehe auch Saint Aubert 2013: 121)[203] Diese Perspektiven sind nicht nur die unmittelbaren Perspektiven der:des Anderen, sondern umfassen letztlich auch soziohistorisch instituierte Perspektiven (siehe Kapitel 3).

Die Dialektik und die *intercorporéité* führen gewissermaßen vom eigenen Körper(-schema) zurück in eine Form der gemeinsamen Allgemeinheit. Merleau-Ponty beschreibt ausgehend von der ›Doppelberührung‹, dass auch die:der Andere auf andere Weise verstanden werden kann als durch Projektion oder ›Introjektion‹ (S(PhiOmb) 212, Natu3 291). Auch wenn Merleau-Ponty mit der *intercorporéité* ein Moment der Wahrnehmung thematisiert, der eine:n Andere:n mit umfasst, handelt es sich dabei nicht um eine Wahrnehmung von anderen im vollen Sinne. *Intercorporéité* meint das Ineinanderfließen von Berührung und Berührt-Werden, Sehen und Gesehen-Werden, das Ausweiten eines Systems über

und diese Vermittlung bewirkt, daß das Auge nur im Anderen Sehendes, sehr viel mehr Sehendes als Gesehenes ist, subtileres, nervöseres Fleisch [bzw. chair, A.S.]. Aber wenn es nicht sichtbar wäre, würde es nicht sehen, denn es wäre nicht Blickpunkt, es hätte keine Ebenen, keine Tiefe, keine Orientierung …« (Natur3 303–4).

202 »[I]ch empfinde, daß man mich empfindet und daß man mich empfindend empfindet und zudem selbst die Tatsache empfindet, daß man mich empfindet …« (Prosa 150).

203 »Bereits in meinem Körperschema sind Darstellungen von mir selbst enthalten, die nur aus der Perspektive der:des Anderen erworben werden können (mein Gesicht von vorne): Das Aufkommen der Perspektive auf sich selbst ist das Aufkommen der:des Anderen (Spiegelstadium).« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den eigenen Körper hinaus, nicht die Konfrontation mit einer:einem Anderen. In dieser Beschreibung zeigt Merleau-Ponty die Erlebbarkeit der Reversibilität mit der:dem Anderen. Diese epistemologische Ebene beruht jedoch auf seinen ontologischen Überlegungen des gemeinsamen *la chair* (siehe Kapitel 2.5) sowie den anthropologischen Überlegungen zur Koexistenz des Menschen. Einher geht dies mit einer erweiterten Lesart des Körperschemas – als gemeinsames System, System von Äquivalenzen, das sich nicht auf einen Körper beschränkt. In einer ähnlichen Reversibilitätsbeziehung steht der Körper mit der Welt und den Dingen, wie Merleau-Ponty anhand des Gefühls beschreibt, dass die Dinge ›mich betrachten‹ (OE 31) oder wenn er beschreibt, dass auch die Dinge mich berühren (*me touchent*), wenn ich sie berühre (Natu3 287).

2.4.4 Exkurs: Die Rezeption der *intercorporéité* in der (deutschsprachigen) Soziologie

Die *l'intercorporéité* wurde und wird in der Soziologie vielfach rezipiert. Auffallend – und zumal rätselhaft – ist jedoch die konkrete Bezugnahme auf Merleau-Ponty im Hinblick auf (1) die Werke, die als Referenzen herangezogen werden, (2) das Konzept selbst (also der zitierte Inhalt) und (3) die Übersetzung und teilweise Koexistenz mehrerer Begriffe.

In der Rezeption des Konzepts in der deutschsprachigen Soziologie lassen sich grob zwei Phasen oder Stränge unterscheiden. Die erste Phase war geprägt durch die frühen Publikationen (also Merleau-Pontys eigene Publikationen sowie einige Herausgaben von Werken aus dem Nachlass) und sie war zumindest mitgetragen durch Personen, die Merleau-Ponty direkt kannten oder mit Personen, die ihn kannten, im Austausch standen. Die zweite Phase zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass die Manuskripte, die 1992 an die *Bibliothèque Nationale de France* übergeben wurden, mit in die Rezeption einbezogen werden. Diese Unterscheidung ist auch historisch zu verstehen (als aufeinander folgende Phasen), in einem gewissen Ausmaß jedoch auch als zwei parallel bestehende Stränge, da teils die Rezeption aus der ersten Phase unkritisch und ohne Übergang zur Phase zwei fortgeschrieben wird.

Im Kontext der Herausgabe und Übersetzung von *Le visible et l'invisible* (VI, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (SuU)) fand auch die *intercorporéité* Einzug in soziologisch-philosophische Diskurse im deutschsprachigen Raum. Bereits in der frühen Rezeption der *intercorporéité* wird mit dem Begriff unterschiedlich umgegangen. So etwa verwendet Waldenfels (bspw. Waldenfels 1983: 200) den Begriff der »Zwischenleiblichkeit«, ebenso Coenen (bspw. Coenen 1985: 178), der jedoch in einem anderen Werk den französischsprachigen Begriff *intercorporéité* verwendet (Coenen 1979: 247). Auch Joas (Joas [1992] 2012: 265) hält

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

am französischsprachigen Begriff fest. Meyer-Drawe ([1984] 2001) verwendet – in kritischer Distanz zum Präfix »zwischen« – den Begriff der »Interkorporalität«. Die typischen Charakteristika der Rezeption des Konzepts in dieser Phase lassen sich am Beispiel von *Die Kreativität des Handelns* von Hans Joas zeigen. Entgegen manch oberflächlicher Betrachtung in der jüngeren Zeit setzt sich Joas tiefgründig mit dem Konzept und seiner Bedeutung im weiteren Theoriekontext Merleau-Pontys auseinandersetzt. Trotz dieser ersthaften Auseinandersetzung ist die Rezeption durch Joas aus heutiger Perspektive dennoch fehlgeleitet, beziehungsweise ist sie nicht in der Lage, das volle Potential des Konzepts zu erkennen. So betont Joas die Entwicklung der *intercorporéité* aus dem Konzept des Körperschemas, die Nähe zu Schilder und die philosophische Weiterentwicklung des Konzepts durch Merleau-Ponty. Er äußert dann jedoch seine Bedenken, ob Merleau-Pontys Rezeption von Lacans ›Spiegel-Erfahrung‹ und meint daher zusammenfassend: »Es ist deshalb ein vierter Schritt nötig, der durchaus an Merleau-Pontys Gedanken der ›intercorporéité‹ anknüpfen kann, aber konsequenter die vorsprachliche *Kommunikation* des Kindes zum Bestandteil einer Erklärung der Konstitution des Körperschemas macht.« (Joas [1992] 2012: 265) Diese Erweiterung versucht Joas dann mithilfe des amerikanischen Pragmatismus, allen voran den Arbeiten von George Herbert Mead, zu leisten.

Diese teils fehlgeleitete Rezeption (die sich schon daran zeigt, dass Joas Merleau-Pontys Schriften, die aus seinen Vorlesungen an der Sorbonne entstanden sind, als dessen »Spätwerk« bezeichnet, vor allem aber daran, dass er die Bedeutung der (lacanschen) ›Spiegel-Erfahrung‹ für die Ausbildung des (interkorporellen) Körperschemas überschätzt) und die teils unzureichende Interpretation in dieser Phase (und bei Joas) scheinen auf Anschlüsse an damals wesentliche Theoriediskurse (Sozialität, Sozietät), vor allem aber auf einen fehlenden Zugang zu Merleau-Pontys Gesamtwerk zurückzuführen zu sein. Merleau-Pontys Werke waren damals teils noch nicht in das Deutsche übersetzt, vor allem aber waren Merleau-Pontys Manuskripte zumindest bis 1992 nur wenigen ausgewählten Personen zugänglich. Wesentliche theoretische Überlegungen, die Merleau-Ponty in den 1950ern entwickelte und die ihn von seinem Frühwerk zu seinem fragmentarischen Spätwerk führten, waren der breiteren Fachcommunity zumindest bis in die 1990er unbekannt. Die sehr knappe Darstellung dieser ersten Rezeptionsphase mag insofern einem Bias unterliegen, als die erwähnten Personen großteils auch jene sind, die heute als Autoritäten im Feld weiterhin zitiert werden, mögliche weitere (heute weitgehend unbekannte Werke) wurden hingegen nicht beachtet.

Gegenwärtig wird der Begriff der *intercorporéité* im deutschsprachigen Raum primär im Kontext der Soziologie des Körpers und des Sports rezipiert. Die Bedeutsamkeit dieses Begriffs im Umfeld dieser Bindestrichsoziologie(-n) zeigt sich etwa daran, dass dieser Begriff im 2017

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erschienenen, zweibändigen *Handbuch Körpersoziologie* (herausgegeben von Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser) einen Eintrag in der Rubrik »Grundbegriffe« enthält ((Haller 2017, das gilt auch für andere Sammelwerke, wie etwa den 2021 erschienen Sammelband *Ansätze einer Kultursoziologie des Sports*) (Meyer 2021)) und der Begriff in eigenen Sammelbänden verhandelt wird (bspw. Meyer, Streeck und Jordan 2017). Weiterhin koexistieren die Begriffe der Interkorporalität und der Zwischenleiblichkeit. Bedenklich scheint diese Rezeption in (1) ihrer Bezugnahme auf Merleau-Pontys Werke, (2) der Beschreibung von Merleau-Pontys eigener Verortung und Motivation für dieses Projekt, (3) in der inhaltlichen Beschreibung und Rezeption des Konzepts.

(1) Auffällig ist, dass als zentrales Referenzwerk in Merleau-Pontys Philosophie oftmals (nur oder auch) *Phénoménologie de la perception* genannt wird. Wie die Darstellung der *intercorporéité* oben zeigt, finden sich in Merleau-Pontys Frühwerk wesentliche Gedanken, die später in diesem Konzept münden werden, unmittelbar entwickelt hat Merleau-Ponty die *intercorporéité* allerdings erst gut zehn Jahre später. Es wäre also durchaus gerechtfertigt, wenn man diese Vorläufer und die Entwicklung zum endgültigen Konzept thematisieren würde. Eine solche differenzierte Perspektive findet sich in den gegenwärtigen Verhandlungen des Konzepts in den genannten Bindestrichsoziologien kaum. Ohne die parallel dazu vollzogenen Entwicklungen – allen voran seine ontologischen Überlegungen/*la chair* – wäre die Entwicklung von *intercorporéité* in der gegebenen Form nicht möglich. Dies zeigt eine fehlende Sensibilität für Merleau-Pontys Werkentwicklung (die auch darüber hinaus teils irreführend dargestellt wird) und für die Komplexität der Konzeption – inklusive der komplexen Verstrickungen mit anderen Konzepten (dies zeigt sich etwa bei Haller 2017[204]).

(2) Diese fehlende Sensibilität setzt sich in der Beschreibung von Merleau-Pontys Projekt fort. Zum einen wird die große Bedeutung der

204 Haller argumentiert in diesem Beitrag zunächst mit Bezug auf *Le philosophe et son ombre*, dass die Frage nach dem Subjekt für Merleau-Ponty nicht mehr relevant sei (eine Aussage, die schon als solche in Frage zu stellen ist). Anschließend meint sie weiter – und nun mit Bezug auf *Phénoménologie de la perception*: »Merleau-Ponty diskutiert jedoch auch *weiterhin* das Problem des Solipsismus« (Haller 2014: 171; Hervorhebung A.S.). Der Aufsatz *Le philosophe et son ombre* stammt aus den letzten Monaten des Jahres 1958, er entstand also zu einer Zeit, als Merleau-Ponty mit und an einem ganz anderen begrifflichen und konzeptuellen Inventarium arbeitet (*la chair*, *l'intercorporéité*), als dies in seiner Habilitationsschrift der Fall war (der Terminus »weiterhin« ist werkchronologisch eindeutig irreführend). Auch wenn Merleau-Pontys Philosophie keinem radikalen Wandel unterlag, handelt es sich 1958 um eine sehr viel reifere Philosophie, als dies Mitte der 1940er-Jahre der Fall war. Seine Perspektiven und Fragestellungen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

intercorporéité in Merleau-Pontys Philosophie betont und die Stellung dieses Konzepts dadurch potenziell überschätzt, so etwa wenn Meyer argumentiert: »Mit seiner Leibphänomenologie – darunter prominent der Begriff der Interkorporalität – hat Maurice Merleau-Ponty vielfältige Anregungen für die Körpersoziologie und die Kultursoziologie des Sports [dies ist der Inhalt des hier zitierten Sammelbands; A.S.] produziert« (Meyer 2021: 153). Die ›Prominenz‹ des Begriffs der *intercorporéité* in Merleau-Pontys Philosophie scheint *prima facie* nicht gegeben und müsste zumindest argumentiert und in Relation zu verwandten Konzepten gesetzt werden. Zum anderen ist die Darstellung von Merleau-Pontys Verortung im Feld der Philosophie/Phänomenologie teils fragwürdig. Dies ist etwa der Fall, wenn die Differenz zu Husserl überzeichnet oder eine Abgrenzung zu seinem Solipsismus oder Dualismus gar als Motiv für Merleau-Pontys Arbeit angesehen wird (bspw. Haller 2017). Dies ist insofern bedenklich, als Merleau-Ponty seine Überlegungen zur *intercorporéité* explizit in positiver Auseinandersetzung mit Husserls *Ideen II* entwickelte. Andere Autor:innen stellen die Beziehung von Merleau-Ponty zu Husserls Philosophie produktiver dar (bspw. Meyer 2021: 155).

(3) Die zentrale Frage ist jedoch jene nach der inhaltlichen Rezeption des Konzepts. In seinem einführenden Überblickswerk zur *Soziologie des Körpers* argumentiert Gugutzer, dass Merleau-Ponty zwar in dieser Bindestrichsoziologie der meistzitierte ›Leibphilosoph‹ ist, dass diese Rezeption jedoch selten weiter gehe, als seine Zurückweisung des ›Körper-Geist-Dualismus‹ zu übernehmen (Gugutzer 2015b: 186–87). Diese Aussage deckt sich mit dem Eindruck, dass trotz der Prominenz seines Namens auch Merleau-Pontys Konzept der *intercorporéité* eher genannt und frei weiterentwickelt als systematisch rezipiert wird. Die inhaltlichen Lesarten des Konzepts lassen sich nicht leicht zusammenfassen, zumindest folgende vier Linien lassen sich jedoch identifizieren.

- Eine gewisse Nähe zur Frage der Sozialität wird aus der ersten Phase der Rezeption übernommen. So beschreibt Haller Interkorporalität bspw. als »kleinste Einheit der Sozialität« (Haller 2014: 171). Meyer meint, das Konzept formuliere »eine basale Dimension des Sozialen« (Meyer 2021: 153), die sozialer Differenzierung vorausgehe. Interkorporalität wird so auch als anthropologische Voraussetzung

haben sich gewandelt. Es ist keineswegs falsch, ein Konzept auf diese Weise durch einen Rückgriff auf ein früheres Werk zu ergänzen oder auch ein Argument abzuschwächen, aber es bedarf eines Gefühls für die Entwicklung von Werk und Autor, für den Kontext, in dem ein Konzept und Aussagen stehen. Diese Sensibilität vermisst man jedoch in der genannten Argumentation von Haller (deren Beitrag hier nun paradigmatisch für ein allgemeineres Problem steht).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für konkretere Formen der Intersubjektivität und grundlegende Eigenschaft des menschlichen Zur-Welt-Seins verstanden (Haller, Meyer). Die Stellung der:des Einzelnen in Relation zur Allgemeinheit bleibt jedoch oft vage und teils widersprüchlich.

- Allgemein wird das Konzept der Interkorporalität verkürzt dargestellt. So wird etwa argumentiert, dass Merleau-Ponty versuche, ein erkenntnistheoretisches Problem (der Intersubjektivität beziehungsweise des Solipsismus) zu lösen (Haller), dass es sich um etwas rein Situatives (eine situative Gestalt, Arrangement, Konfiguration) handle (Cekaite/Mondada 2021).
- Wohl auch, weil das Konzept nicht in seinem breiteren Theoriekontext zitiert wird, bleibt die Ebene, auf der Interkorporalität anzusiedeln ist, unpräzise. Man spricht von einer anthropologischen Konzeption, von der »Bedingung der Möglichkeit« (für Handlungsfähigkeit, Intersubjektivität), jedoch auch von (nicht solipsistischer) Erfahrung. Der Weg hin zu Merleau-Pontys ontologischen Überlegungen wird nicht beschritten.
- Teils wird Interkorporalität schlicht zum Stichwort, das in Calls, Abstracts und Texten genannt, aber nicht weiter diskutiert wird.

Auch in den neueren Diskursen begegnet man verschiedenen Begrifflichkeiten, wenn auch vermehrt von Interkorporalität gesprochen wird. Einen eigenwilligen Weg wählt Robert Gugutzer, der *intercorporéité* als Zwischenleiblichkeit übersetzt und sich in der Entwicklung dieses Konzepts auf Merleau-Ponty beruft und damit meint, dass menschliches Handeln immer körperlich und leiblich ist, und mehrere Handelnde beziehen sich aufeinander mittels der Medien des Leibes und des Körpers. Daraus folge:

> Ausgehend von der soziologischen Grundannahme, dass Sozialität dort beginnt, wo zwei menschliche Subjekte in eine Beziehung miteinander treten, Sozialität deshalb auf einer basalen Ebene als Inter-Subjektivität konstituiert wird und es das ›ontologische Primat der Wahrnehmung‹ (Merleau-Ponty) gibt, lässt sich sagen, dass Intersubjektivität gleichbedeutend ist mit leiblicher Intersubjektivität beziehungsweise mit Zwischenleiblichkeit. (Gugutzer 2015b: 146–47)

Zwischenleiblichkeit sei zudem eine »konkrete, leibliche Kommunikationsform« (Gugutzer 2015b: 147). Auf den Spuren von Goffman (sowie Raab/Soeffner (2005)) stellt Gugutzer der so verstandenen Zwischenleiblichkeit die Interkorporalität zur Seite, die ebenfalls eine »konstitutive Bedingung von Interaktionen« sei. Diese fasse den Körper als »interkorporalen Zeichenträger«.

Diese vielschichtige Rezeptionsgeschichte ließe sich etwas polemisch folgendermaßen zusammenfassen: In der soziologischen Rezeption gibt es zwar einen formalen, aber wenig inhaltlichen Bezug zu

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Pontys Konzept der *intercorporéité*. Dies soll heißen: Merleau-Ponty wird namentlich als zentrale Referenz genannt, seine Werke werden zitiert. Der inhaltliche Bezug ist jedoch rätselhaft im Hinblick auf (1) die Bezugnahme auf Merleau-Pontys Werke, (2) die Beschreibung von Merleau-Pontys eigener Verortung und Motivation für dieses Projekt, (3) in der inhaltlichen Beschreibung und Rezeption des Konzepts und (4) die Übersetzung. Es hat sich in dieser komplexen Rezeptionsgeschichte offensichtlich ein Konzept oder Begriff entwickelt, der oder das für die Körpersoziologie, Sportsoziologie, Soziologie des Tanzes etc. produktiv ist und dem Verstehen sowie Beschreiben sozialer Phänomene dient. Dabei scheint das Konzept (und scheinen die Bezüge) ein Eigenleben gewonnen zu haben (wie sich etwa an der gängigen Praxis zeigt, dass als zentrales Referenzwerk für die Interkorporalität *Phénoménologie de la perception* angegeben wird). Offen bleiben die Fragen, wie sich Merleau-Pontys Konzeption der Interkorporalität (im Zusammenspiel mit den damit notwendigerweise verbundenen Konzeptionen) in einem umfangreicheren Sinne für eine empirische soziologische Arbeit zugänglich machen ließe und zu welchen Ergebnissen eine Analyse, die in einem weitreichenderen Sinne auf Merleau-Pontys Philosophie zurückgreifen würde, gelangen würde.

2.4.5 Koexistenz, *intercorporéité* und Distanz

Koexistenz und *intercorporéité* sind mit dem Problem der Nähe und Distanz verknüpft. Auch wenn die Koexistenz als grundlegender Umstand des gemeinsamen (und relationierten) Seins der *sensibles* nicht örtlich und räumlich gebunden ist, sind die Wahrnehmung der Koexistenz und die *intercorporéité*, so wie Merleau-Ponty sie zunächst entwirft, doch an eine gewisse Form der Nähe gebunden. Insbesondere die *intercorporéité* wurde von der ›unmittelbaren‹ Nähe ausgehend entwickelt, beginnen Merleau-Pontys Überlegungen doch mit der Doppelberührung meiner beiden Hände, die er dann anhand der wechselseitigen Berührung meiner Hand mit jener der:des Anderen weiterdenkt. Das wechselseitige Sehen lässt bereits in Merleau-Pontys eigenen Überlegungen eine größere Distanz zu. Als ein Moment des ›Beiwohnens‹ des Sehenden-Sehens der:des Anderen bleibt es jedoch sehr wohl an eine gemeinsame Situation gebunden, in der ich sehe, wie sie:er meine Dinge sieht. Merleau-Ponty spricht von einem größeren Abstand (*lacune*, Natu3 286) zwischen *le voyant et le vu* als dies bei der doppelseitigen Berührung der Fall ist. Diesen größeren Abstand beschreibt er jedoch nicht im positiven Sinne als Möglichkeit, sondern als andere Qualität, die indes eine geringere Unmittelbarkeit zu implizieren scheint. Der Fall der Begegnung auf Distanz wirft allerdings die Frage auf, welche Nähe nötig ist, um die Koexistenz und

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intercorporéité erleben zu können. Diese Frage ist vorerst – auf die Grenzen dieser Trennung wird abschließend eingegangen – für das Sehen und Berühren getrennt zu diskutieren.

Die Reversibilität des Sehens – ich sehe die:den Andere:n sehend, wie sie:er mich sehend sieht – ist gegenwärtig über räumliche Distanzen hinweg dehnbar. Die teilweise Entkoppelung von der Räumlichkeit ist der Möglichkeit zur unmittelbaren Übertragung von Bildern geschuldet. Dies ist, entgegen anderen bereits diskutierten Fällen, eine neuere Entwicklung, da diese Reversibilität der zeitgleichen gegenseitigen Sichtbarkeit und des zeitgleichen gegenseitigen Sehens bedarf (was beispielsweise bei dem Versenden von Fotos oder von Videomaterial nicht der Fall ist). Insofern wurde diese Reversibilität erst durch die Videotelefonie ermöglicht. Die Videotelefonie verändert die Qualität dieser auf dem Sehen beruhenden *intercorporéité* jedoch auf zumindest drei Weisen: (1) Merleau-Ponty beschreibt, dass die Reversibilität des Sehens auf zwei Arten möglich ist: Zum einen kann ich diese im Wechsel mit der:dem Anderen erfahren, zum anderen kann ich sie in einem gewissen Ausmaß erfahren, wenn sich mein Auge ›selbst‹ im Spiegel sieht. Die Videotelefonie bringt diese beiden Aspekte zusammen, indem sie mir ermöglicht – mich oftmals dazu zwingt – nicht nur die:den Andere:n sehend zu sehen, sondern auch mich (am Bildschirm) sehend zu sehen. Auf dieser reinen Ebene des wechselseitigen *voyant-vu* hat die Videotelefonie die Reversibilität also intensiviert, indem sie ihre beiden Weisen zusammenfallen lässt. (2) Zugleich erlebt die *intercorporéité* auf der Ebene des Sehens durch die Videotelefonie gegenüber der unmittelbaren Begegnung Einbußen, denn auch wenn dabei die Augen (die eigenen und die der anderen) im Vordergrund stehen, so wird in der unmittelbaren räumlichen Situation doch ein größerer Ausschnitt des Körpers mit sichtbar, als dies in einer Videokonferenz der Fall ist. Darin ist jedoch zunächst keine unmittelbare Notwendigkeit (und daher auch keine notwendige Qualitätsreduktion) zu sehen, denn auch in unmittelbar-räumlich-nahen Begegnungssituationen können wir teilweise nur einen kleinen Ausschnitt des Körpers der:des Anderen erfassen (etwa weil sie:er zu nah vor mir steht oder weil wir beide an einem Tisch sitzen, der große Teile unserer Körper verdeckt). Unmittelbare Einschränkungen ergeben sich jedoch durch potenzielle Instabilitäten (Internetverbindung, Software, Hardware, Elektrizität etc.) sowie durch die Möglichkeit, der:dem Anderen den Blick zu versperren – die Kamera abzuschalten. (3) Die Reversibilität ist jedoch auch dadurch beschränkt, dass das, was wir beide gemeinsam sehen, auf einen engen Ausschnitt begrenzt ist. Bei richtigem Winkel (der Kamera und des Blicks) sehen wir beide den Stift, den ich in meinen Händen halte, dahingegen bleibt ihr:ihm mein Bildschirm, so wie er sich äußerlich darstellt, gänzlich verborgen. Auch diese Begrenzung ist allen Begegnungssituationen wesentlich (so kann sie:er auch

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der unmittelbaren Begegnungssituation nicht aktiv sehen, was hinter ihr:ihm ist, was ich sehr gut sehend wahrnehmen kann und *vice versa*); dieser begrenzte Ausschnitt scheint jedoch kleiner, der Spielraum für eine gemeinsame wahrnehmende Reversibilität mit der Welt (wir sehen die (uns ›sehende‹) Pflanze daneben gemeinsam) in der unmittelbaren Begegnungssituation größer.

Die Reversibilität der Berührung auf Distanz lässt sich paradigmatisch anhand des Beispiels einer Tanz-Probe über Zoom (Neubert 2021) demonstrieren.[205] Zwei Aspekte der *intercorporéité* auf Distanz lassen sich anhand dieser Studien zeigen:

(1) Ausgangspunkt der ›Verlagerung‹ der Begegnungen zum Zwecke der Tanzvermittlung und Tanzproben in Online-Räume waren, in diesem konkreten Fall, die Vorgaben durch die Maßnahmen zur Eindämmung der SARS-COV2-Pandemie (nicht etwa ein Verlangen danach, etwas Neues auszuprobieren). Am Beginn stand also die Frage »Wie können wir weitermachen?« (Neubert 2021: 273) Dabei wurde die Arbeit über Videokonferenztools nie als vollwertiger Ersatz für die gewöhnlich kopräsente Arbeit angesehen, sondern als Überbrückung. Ein Tänzer beschreibt diese als »die Möglichkeit, die wir hatten und (.) es hat funktioniert, dass es nicht abgestorben ist« (ebd. 274; Zitat i.O.). Ziel war es, dass die gemeinsame Arbeit irgendwie aufrechterhalten werden konnte – als Vorbereitung auf die Rückkehr zum gemeinsamen Tanzen in Kopräsenz. Der vorbereitende Charakter der Proben manifestierte sich vor allem darin, dass die gemeinsame Online-Arbeit zwar als gemeinsame Arbeit, zugleich aber auch als gemeinsame Arbeit vereinzelter Individuen – »Ich hier, du dort« (ebd. 276; Zitat i.O.) – erlebt wurde. Körperliche Vermittlung sei auf diese Weise nicht möglich. Insofern meint eine Tänzerin, sie hätten eine bestimmte Choreographie noch nie »erlebt zusammen«, sondern »nur online« (ebd. 277). Fehlend war also die gemeinsame, räumlich nahe körperliche Koexistenz oder die *intercorporéité*, die in diesem Fall nicht notwendigerweise eine Berührung, aber doch eine gemeinsame Körperarbeit ist, die in dieser Reversibilität mit dem Körper von anderen miterlebt werden kann.

(2) Neubert beschreibt, dass die Online-Arbeit der Tanzenden teils stärker auf Vorstellungen und Erinnerungen beruhte als auf dem unmittelbaren Erleben (über die Videokonferenzsoftware oder aufgezeichnete Videos). Sie zeigt, dass die gebotenen Möglichkeiten

205 Es handelt sich dabei um eine qualitative Studie (autoethnographische Beobachtungen zu Online-Video-Unterricht und Expert:inneninterviews) zu zeitgenössischem Tanz und zeitgenössischer Tanzvermittlung über Videokonferenztools, die Anfang 2021 durchgeführt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sinnlicher Wahrnehmung – sehen und hören – nicht hinreichend waren, um in einem vollen Sinne in eine *intercorporéité* einzutreten und für die Arbeit teils sogar als hinderlich empfunden wurden.

> Das Tanzen funktioniert auch mit 'ner Kommunikation mit den anderen Leuten und (.) man muss das spüren irgendwie und den anderen Körper wahrnehmen, obwohl das […] eine Distanz im Raum ist, aber man sieht ihn viel besser und jetzt auf dem Rechner sieht man halt den Körper nicht, man sieht zwar die kleinen Bildchen, aber (.) kann sich auch nicht anregen lassen oder nicht weitertreiben lassen, wo ich vielleicht die Bewegungssprache des anderen//ja// (.) und das fehlt mir so 'n bisschen (Neubert 2021: 274; Zitat i.O.).

Körperliche ›Kommunikation‹, ein gemeinsames *être chair*, sich in Reversibilität gegenseitig und gemeinsam die Welt spüren, war den Tänzer:innen während der Online-Proben nicht möglich. Tanzproben basieren vor allem auf dem Visuellen. In Videokonferenztools konnten sich die Teilnehmenden jedoch »gegenseitig *nicht gut sehen*« (Neubert 2021: 275; Hervorhebung i.O.); einerseits aufgrund der kleinen ›Kacheln‹, andererseits »bewirkt die notwendige Konzentration auf den Sehsinn eine ungewollte Dominanz von entstehenden *Bildern von Bewegungen* und nicht (wie üblich) von *Bewegungen und Bewegungsqualitäten*, die man umfassend und mit allen Sinnen wahrnimmt« (ebd. 275–76; Hervorhebung i.O.). Tänzer:innen reagierten darauf, indem sie entweder »erlernt[en], durch das digitale Bild, durch den Bildschirm hindurchzusehen« oder die Kamerafunktion wurde gestoppt (abgeschaltet, abgeklebt) (ebd. 276). Auch wenn es sich bei dieser Studie um die Untersuchung eines spezifischen empirischen Phänomens unter einer begrenzten Gruppe von Personen handelt und die Ergebnisse nicht für alle Formen von Videokonferenzen generalisiert werden können, zeigt dieser Fall doch, dass dem Erleben der:des Anderen und der Wechselseitigkeit mit anderen in Online-Begegnungen Grenzen gesetzt sind. Auch jene Form der Reversibilität, deren Einschränkung nicht offensichtlich ist (Videokonferenztools wurden für die zusätzliche Übertragung von Bild neben der bereits bekannten Übertragung von Ton geschaffen), das *voyant-vu*, konnte von den Tänzer:innen nicht vollständig gelebt und erlebt werden.

2.5 *La chair*: Die Tiefe der Beziehung der *sensibles*

Die vergangenen Kapitel haben die verschiedenen Facetten der Beziehung der *sensibles* beleuchtet. Merleau-Ponty entwickelt seine Philosophie dieser Beziehung, wie bislang eher am Rande durchgeschienen ist, in seinem Spätwerk wesentlich weiter. ›Tiefe‹ steht in diesem Kontext

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich für zwei Momente: zum einen für die Enge oder Festigkeit dieser Beziehung sowie für das genuin gemeinsame Element von Mensch und Welt, wie Merleau-Ponty sie durch sein spätes Konzept von *la chair* beschreibt, und zum anderen für *la profondeur* als eine weitere Dimension von Räumlichkeit und Sein.

2.5.1 *La chair du corps et du monde*

Wie lässt sich dieser komplexe Stoff *chair*, der (das wurde eingangs gesagt, siehe Kapitel 2.2.1) weder als ›Fleisch‹ noch als Leib zu übersetzen ist, begreifen? Mit *la chair* meint Merleau-Ponty, dreierlei: (1) *la chair* des Körpers (der zugleich Ding unter Dingen und mein Blickpunkt auf die Dinge ist) (Natu3 287, VI 192); (2) »la chair du monde, le sensible« (Natu3 286, VI 192), also *la chair* der Dinge und der Welt inklusive des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Seins inklusive seiner Tiefe (*profondeur*); (3) *la chair* als gemeinsamer Stoff von Welt und Mensch, der es zulässt, dass die Dinge »sont faites de la même étoffe que le schéma corporel« (Natu3 287)[206]. *La chair* steht also auch für die Ungeteiltheit (und zugleich Separation) des Seins des Körpers und der Welt. In diesem letzteren Sinne ist *la chair* Reversibilität oder *enveloppement réciproque* (Natu3 286–87), ein Begriff, der bereits für die *intercorporéité* entscheidend ist (vgl. Dupond 2008: 18).

Auch wenn Merleau-Ponty mittels *la chair* eine veränderte Ontologie (die – siehe Punkt 3 – die Trennung von Subjekt und Objekt, von Welt und mir aufhebt, ohne uns gleichzusetzen) entwickelt, bleibt er in einem gewissen Ausmaß seiner Perspektive – jener der Wahrnehmung aus der Ersten-Person-Perspektive – treu.

(1) Der Begriff *la chair* ist schon auf der Ebene seiner ersten Bedeutung – *la chair* des Körpers – diffizil: Einerseits, das wurde eingangs bereits gesagt, verbirgt sich darin der deutsche und somit auch Husserls Leibbegriff (Dupond 2008: 17), auch wenn Merleau-Ponty in seiner Begriffsentwicklung nicht explizit daran anschließt[207], andererseits entwickelt Merleau-Ponty einen sehr spezifischen Begriff von *la chair*, der über den klassischen Leibbegriff hinausgreift. Auch wenn Merleau-Ponty den

206 »[S]ind aus demselben Stoff gemacht wie das Körperschema« (Natur3, 304).

207 Merleau-Ponty übernimmt nicht einfach Husserls Leibbegriff, vielmehr geht sein Begriff *la chair* aus einer Auseinandersetzung mit diesem hervor (Saint Aubert 2008: 12). Das will heißen, dass Merleau-Ponty zwar teilweise den Begriff »chair« zur Übersetzung von »Leib« verwendet (bspw. in *Le philosophe et son ombre* wo Merleau-Ponty dem Begriff »dans sa chair« den deutschen Begriff »leibhaft« hinzufügt (S(PhiOmb) 211)), dass sich Merleau-Ponty jedoch keinesfalls darauf beschränkt Husserls Leibbegriff zu zitieren, sondern eine genuin eigene Ausarbeitung des Begriffs entwickelt.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriff *la chair* im Sinne des *chair* des Körpers ab Anfang der 1950er vereinzelt verwendet, wird er erst in seinem Spätwerk (VI, S(Préf), OE, S(PhiOmb), Natu3) wirklich bedeutsam. *La chair* steht nicht nur für den Körper oder den ›Leib‹, der Begriff ersetzt also nicht einfach jenen des *corps*. Merleau-Ponty expliziert, dass *la chair* nicht für die klassische Verbindung von Körper und Geist, der in den Körper hinabsteigt, steht (Natu3 271). Im Gegenteil, Merleau-Ponty verwendet weiterhin auch den Begriff *le corps* (bspw. S(PhiOmb) 211). *La chair* ist ›größer‹, ist umfangreicher als *le corps*: »la chair est l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une ›déhiscence‹ qui est l'ouverture du monde.« (VI 190, zitiert nach Dupond 2008: 17)[208] *La chair* ist dabei gewissermaßen der ›Leib‹, der sich als sinnliches Element mit dem sinnlichen Element Welt überlappt, der diesem Element gegenüber offen ist und sie in seinen Kreislauf, sein System mitaufnehmen kann (Natu3 286). Es ist also die konsequente Fortsetzung der bei Merleau-Ponty immer schon vorhandenen Idee einer engsten Verbindung der *sensibles*.

(2) Ebenso wie für den Körper steht *la chair* für die Welt. »[L]e sensible est la chair du monde, i.e. le sens dans l'extérieur« (Natu3 280)[209]. Diese Seite von *la chair* beschreibt Merleau-Ponty auch als *être brut* oder *être perçu* (Natu3 272). Da *la chair* aber nicht nur *chair du monde*, sondern auch meines – *ma chair* – ist, ist *la chair* nicht mit der Welt gleichzusetzen oder auf diese zu reduzieren (wie Punkt 3 zeigen wird) (siehe bspw. VI 192).

(3) Merleau-Pontys Begriff von *la chair* ist in mehrerlei Hinsicht nicht naiv: Er löst durch diesen Begriff weder Körper noch Welt auf:

> Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair? Où mettre dans le corps le voyant, puisque, de toute évidence, il n'y a dans le corps que des ›ténèbres bourrées d'organes', c'est-à-dire du visible encore? Le monde vu n'est pas ›dans‹ mon corps, et mon corps n'est pas ›dans‹ le monde visible à titre ultime: chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle. Participation et apparentement au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sus cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. (VI 182)[210]

208 Diese Quelle konnte in VI/SuU nicht verifiziert werden.

209 »Das Empfindbare ist das Fleisch der Welt, d. h. der im Außen liegende Sinn.« (Natur3 297)

210 »Wo sollen wir die Grenzen zwischen Leib [bzw. Körper] und Welt ansetzen, wenn die Welt Fleisch [*chair*] ist? Wo innerhalb des Leibes [bzw. Körpers] soll der Sehende angesiedelt werden, wo es doch offensichtlich im Leib [bzw.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vielmehr als die Trennung strickt aufzulösen, betont Merleau-Ponty die genuine Verbindung der beiden *sensibles*. Zunächst einmal ist es *la chair* des Körpers, das uns *la chair* der Welt verstehen lässt (Natu3 280). Der Körper ist ›Empfindbarkeit‹ (deutsch i.O.), und die Dinge sind in ihm impliziert (Natu3 271). Dies beschreibt Merleau-Ponty auch als Einhüllen (*enroulement*) des sehenden Körpers durch das Sichtbare, des berührenden Körpers durch das Berührbare. Dies zeige sich besonders dann, wenn der Körper sich sieht und berührt, wie er dabei ist, die Dinge zu sehen und zu berühren, mit anderen Worten, wenn das *voyant-vu* ein Sehen und Gesehen-Werden des (etwas anderes) sehend-berührenden Körpers ist (VI 191–92, SuU 191).[211]

Merleau-Ponty nimmt sich vor (das hätte *Le visible et l'invisible*, ein Werk, das Merleau-Ponty nicht mehr zum Abschluss bringen konnte, wohl unter anderem leisten sollen), zu zeigen, dass *la chair* ein Grundbegriff ist, der nicht auf zwei Substanzen zurückzuführen ist oder aus diesen besteht (VI 185). *La chair* ist nicht Materie (verstanden etwa als Summe von Seinsteilchen), es (und auch das Sichtbare) ist nicht psychisches Material, keine Vorstellung, keine (geistige) Tatsache, nicht Geist, nicht Substanz; es ist nicht gebunden an Raum und Zeit, Element (*élément*; i.O. in Anführungszeichen), so wie man den Begriff klassischerweise verwendet, wenn man von Wasser, Luft, Erde und Feuer spricht (VI 183–84; VI 191). Mit Bezug auf Husserls *Ideen II* meint Merleau-Ponty in seinem späten Aufsatz *Le philosophe et son ombre*:

> Entre les mouvements de mon corps et les ›propriétés‹ de la chose qu'ils révèlent, le rapport est celui du ›je peux‹ aux merveilles qu'il est en son

Körper] nur ›eine mit Organen angefüllte Finsternis‹, also selbst wiederum Sichtbares gibt? Die gesehene Welt ist nicht ›in‹ meinem Leib [bzw. Körper], und mein Leib [bzw. Körper] ist letztlich nicht ›in‹ der sichtbaren Welt: als Fleisch [*chair*], das es mit einem Fleisch [*chair*] zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. Als Teilhabe und als Verwandtschaft mit dem Sichtbaren umfaßt das Sehen dieses nicht, noch wird es von diesem endgültig umfaßt. Die oberflächliche Haut des Sichtbaren besteht nur für mein Sehen und für meinen Leib [bzw. Körper]. Aber die Tiefe unter dieser Oberfläche enthält meinen Leib [bzw. Körper] und also auch mein Sehen. Mein Leib [bzw. Körper] als sichtbares Ding ist im großen Schauspiel mitenthalten. Aber mein sehender Leib [bzw. Körper] unterhält diesen sichtbaren Leib [bzw. Körper] und mit diesem alles Sichtbare.« (SuU 182; Ergänzungen A.S.)

211 Das *chair* »est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse.« (VI 191–92)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> pouvoir de susciter. Il faut bien pourtant que mon corps soit engrené lui-même sur le monde visible: son pouvoir, il le tient justement de ce qu'il a une place d'où il voit. C'est donc une chose, mais une chose où je réside. Il est, si l'on veut, du côté du sujet, mais n'est pas étranger à la localité des choses: entre lui et elles, le rapport est celui de l'ici absolu au là, de l'origine des distances à la distance. (S(PhiOmb) 209–10)[212]

La chair ist in diesem Sinne eine *chose générale*, ein »generelles Ding« (SuU 184, VI 184). Als solches ist es ein Element des Seins (*›élément‹ de l'Être*). *La chair* ist das *milieu formateur* (formendes Milieu) für Subjekt und Objekt (VI 193). Als solches ›inauguriert‹ *la chair* Örtlichkeit und Räumlichkeit sowie Möglichkeit und Anspruch des Tatsächlichen (VI 184, SuU 184). *La chair* greift über das Sichtbare hinaus und lässt auch das Unsichtbare und das aktuell nicht Sichtbare *sein* (VI 184)[213].

Wahrnehmung ist demnach als eine Falte (*pli*) oder Höhlung (*cavité*) im Sichtbaren zu verstehen, die mit dem – ebenfalls sichtbaren – Körper in einer unweigerlichen Verbindung als gemeinsames *chair* stehen (VI 192). Mein *chair* ist eingehüllt durch ein allgemeineres, anonymes *chair*, das sich jedoch auch in meinem *chair* in Spuren wiederfindet (Saint Aubert 2013: 114). Dabei ist *chair* nicht Kontingenz, nicht Chaos, sondern Textur (*texture*) (VI 192).

> Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. (OE 19)[214]

212 »Zwischen den Bewegungen meines Körpers [Körpers i.O.] und den ›Eigenschaften‹ der Sache, die sie enthüllen, besteht die Beziehung des ›Ich kann‹ zu den Wundern, die er hervorzurufen vermag. Und doch muß mein Leib [bzw. Körper; A.S.] selbst mit der sichtbaren Welt verschränkt sein: Seine Fähigkeit bezieht er gerade von daher, daß er einen Standort hat, *von dem aus* er sieht. Er ist also eine Sache, aber eine Sache, der ich innewohne. Er steht, wenn man will, auf seiten des Subjekts, aber ist der Örtlichkeit der Sachen nicht fremd: Zwischen ihm und ihnen besteht eine Beziehung des absoluten Hier zum Dort, des Ursprungs aller Entfernung zur Entfernung.« (Z(PhiScha) 242–43)

213 Zu einer gegenwärtigen Ontologie mit und nach Merleau-Ponty siehe Emmanuel de Saint Aubert (bspw. 2006, 2013).

214 »Sichtbar und beweglich zählt mein Körper zu den Dingen, ist eines von ihnen, er ist in dem Gewebe der Welt gefangen, und sein Zusammenhalt ist der eines Dinges. Da er aber sieht und sich bewegt, erfaßt er die Dinge in seinem Umkreis, sie bilden einen Anhang oder eine Verlängerung seiner selbst, sie sind seinem Fleisch eingeprägt (*incrustées dans sa chair*) und bilden einen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den soeben beschriebenen »Umkehrungen« und »Antinomien« zeige sich, wie (visuelle) Wahrnehmung ablaufe: Der Blick wird durch die Dinge in Beschlag genommen oder entsteht in deren Milieu. Hier bestünde eine »indivision du sentant et du senti« (OE 20; »Ungeteiltheit von Empfindendem und Empfundenem« (eigene Übersetzung)). Wahrnehmung kann nun vor dem Hintergrund von *la chair* in einem noch engeren Sinne als wechselseitige Beziehung verstanden werden. In der Wahrnehmung wird das Wahrgenommene nicht in Beschlag genommen, vielmehr findet eine Öffnung innerhalb des gemeinsamen *la chair* statt (OE 17–18). Da Körper und Welt aus demselben Stoff sind, ist Sehen strenggenommen kein Sehen von außen mehr, sondern ein Sehen, das sich in den Dingen vollzieht. Der für die Welt und die Wahrnehmung offene Mensch empfängt die Qualitäten der Dinge, die ›dort‹ sind, weil sie im menschlichen Körper ein bestimmtes ›Echo‹ hervorrufen können (OE 22). Als ›fähiger‹, sich bewegender, wahrnehmender, sich öffnender Körper stelle ich nicht lediglich (geistig) eine Verbindung zwischen den Dingen, zwischen mir und den Dingen her, sondern eine Beziehung des *chair* zu einem *sensible*, das zu verstehen ist als »*l'être à distance*, l'attestation fulgurante ici et maintenant d'une richesse inépuisable, que les choses ne sont qu'entr'ouvertes devant nous, dévoilées et cachées« (S(PhiOmb) 212; Hervorhebung i.O.)[215]. Man muss also diese Schicht des Sinnlichen (*couche du sensible*) weiter befragen (S(PhiOmb) 212). Und dies leistet letztlich schon die Wahrnehmung, die Zugang zu einem latenten Sein, dem Unsichtbaren, sucht (S(Préf) 29). Hier greifen auch Wahrnehmen und Bewegung einmal mehr ineinander: Bewegung und Ortsveränderung sind »suite naturelle et la maturation« (»natürliche Folge und das Heranreifen«) der Wahrnehmung, des Sehens (OE 18, AuG(AuG) 279).

La chair vertieft letztlich auch die Beschreibung der Doppelberührung. Mithilfe von *la chair* kann Merleau-Ponty diese weiterdenken hin zu einer Doppelberührungserfahrung mit etwas, das nicht ursprünglich dem eigenen Körper angehört, das aber auch nicht, wie im Falle der *intercorporéité* (siehe Kapitel 2.4.3,) menschlicher Körper ist. Ebenso wie sich die berührte Hand der berührenden hingibt, kann dies auch mit Dingen passieren, die ich berühre. Sie berühren mich gleichermaßen wie ich sie. Dies ist möglich, weil wir aus demselben Stoff sind (Natu3 287). Wäre der Körper anders beschaffen, wäre er so beschaffen, dass eine

Teil seiner vollen Definition, wie auch die Welt aus eben dem Stoff des Körpers gemacht ist.« (AuG(AuG) 280)

215 »*Sein auf Entfernung* ist, die hier und jetzt erfolgende blitzartige Bekundung eines unerschöpflichen Reichtums, und daß die Sachen sich vor uns nur halb öffnen, gleichzeitig enthüllt und verborgen sind« (Z(PhiScha) 245; Hervorhebung i.O.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doppelberührung (oder zumindest eine Berührung seiner selbst) und ein Sehen seiner selbst nicht möglich wäre, wäre der Körper so beschaffen, dass er selbst nicht reflektieren, selbst nicht fühlen (*sentir*) könnte, so wäre er nicht *chair*, er wäre auch kein menschlicher Körper, es gäbe keine Menschheit (OE 20).

> Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire … (OE 21)[216]

Für Merleau-Ponty führt seine Philosophie von *la chair* nicht nur zu einer veränderten Idee von Ding und Welt, sondern sie führt auch zu einer »réhabilitation ontologique du sensible« (S(PhiOmb) 210; »ontologischen Rehabilitation« des *sensible* (Z(PhiScha) 243)). Denn ebenso wie die Unterscheidung von Subjekt und Objekt im Körper aufgehoben wird, so wird sie es auch im Ding. Insofern meint Merleau-Ponty »l'espace lui-même se sait à travers mon corps« (S(PhiOmb) 210–11; der Raum selbst weiß sich durch meinen Körper). Merleau-Ponty begreift die Sache und den Körper als ergriffen vom selben »tissue intentionnel« (intentionalen Geflecht), die Sache als den »Pol« des körperlichen Operierens (S(PhiOmb) 211). *La chair du monde* und *ma chair* sind ursprünglich miteinander verbunden, ohne eins zu sein. Die Verbindung wird nicht in der Wahrnehmung konstituiert, manifestiert sich jedoch in dieser, wie folgendes Zitat zusammenfassend zeigt: »Quand on dit que la chose perçue est saisie ›en personne‹ ou ›dans sa chair‹ (*leibhaft*), cela est à qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie.« (S(PhiOmb) 211)[217]

216 »Ein menschlicher Leib [bzw. Körper; A.S.] ist vorhanden, wenn es zwischen Sehendem und Sichtbarem, zwischen Berührendem und Berührtem, zwischen dem einen Auge und dem anderen, zwischen einer Hand und der anderen zu einer Art Überkreuzung kommt, wenn der Funke des Empfindend-Empfundenen sich entzündet, wenn jenes Feuer um sich greift, das unaufhörlich brennen wird, bis ein solcher Zwischenfall dem Körper widerfährt und zunichte macht, was kein Zwischenfall hätte zustande bringen können …« (AuG(AuG) 281).

217 »Wenn man sagt, daß die wahrgenommene Sache *leibhaft* (*en personne, dans sa chair*) erfaßt wird, so ist dies wörtlich zu nehmen: Das Fleisch (*chair*) des Sinnlichen, jene dichte Körnigkeit, die das Erkunden beendet, jenes Optimum, das es abschließt, spiegeln meine eigene Inkarnation wider und bilden ihr Gegenstück.« (Z(PhiScha) 244)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.5.2 *La promiscuité*: Die (Ver-)Mischung

Merleau-Pontys Begriff der *promiscuité* ist nicht im sexuellen Sinne, wie im Fall des deutschen Begriffs der Promiskuität[218] zu lesen. Im Sinne der französischsprachigen Bedeutung (Larousse Online 2022b) und von Merleau-Pontys Theorie scheint eher der Begriff der »Vermischung«, den beispielsweise Christian Bermes in der deutschsprachigen Übersetzung des Vorworts zu *Signes* (Z(VW) 17, S(Préf) 20) verwendet, für eine Übersetzung angemessen.[219] Auch wenn Merleau-Ponty mit dem Begriff der *promiscuité* eine weitere auffällig ›fleischliche‹ (*charnelle*) Figur einführt (Saint Aubert 2013: 151), versteht er den Begriff nicht in jenem negativen Sinne, der durch die gegenwärtige französischsprachige Verwendung nahegelegt wird, also als unangenehme Nähe (*voisinage désagréable* mit anderen, etwa am voll belegten Strand (Larousse Online 2022b)), sondern im breiteren und neutraleren Sinne des französischen Begriffs, also von »mêlé« (vermischen, verheddern, verwickeln) und »commun« (gemeinsam) (Saint Aubert 2013: 205). Diesen Begriff der Vermengung, der *promiscuité*, entwickelt Merleau-Ponty im Dialog mit seinem Begriff der *intercorporéité* (ebd. 203–4).

Merleau-Ponty verwendet den Begriff Promiskuität zum ersten Mal in seinem Kurs zur Passivität (PbPassiv), wo er ihn anhand von Freuds Analyse des Falls Dora, genauer aus Freuds Begriff des Polymorphismus, entwickelt (PbPassiv 307–27; Saint Aubert 2013: 206–11). Anhand dieses Falles zeigt Merleau-Ponty die komplexe Relationiertheit von Personen auf, die sich nicht auf miteinander verkettete Zweierrelationen (A und B, A und C, B und C) beschränkt, sondern die ein System bilden, wie sich an der Haltung gegenüber den anderen zeigt: »Prise de position envers l'un entraîne prise de position envers les autres et quelquefois, si celle-ci est intolérable, par contre coup la première prise de position [est; i.O.] abandonnée« (PbPassiv 316)[220]. Es handelt sich dabei also um eine Relation mit einem System, das ein System von Wechselwirkungen oder Interaktionen ist (PbPassiv 317). Die Promiskuität trägt eine gewisse Spannung von Nähe und Distanz in sich (Saint Aubert 2013: 96). Das Problem ist also nicht länger jenes von mir und der:dem Anderen, sondern von mir und dem System der Anderen (im Plural) (PbPassiv 317).

218 Promiskuität verstanden als »Geschlechtsverkehr mit häufig wechselnden Partnern« oder Partnerinnen (DWDS Wörterbuch 2022).

219 In der Übersetzung von *Das Auge und der Geist* findet sich der Begriff Promiskuität (AuG(AuG) 291), Kastl verwendet im Deutschen den Begriff »Promiskuität« in Anführungszeichen (Kastl 2021: 165).

220 »Stellungnahme gegenüber der:dem Einen zieht Stellungnahme gegenüber der:dem Anderen nach sich und manchmal, wenn das inakzeptabel ist, [wird; i.O.] in Folge die erste Stellungnahme aufgegeben« (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die:der Andere ist nicht ohne die Relation zu einem oder vielen Dritten, mit denen sie:er verbunden ist, und somit trete auch ich durch die Relation zur:zum Anderen in diese Relation ein (PbPassiv 317). In diesem Sinne bedeutet Doras Liebe für ihren Vater auch das zu lieben, was er liebt (PbPassiv 316).

> Or, en réalité, relèvent de l'ordre de la perception, non seulement les ›choses sensibles‹, mais aussi 1) mon rapport avec les autres en tant que perçus, présentés à travers le sensible, [car; i.O.] la promiscuité des choses dans le monde sensible va se prolonger en une promiscuité des autres entre eux et avec moi cette fois comme sujet d'une praxis et non pas seulement sujet de la perception; 2) mon rapport avec mon propre passé [car] en tant qu'il a été perçu, il ne saurait, dans le souvenir, devenir autre chose que ce qu'il était au présent. Et la promiscuité spatiale va être une promiscuité temporelle, c'est-à-dire, familiarité et ignorance. (PbPassiv 286; siehe auch Saint Aubert 2013: 213)[221]

So ist das Leben immerzu in eine Welt (*monde sensible, monde historique*) eingehüllt, ist es immer in Promiskuität von Gesichtern, Sprache, Aktion (VI 116). Man könne sich, so Merleau-Ponty, diesbezüglich auf zwei Arten täuschen: (a) Die Tatsache, dass konkrete Momente dieser ›Verwicklung‹ beenden können (etwa durch Tod oder durch zufällige Gegebenheiten des Körpers), könne dazu verleiten, die Vermischung selbst zu negieren. Dies sei jedoch insofern eine Täuschung, als die Promiskuität nicht auf Teilprozesse reduzierbar ist. »L'implication des hommes dans le monde, et des hommes les uns dans les autres, même si elle ne peut se faire que moyennant des *perceptions* et des *actes*, est transversale par rapport à la multiplicité spatiale et temporelle de l'actuel.« (VI 117)[222] Auch wenn sich die Promiskuität in Handlungen und Wahrnehmung herstellt, ist sie nicht unmittelbar räumlich und zeitlich. (b) Ebenso wenig ist die wechselseitige Verwicklung überzeitlich, ein System *a priori*. Die Offenheit für die Welt ergibt sich aus der »Verwickeltheit« ins Sein (SuU

221 »In Wirklichkeit gehören nicht nur die ›sensiblen Dinge‹ zur Ordnung der Wahrnehmung, sondern auch 1) mein Verhältnis zu den Anderen als Wahrgenommene:r, die:der durch das *sensible* dargestellt werden, [denn; i.O.] die Promiskuität der Dinge im *monde sensible* wird sich fortsetzen in einer Promiskuität der Anderen untereinander und mit mir als Subjekt einer *Praxis* und nicht nur als Subjekt der Wahrnehmung; 2) meine Beziehung zu meiner eigenen Vergangenheit, insofern sie wahrgenommen wurde, kann in der Erinnerung nicht zu etwas anderem werden als dem, was sie in der Gegenwart war. Und die räumliche Promiskuität wird eine zeitliche Promiskuität sein, das heißt, Vertrautheit und Ignoranz.« (eigene Übersetzung)

222 »Selbst wenn die Verwicklung von Menschen in die Welt und der Menschen untereinander sich nur auf dem Weg über *Wahrnehmungen* und *Handlungen* herstellen kann, so läuft sie doch quer zu der räumlichen und zeitlichen Vielfalt des Aktuellen.« (SuU 117)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

117). Merleau-Ponty geht also nicht vom Individuellen aus (weil wir dies schlicht nicht vorfänden), sondern dieses ist immer schon umgeben von *promiscuité* »perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les noeuds de la même vibration ontologique« (VI 155)[223]. Promiskuität als Vermischung mit komplexen Systemen anderer ist nicht klar abgegrenzt von vielfältigen anderen Beziehungen des Körpers zu Systemen. Der Körper als »système universel dedans-dehors« (Natu3 346, als universelles System Innen-Außen) ist auf unauflösbare Art und Weise mit der Welt und anderen verbunden. Merleau-Ponty spricht diesbezüglich auch von einer Promiskuität von *voyant* und *visible* (OE 40), einer Beziehung, die sowohl die Reversibilität von Menschen als auch jene mit Dingen beschreibt. Diese komplexen Beziehungen lassen sich nur verstehen, wenn man die Promiskuität als nur eine der Betrachtungsweisen der multiplen *relations charnelles* neben der *intercorporéité*, der Ungeteiltheit (*indivison*) mit anderen (Natu3 346) und dem allgemeinen *être chair* versteht.

Wenn wir – mit Merleau-Ponty – davon ausgehen, dass *la chair* eine Substanz (die nicht auf andere Elemente rückführbar ist) ist, dann müsste es doch auch möglich sein, so fragt Merleau-Ponty, dass ich den anderen Körper beseele. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty anhand der Doppelberührung weiter. So wie meine eine Hand die andere berührt, die so berührt wird und ich zugleich berührend und berührt bin, kann ich die Hand der:des Anderen berühren und dabei dasselbe Vermögen (*puissance*) der »Vermählung« mit den Dingen (*épouser les choses*) hervorrufen (VI 185). Grundsätzlich sind die Dinge, die ich wahrnehme, ›meine‹ Dinge. Mit der Doppelberührung meiner Hände geht jedoch eine Reversibilität einher – so gehört jede Hand auch zur Welt der anderen. Berührt nun eine der Hände Dinge in der Welt, so berührt sie ›meine‹ Dinge, dasselbe gilt, wenn die andere Hand Dinge berührt. Wie aber können beide Dinge, die mit der einen Hand berührten und die mit der anderen Hand berührten ›meine‹ Dinge sein? Die Antwort kann nicht darin bestehen, dass beide Hände demselben Bewusstsein zugehören, vielmehr gehören sie demselben Körper zu und sind somit auch ein einziges, gemeinsames Erfahrungsorgan (*organe d'expérience*) (VI 185–86). Jedes der Augen, jede der Hände nimmt also keine Privatwelt wahr, sondern das *sensible* im Allgemeinen, das auch dem anderen Auge, der anderen Hand des Körper generell zugänglich ist (VI 185–86). Wenn man aufhört, das Empfinden als eines von einem Bewusstsein zu definieren,

223 »[A]ls unablässig Trächtigkeit, unablässiges Gebären, als Generativität und Generalität, als rohe Wesenheit und als rohe Existenz, die wie Ausbuchtungen und Verschlingungen derselben ontologischen Schwingung sind« (SuU 154–55).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dann muss sich dieses Empfinden nicht auf einen Körper beschränken. Merleau-Ponty versteht es als »retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant« (VI 187).[224] Diese Generalität beschreibt Merleau-Ponty genauer folgendermaßen:

> Les couleurs, les reliefs tactiles d'autrui sont pour moi, dit-on, un mystère absolu, me sont à jamais inaccessibles. Ce n'est pas tout à fait vrai, il suffit pour que j'en aie, non pas une idée, une image, ou une représentation, mais comme expérience imminente, que je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un: alors, par l'opération concordante de son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. (VI 187)[225]

Diese Betrachtung löst das Problem des *alter ego* insofern, als es nicht ein individuelles Bewusstsein ist, das wahrnimmt. Vielmehr wohne uns beiden – ihr:ihm und mir – eine »anonyme Sichtbarkeit« (*visibilité anonyme*) ebenso wie ein allgemeines Sehen (*vision en général*) inne (VI 187; SuU 187). Dies ist möglich, weil *la chair* zwar hier und jetzt ist, zugleich aber überallhin und in alle Zeiten ausstrahlt (VI 188; SuU 187).

> Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement. (VI 188; Hervorhebung A.S.)[226]

224 »Rückkehr des Sichtbaren zu sich selbst, als fleischliches Verhaftetsein von Empfindendem und Empfundenem, von Empfundenem und Empfindendem« (SuU 187).

225 »Die Farben, die tastbaren Reliefs [der:]des Anderen sind, so heißt es, ein absolutes Geheimnis für mich, mir ewig unzugänglich. Das trifft nicht ganz zu, denn um mir davon nicht eine Idee, ein Bild oder eine Vorstellung, sondern gleichsam die bevorstehende Erfahrung zu verschaffen, genügt es, daß ich eine Landschaft betrachte und mit jemandem darüber spreche: sofort geht das, was ich sehe, durch die einstimmige Tätigkeit seines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] und meines eigenen in ihn über, dieses individuelle Grün der Wiese vor meinen Augen dringt in sein Sehen ein, ohne mein eigenes zu verlassen; ich erkenne in meinem Grün das seine wieder, so wie der Zöllner dort im Spaziergänger plötzlich den Mann wiedererkennt, den man ihm signalisiert hat.« (SuU 187)

226 »Die Reversibilität des Sichtbaren und des Berührbaren öffnet uns zwar noch nicht dem Unkörperlichen, aber doch einem zwischenleiblichen Sein [Sein in *intercorporéité*; A.S.], einem präsumtiven Bereich des Sichtbaren und des Berührbaren, der sich weiter ausdehnt als die Dinge, die ich gegenwärtig berühre und sehe.« (SuU 187)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

La chair ist mehr als das bislang beschriebene sichtbare und berührbare *chair*, es zeichnet sich durch eine Reversibilität aus, die bis zu einer Überschreitung des Sichtbaren reicht (SuU 189). Meine Verbindung zu meiner eigenen Stimme ergibt sich etwa dadurch, dass ich sie auch »von innen her« hören kann (wie Merleau-Ponty mit Malraux meint) (SuU 189). Die eigene Stimme höre ich jedoch nicht so, wie die anderen sie vernehmen (SuU 194). Bin ich der:dem Anderen sehr nahe, so kann ich aber auch in ihr:ihm das Entstehen dieser Laute miterleben, fast so wie ich das bei meinen eigenen kann. Dies stellt, so Merleau-Ponty, eine Verbindung zwischen dem Sprechen und dem ›Schweigen‹ her, eine Beziehung, die in weiterer Folge (siehe Kapitel 3.3) noch wesentlich werden wird.

2.5.3 *La profondeur*: Die Tiefe von *voyant* und *visible*

Ein besonderes Interesse zeigt Merleau-Ponty an der Tiefe. Zunächst, das geht aus seinem Antrag auf Verlängerung des Stipendiums aus dem Jahr 1934 hervor, interessiert ihn die Wahrnehmung der (räumlichen) Tiefe (NaPer 23). Bald macht Merleau-Ponty jedoch deutlich, dass Tiefe nicht nur ein Phänomen des Wahrgenommen ist (in jenem Sinne, dass wahrgenommene Objekte eine Höhe, Breite und auch *Tiefe* haben), sondern dass sie ungeteilt dem Gesehenen und dem Sehenden zugehört (Dupond 2008: 182).

Zunächst gilt ihm die Tiefe als ein besonderes Phänomen, weil sie sich in der Wahrnehmung anders darstellt als die anderen Dimensionen des Raumes, weil sie die Wahrnehmung auf eine besondere Weise herausfordert und letztlich auch die Relation von Mensch und Welt auf eine besondere Art und Weise zeichnet. Die Tiefe ist nicht lediglich eine dritte Dimension des Raumes, die gleichberechtigt neben den anderen steht oder aus diesen abgeleitet werden kann (AuG(AuG) 293, OE 45). Die Tiefe zwinge uns, unmittelbarer als die anderen Dimensionen des Raumes, »à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale où il jailli« (PP 296).[227] Die Tiefe sei insofern ›existentieller‹ als die Höhe und Breite, da sie ein Phänomen der Wahrnehmung und der Perspektive ist und keines der wahrgenommenen Dinge selbst (PdW 299); die Tiefe als solche ist nicht sichtbar – wir sehen nicht die Tiefe (*la profondeur*), sondern in Tiefe (*en profondeur*) (Saint Aubert 2011: 20, 2006: 114–15). Tiefe sei auch keine bloße Vorstellung und nicht verstehbar, ginge man von einem weltlosen Subjekt aus; vielmehr ist sie etwas, das einem in der Welt engagierten Menschen offensteht (PdW 311). Dies würden viele klassische Theorien übersehen, wenn sie die Tiefe der Breite

227 »[U]ns freizumachen vom Vorurteil der Welt und die primordiale Erfahrung wiederzufinden, der sie entspringt« (PdW 298–99).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

assimilieren (wodurch die Tiefe selbst zur Breite und als Tiefe unsichtbar werde) (PdW 297). Merleau-Ponty beschreibt die Tiefe auch als *relief* (MSME 79). Dieses Relief ist etwas anderes oder mehr als Zeichen und auch mehr als etwas, das nur für den Blick da wäre. Es erscheint durch die Fusion der Bilder der beiden Augen; die Tiefe ist also ein Phänomen, das erst durch das binokulare Sehen möglich wird (siehe Kapitel 2.2.2.2.2). Mit Élodie Boublil kann das Relief in Merleau-Pontys Philosophie als etwas verstanden werden, das von einem Untergrund gegenüber den anderen Dingen oder auch innerhalb seines Satzes als Vorsprung hervorragt, als besonders bedeutsam hervortritt. Durch seine Verbindung zum Verb *relever* (hochziehen, hervorheben, ablösen) steht Relief auch in Verbindung mit dem Erheben des Menschen vor und in der Welt (Boublil 2018b: 200–201). Im Moment dieser Überlagerung von Erhebungen »on entre dans l'espace par la disparité sans quitter le point de vue« (MSME 84; treten wir ein in den Raum durch die Unterschiedlichkeit, ohne dadurch unseren Standpunkt zu verlassen).

Merleau-Ponty diskutiert das Problem der Tiefe an unterschiedlichen Stellen seines Werkes anhand der Größe eines Menschen oder eines Gegenstandes, der sich entfernt und so einmal aus der Nähe und einmal aus einer größeren Entfernung gesehen wird. Der aus einer größeren Entfernung gesehene Gegenstand oder Mensch sei weder kleiner noch gleichgroß wie der aus der Nähe gesehene Mensch oder Gegenstand. Vielmehr ist er »en deçà de l'égal et de l'inégal, il est *le même homme vu de plus loin*« (PP 302; Hervorhebung i.O.; »diesseits von Gleich und Ungleich, er ist *derselbe Mensch, aus größerem Abstand gesehen*« (PdW 304)).

Im Manuskript zu seinem Kurs am *Collège de France* von 1953 verbindet Merleau-Ponty die Tiefe erstmals mit dem Körperschema (Saint Aubert 2011: 11). Die Tiefe beschreibt Merleau-Ponty nun mittels des Vokabulars einer Philosophie *de l'écart* (ebd. 19). Die starke Verbindung von Körper und Welt (die schon an die spätere Logik von *la chair* erinnert) zeigt sich in Merleau-Pontys Beschreibung der Wahrnehmung von Tiefe: »La perception de la profondeur, c'est réveil, c'est esprit qui se fait corps et corps qui se fait esprit.« (MSME 81)[228]

Tiefe spielt also auf zumindest zwei Arten mit der Distanz: Als Phänomen der binokularen Wahrnehmung kann sie nur wahrgenommen werden, weil die beiden Bilder nicht zusammenfallen, sondern immer schon ein Abstand zwischen ihnen besteht und weil sie erst durch die Distanz zum Wahrgenommenen Bedeutung erlangt, beziehungsweise existiert.

La profondeur lässt auch die Relation von Sichtbarem und Unsichtbarem im merleau-pontyschen Sinne verstehen. Merleau-Ponty unterscheidet nicht das Sein und das Nicht-Sein, sondern das Sichtbare und

228 »Die Wahrnehmung der Tiefe, das ist Erwachen, das ist Geist, der sich zum Körper macht, Körper, der sich zum Geist macht.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Unsichtbare, um zu betonen, dass die beiden nicht kontradiktorisch sind. Die Relation von Sichtbarem und Unsichtbarem sei mit jener des Beweglichen und des Unbeweglichen vergleichbar: Das Unbewegliche ist nicht das gänzlich Andere des Beweglichen, sondern das, was ohne Bewegung ruht. Insofern sind das Unbewegliche für das Bewegliche und das Unsichtbare für das Sichtbare ein Ausgangspunkt oder Nullpunkt, von dem aus sich die Dimension des Beweglichen beziehungsweise des Sichtbaren öffnet (S(Préf) 30). Unsichtbar bedeutet also nicht Nicht-Sichtbar (non-visible) (Waldenfels 1983: 200–201) »Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure.« (S(Préf) 29)[229] *La chair* ist ›Urpräsentierbarkeit‹ des ›Nichturpräsentierten‹ und daher Sichtbarkeit des Unsichtbaren (Natu3 271). So ist das Unsichtbare die Möglichkeitsbedingung für das Sichtbare (Saint Aubert 2013: 226).

Merleau-Ponty spricht zunächst von zwei Sichtbarkeiten – die erste sei jene »des *quale* et des choses« (VI 195; »des *quale* und der Dinge«), die zweite jene von »lignes des forces et des dimensions« (VI 195; »Kraftlinien und Dimensionen«); erstere sei nicht möglich ohne letztere (SuU 195). Hier anschließend stellt er die Frage nach der Beziehung von *la chair* und Idee beziehungsweise »du visible et de l'armature intérieure qu'il manifeste et qu'il cache«, m.a.W. zwischen dem Sichtbaren (*visible*) und dem Unsichtbaren (*invisible*), wie Merleau-Ponty mit Proust meint. Die Idee sei nicht das Gegenteil des *sensible*, sondern sein Futter (im Sinne des Futters eines Kleidungsstücks; *doublure*) oder die Tiefe (*profondeur*) (VI 195).[230] Diese beiden ›Schichten‹ sind nicht voneinander zu lösen (VI 196). Dies ist auch deshalb wesentlich, weil es die Beziehung von Körper und Unsichtbarem verdeutlicht: Bislang wurde die Beziehung der *sensibles* – von *monde sensible* und Körper – diskutiert. Da es das Unsichtbare oder Kulturelle nur in der Verbindung mit dem *sensible* gibt, gibt es dieses auch nur in Verbindung mit dem Körper, m.a.W. die Idee ist nicht die Idee eines Geistes, sondern eines Körpers, der auch im *monde sensible* ist (SuU 196). Dennoch hat das Unsichtbare eine eigene Logik oder seine eigenen Kräfte und Gesetze. Es ist nicht faktisch unsichtbar (weil noch nicht entdeckt oder aktuell verdeckt) (SuU 196), nicht absolut unsichtbar (und damit vom Sichtbaren vollends getrennt), sondern *l'invisible* de *ce monde* (das Unsichtbare *dieser* Welt) (VI 198).

229 »Sehen heißt, prinzipiell mehr zu sehen als man sieht, heißt Zugang zu einem latenten Sein zu haben. Das Unsichtbare ist das Relief und die Tiefe des Sichtbaren, und das Sichtbare weist ihm gegenüber kein größeres Maß an reiner Positivität auf.« (Z(VW) 28)

230 »[Z]wischen dem Sichtbaren und der inneren Armatur, die es enthüllt und verhüllt« (SuU 195).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.5.4 *La chair* zwischen Nähe und Distanz

La chair selbst ist nicht räumlich, nicht nah, nicht fern, vielmehr geht es als ›Element‹ der Räumlichkeit voraus. Als solches Element ist *la chair* jedoch die Bedingung für die Möglichkeit der Wahrnehmung auf Distanz.

> On comprend alors pourquoi, à la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être-perçu, et à la fois nous sommes éloignés d'elles de toute l'épaisseur du regard et du corps: c'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. (VI 178)[231]

Die »Dichte des Fleisches« (*l'épaisseur de chair*) zwischen wahrgenommenem Ding und Wahrnehmenden ist wesentlich für die Möglichkeit des körperlichen Sehens oder allgemein des Wahrnehmens des Dings. Diese Dichte sei das »Kommunikationsmittel« (*moyen de communication*) zwischen beiden (SuU 178; VI 178). Diese Dichte lässt Wahrnehmung zu; sie lässt zu, dass ich Welt werde (*me faisant monde*) und die Welt *chair* wird (VI 178). Nähe und Distanz sind keine Gegensätze, sondern sie sind miteinander verbunden.

Die Dinge sind nicht »des êtres plats, mais des êtres en profondeur« (VI 179; »Flächenwesen«, »sondern Tiefenwesen« (SuU 179)). Sie sind nur einem körperlichen Wesen zugänglich, das mit ihnen in derselben Welt koexistiert (VI 179). Unter *chair du visible*, also *la chair* des Sichtbaren, versteht Merleau-Ponty,

> l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible: déjà, le cube rassemble en lui des visibilia incompossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif, et s'il est enfin, c'est, comme lui, par un coup de force. (VI 179–80)[232]

231 »Nun wird verständlich, weshalb wir die Dinge selbst an ihrem Ort und in ihrem Sein sehen, das weit mehr ist als ihr Wahrgenommen-Sein, und zugleich durch die ganze Dichte des Blickes und des Leibes [bzw. Körpers; A.S.] von ihnen entfernt sind: denn diese Distanz ist nicht das Gegenteil dieser Nähe, sondern sie steht in tiefem Einklang mit ihr, sie ist ihr sinnverwandt.« (SuU 178)

232 »[D]as fleischliche Sein als Sein der Tiefen, mit mehreren Blattseiten oder mehreren Gesichtern, als Sein im Verborgenen und als Anwesen einer gewissen Abwesenheit, ist ein Prototyp des Seins, von dem unser empfindend-empfindbarer Leib eine bemerkenswerte Spielart darstellt, dessen konstitutives Paradox jedoch schon in allem Sichtbaren zu finden ist: schon der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Besonders deutlich zeigt sich das Spiel von Nähe und Distanz in der *intercorporéité*. Wie die Doppelberührung, so ist auch die *intercorporéité* wesentlich durch einen Moment des Abstands ohne große Distanz geprägt. So wie meine beiden Hände nicht eins sind, sondern ein Abstand zwischen ihnen besteht, sind auch meine Hand und jene der:des Anderen nicht eins, sondern zwei Hände, die sich berühren (also nahe sind). Im Kontext der *intercorporéité* öffnet Merleau-Ponty diese Figur jedoch zunehmend für eine, die eine größere Distanz zulässt, indem er zunächst von der Berührung zum Sehen übergeht und dann neben anderen auch Objekte mit in die Betrachtung einbezieht. Eine andere Form der Nähe verbirgt sich in der Promiskuität. Auch wenn sie aus *la chair* hervorgeht, mit der *intercorporéité* in Verbindung steht und daher ihr Fundament in den *sensibles* hat, handelt es sich dabei vor allem um ein räumlich unabhängiges Geflecht. Es erstreckt sich über die Dinge, die ich unmittelbar berühre und sehe, berühren kann und sehen kann, hinaus (VI 188). Nähe meint im Kontext der *promiscuité* also eine (positiv oder negativ konnotierte) soziale Nähe.

2.6 *Le corps sensible, le corps ambigu*

Wie die letzten Kapitel gezeigt haben, begreift Merleau-Ponty den Körper als ein mit der Welt verbundenes System (als Relation der *sensibles*, als *la chair*). Als Körperschema ist der Mensch ein unabgeschlossenes System von Innen und Außen, ein System von Abständen (*écart*) (Natu3 346, VI 178–79). In dieser Relation zeichnet sich der Körper/das Körperschema nicht nur dadurch aus, dass er/es auf die Welt einwirken kann, sondern auch dadurch, dass er/es offen und empfänglich ist, dass er/es fähig ist, sensibel zu sein (P(RAE) 204). Diese tiefgreifende Beziehung der *sensibles* und die Offenheit des Systems Körper für die Welt als Teil der Welt (Natu3 279–80) impliziert eine weitere Bedeutung von *sensible*: die affektive und/oder verletzende Berührbarkeit von Körper und Welt. Diese Sensibilität ist ein Wesensmerkmal der *sensibles*, die in ihrer jeweiligen Beschaffenheit (die mit Merleau-Ponty, wie vor allem die *promiscuité* gezeigt hat, immer schon auch in ihrer Relation zu denken ist) angelegt ist. Wie die Diskussion der systemeigenen Fragilität im Folgenden noch zeigen wird, ist die Sensibilität nicht nur durch den Bezug auf andere und anderes, keinesfalls nur durch einen Bezug auf andere bestimmt. Insofern entspricht die vorliegende Bestimmung von Sensibilität nicht jener von Burkhard Liebsch, für den eine Sensibilität ohne

> Würfel enthält inkompossible *visibilia*, ebenso wie mein Leib aufs Mal phänomenaler Leib [bzw. Körper; A.S.] und objektiver Körper ist, und wenn er schließlich *ist*, so wie jener, aufgrund eines Kraftaktes.« (SuU 179)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bezug auf andere »nichts als ein biologischer Luxus« wäre. »Rein biologisch ist [, Liebsch zufolge,] gar nicht einzusehen, warum Sensibilität eine Auszeichnung sein soll. Für Organismen bedeutet ihre Sensibilität zunächst nur eine erhöhte Verletzbarkeit, zu der sich andere Lebewesen aber gänzlich indifferent verhalten können.« (Liebsch 2008: 32–33)[233] Auch wenn es eine soziale Differenzierung der Sensibilität und Berührbarkeit von Menschen in ihrer Sensibilität gibt, ist sie zunächst einmal ein allgemeines (und bedeutsames) Wesensmerkmal aller.

Das Affektiv-Emotionale sowie die Fragilität und Verletzbarkeit als Momente der körperlichen Beschaffenheit und der körperlichen Beziehung zur Welt wurden erst in der etwas jüngeren Vergangenheit Gegenstand soziologischer Forschung (Scherke 2009; Nungesser 2019). Die Begriffe der Affekte und der Verletzbarkeit, ihre jeweilige Bedeutung sowie ihre Übereinstimmung und Abgrenzung zu verwandten Konzepten (Emotionen, Vulnerabilität, Fragilität) sind selbst Gegenstand wissenschaftlicher Debatten. Merleau-Ponty behandelte diese Seite des *sensible* weniger ausführlich als die bislang beschriebenen. Affekte sind dennoch tief mit seiner Philosophie der Wahrnehmung verbunden, das Aufspüren der Verletzbarkeit in Merleau-Pontys Philosophie erfordert eine umfangreichere Rekonstruktion. Wie sich im Folgenden zeigen wird, steht dieser Begriff in einer unmittelbaren Beziehung zu Merleau-Pontys Verständnis der Beziehung der *sensibles*, eine klare Abgrenzung zu anderen Momenten dieser Beziehung ist oftmals komplex und teils künstlich (i.S. in der alltäglichen Wahrnehmung nicht gegeben).

Ausgangspunkt für die Suche nach Affektivität und Verletzbarkeit sind die grundlegende Ambiguität des Körpers und seine doppelseitige Beziehung zur Welt und zu anderen:

- Le corps comme organisation donnée, activité ›sensorielle‹, ›champs‹, réponse à aspects ›naturels‹ du monde
- Et corps comme corps qui se meut, et se retourne [sur] le monde pour le signifier, le désigner, organe de mimique. (MSME 64; Hervorhebung i.O.)[234]

233 In einem ähnlich allgemeinen Sinne, wie hier von Sensibilität gesprochen wird, spricht Judith Butler von *precariousness* (Butler 2009. 22). »Precariousness has to be grasped not simply as a feature of *this* or *that* life, but as a generalized condition whose very generality can be denied only be denying precariousness itself.« (Butler 2009. 22) Entgegen der Prekarität ist die Sensibilität ein neutraler Begriff – er umfasst nicht nur das negative Ausgeliefert-Sein, sondern auch die positive Offenheit sowie die Affizierbarkeit.

234 »Der Körper als gegebener Organisation, ›sensorielle‹ Aktivität, ›Feld‹, Antwort auf ›natürliche‹ Aspekte der Welt
Und Körper als Körper, der sich bewegt, der sich an die Welt zurückwendet, um sie zu bedeuten, zu bezeichnen, Organ der Mimik.« (MSME 64)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern ist der Körper (nicht nur die Wahrnehmung, siehe Kapitel 2.3.1.7) ambigue, zugleich ein Ding in der Welt und die Welt wahrnehmend. Der Körper ist *sentant sensible* (»empfindend-empfindbar«) (VI 179; SuU 179). Als »touché touchant« (»er betastet sich tastend«) und »se voit voyant« (»er sieht sich sehend«) ist der Körper »visible et sensible pour soi-même« (»er ist für sich selbst sichtbar und spürbar«) (OE 18; AuG(AuG) 280). Die spezifische Ambiguität ergibt sich dadurch, dass der Körper *zugleich* empfindbar und empfindend ist und *zugleich* als beides wahrgenommen wird. Wie die Weiterführung der Doppelberührung im Kontext von Merleau-Pontys später Philosophie des *la chair* zeigte, beschränkt sich die Relation von empfindend und empfindbar nicht auf den eigenen Körper, sondern sie kann andere und anderes mit umfassen.

Die Wechselseitigkeit des Empfindend-Empfindbaren hebt daher eine strikte Trennung von Subjekt und Objekt auf. Der Körper ist sich selbst beides – aktiv und passiv. In der Wechselseitigkeit mit dem Ding, das mich berühren kann, wie ich es berühre, steht der Körper in einer wechselseitigen aktiv-passiven Beziehung mit der Welt. Letztlich sind jedoch auch Ausdruck und Wahrnehmung (wie oben gezeigt) in sich jeweils aktiv und passiv, nie nur eines von beidem oder ein gemeinsamer »Vektor von Passivität und Aktivität« (»vectrice de la passivité et de l'activité« (Saint Aubert 2018: 102–3)). In aller Deutlichkeit zeigt sich diese Aktivität-Passivität am Beispiel des Schlafs. Merleau-Ponty versteht den Schlaf nicht (nur) als körperlich-physiologisches Phänomen (PbPassiv 237), das von außen auf das Bewusstsein einwirken würde (PbPassiv 238). Vielmehr versteht er den Schlaf als intentionales Verhalten (*conduite*) (PbPassiv 238). So ist (ein-)schlafen nicht nur passiv, sondern aktiv-passiv. Wenn ich mich hinlege, um zu schlafen, dann ›tue‹ ich etwas (*je fais quelque chose*), »je *me prête au sommeil* – complaisance« (PbPassiv 243; Hervorhebung i.O.; »ich gebe mich dem Schlaf hin, gefälligerweise« (eigene Übersetzung)). Dieses Spiel von Aktivität und Passivität setzt sich in der wechselseitigen Sensibilität von Körper und Welt fort. So sind die Affizierbarkeit und die Verletzbarkeit nicht, wie man *prima facie* unterstellen könnte, rein passiv (ein rein passives Angezogen-Werden des Körpers durch das Ding, ein rein aktives, verletzendes Einwirken eines anderen auf den Körper, der dabei passiv bleibt).

Merleau-Pontys Beschreibung des menschlichen Körpers in seiner *dialektischen* Beziehung zur Welt ist bereits ein deutlicher Hinweis darauf, dass Merleau-Ponty keinen aktivistischen Begriff des menschlichen Seins und Tuns entwirft oder vertritt. Der Körper ist nicht nur aktiv, er ist zweideutig: aktiv und passiv. Die Aktivität und Passivität sind für Merleau-Ponty jedoch nicht zwei streng voneinander abgrenzbare Momente des körperlichen Seins; vielmehr ist der Körper immer (in wechselnder Gradualität) aktiv-passiv. Insofern ist die Passivität (genauso wenig wie die Aktivität) kein Zustand, sondern eine Modalität unserer

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Relation mit der Welt (Lefort 2015: 21). Somit ist das Aktive nicht das Gegenteil (*le contraire*) des Passiven, sondern sein Gegenstück beziehungsweise das Umgekehrte (*l'envers*) (Lefort 2015: 26) (so wie das Unbewegte nicht das Gegenteil der Bewegung ist und das Unsichtbare nicht das Gegenteil des Sichtbaren ist).

Die Ambiguität des Körpers ist auf zwei Ebenen wesentlich: zum einen auf der Ebene der Erfahrung des eigenen Körpers und in weiterer Folge auch der Erfahrung des Körpers der anderen (die Erfahrung), zum anderen auf der Ebene der menschlichen Fähigkeiten (die Erfahrbarkeit). Beide Ebenen sind körperlich bedingt, sie beschränken sich jedoch nicht auf den eigenen Körper im engen Sinne. »Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde.« (PP 90)[235] Indem ich also die Fähigkeiten des Körpers in meinem Umgang mit der Welt »nutze«, kann ich ein Verständnis dieser Fähigkeiten erlangen und so von der zuletzt genannten Ebene auf die erste kommen. Mit Bezug auf die zuerst genannte Ebene meint Merleau-Ponty etwa: »Je saisis mon corps comme un objet-sujet, comme capable de ›voir‹ et de ›souffrir‹.« (PP 111)[236] Diese Beschreibung des Erlebens der Ambiguität des Körpers als Subjekt-Objekt erweitert Merleau-Ponty dann zu einer Beschreibung dieser Fähigkeiten als nicht nur erlebt, sondern als ambigue Fähigkeiten des Körpers. Der Körper *ist* fähig, berührt zu werden und zu berühren (PdW 120).

Den Körper als grundlegend sensible zu verstehen bedeutet, dass Menschen allgemein als sensibel angesehen werden und nicht *prima facie* zwischen den Vulnerablen und den Nicht-Vulnerablen, zwischen den Affizierbaren und den Nicht-Affizierbaren unterschieden wird oder werden kann. Diese Nichtdifferenzierung, die aus der Ansiedelung des Phänomens der Sensibilität auf der Ebene der Erfahrbarkeit resultiert, bricht mit der klassischen Vorstellung einer möglichen Unverletzbarkeit. Darin verbirgt sich letztlich auch eine Antwort auf gesellschaftspolitische Fragen, auf politische und mediale Rahmungen von Gruppen als schutzbedürftig und nicht-schutzbedürftig. Wenn etwa medial gefragt wird »Warum Wien nur noch vulnerable Asylsuchende neu aufnimmt«, wie es die österreichische Tageszeitung Der *Standard* im Herbst 2021 tat (Brickner/Arora 2021), so wird dadurch die Fiktion aufgebaut oder verstärkt, dass manche Menschen, in diesem Fall auch manche Asylsuchende, nicht vulnerabel seien, sowie dass große Teile der Menschheit nicht vulnerabel

235 »Die Funktion des lebendigen Leibes [bzw. Körpers; A.S.] kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib [bzw. Körper; A.S.] bin.« (PdW 99)

236 »Ich erfasse [bzw. begreife; A.S.] meinen Leib [bzw. Körper; A.S.] als Subjekt-Objekt, als fähig, zu ›sehen‹ und zu ›leiden‹« (PdW 120).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seien. Ein Unterlaufen dieser Fiktion ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer generellen Aufhebung von Differenzen im Feld der Sensibilität, die nicht zufällig, sondern sozial strukturiert sind. Auch wenn aus der hier präsentierten Perspektive alle Menschen als sensibel, vulnerabel und affizierbar angesehen werden, so wird nicht argumentiert, dass alle, in allen Zeiten, Lebenslagen und Situationen gleich sensibel, vulnerabel und affizierbar sind. Korrekterweise wäre im Fall der Asylsuchenden von ›besonders vulnerablen‹ Asylsuchenden zu sprechen, so wie dies oft auch der Fall ist.

2.6.1 Der affizierbare Körper

Das Affektive und die Affizierbarkeit waren für Merleau-Ponty wesentliche Momente, auch wenn sie in seinen Beschreibungen oft eher im Hintergrund zu stehen scheinen und nur selten explizit in den Vordergrund rücken[237]. Das Affektive wird in vielen von Merleau-Pontys Werken mitthematisiert, wesentliche Anhaltspunkte finden sich jedoch vor allem in *Phénoménologie de la perception*, in seinen Vorlesungen an der Sorbonne sowie im Spätwerk. Grundsätzlich ist das Affektive Teil der Beziehung der *sensibles*. Es wäre jedoch eine Überinterpretation, wenn man das Sensible oder das Sinnliche mit dem Affektiven gleichsetzen oder das eine als notwendige Komponente des anderen lesen würde (siehe Kapitel 2). Für eine erste Annäherung an Affekte und Affizierbarkeit scheinen jedoch gerade zwei Sonderfälle – die affektiv neutrale Beziehung der *sensibles* und die über-affektive Beziehung – geeignet.

Den Sonderfall einer scheinbar affektfreien Beziehung mit der Welt, zumindest in manchen Momenten, findet Merleau-Ponty im Fall Schneider (der oben bereits mehrfach Erwähnung fand). Schneider könne nicht hinter die objektive Wahrnehmung zurück oder über diese hinausgehen; er sei unfähig, sich in sexuelle Situationen zu versetzen oder diese aufrecht zu erhalten und suche daher seit seiner Verletzung auch keinen sexuellen Kontakt mehr. Allgemeiner gesprochen sei Schneider unfähig, sich in affektive Situationen zu versetzen, Stimmungen zu erfassen, Sympathie und Antipathie zu erleben (PP 181–83). Für Schneider ist die Welt affektiv neutral. Andere Personen hingegen leben in einem vollständigeren Sinne in der Welt, werden fortwährend affektiv in diese involviert

237 Dieses Interesse zeigt sich auch daran, dass Merleau-Pontys erster publizierter Text aus dem Jahr 1935 Max Schelers *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* gewidmet war (P(ChRe)). Schelers Denken zur Affektivität prägte wohl auch Merleau-Pontys entsprechende Ansätze in *Phénoménologie de la perception* und während seiner Vorlesungen an der Sorbonne (Saint Aubert 2005. 116).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(PdW 188). Auch wenn Merleau-Ponty dies selbst nicht ausführt, scheint eine gewisse affektive Neutralität nicht ungewöhnlich, nicht gänzlich auszuschließen zu sein. Das Spezifische am Fall Schneider ist jedoch, dass für ihn eine affektiv durchzogene und geprägte Welt (also eine nicht affektiv neutrale Welt) grundsätzlich unzugänglich geworden ist, während dies für andere Personen lediglich eine momentane affektive Neutralität ist. Dieser Übergang von einer affektiv neutralen Welt in eine affektgebundene Welt obliegt nicht (oder zumindest nicht nur) einer gezielten Entscheidung. Schneider verbleibt in einer rein objektiven Situation (einer konkreten Situation, siehe Kapitel 2.3.2.2); es gelingt ihm nicht, in eine affektive Situation einzutreten (ebenso wenig wie es ihm gelingt, in eine virtuelle Situation – die selbst eine affektive Situation sein kann – einzutreten).

Merleau-Ponty beschreibt jedoch auch das gegenteilige Extrem, die Unfähigkeit, sich aus einer affektiven Situation zu lösen (ohne dass dies meint, dass man sich daher nicht auch in einer allgemeinen Wahrnehmungssituation befände). Diesen Sonderfall entwickelt Merleau-Ponty im Rahmen seiner Vorlesungen zur Kinderpsychologie. Wie bereits ausgeführt (siehe Kapitel 2.3.2.3) leben kleine Kinder in einer synkretistischen Soziabilität (*sociabilité syncretique*), also einer Form der Ungeteiltheit mit anderen. Sie entwickeln eine ausgeprägte soziale Sensiblität (*sensibilité sociale*) bevor sie eine umfangreiche Sensibilität für ihre physisch-natürliche Umwelt erlangen (P(RAE) 210). »Comme Wallon le remarque, il y a là une logique automatique des *situations affectives*: toute attitude que l'on prend envers l'enfant induit immédiatement chez lui l'attitude complémentaire.« (P(RAE) 211; Hervorhebung A.S.)[238] Woraus ergibt sich diese Logik? Alle Teilhabenden befinden sich in derselben sozialen und affektiven Situation. So beispielsweise ergebe sich Eifersucht aus einer spezifischen Relation, einer Situation, in der ein Kind herumstolziert, das andere Kind dieses erste beobachtet und anhimmelt. Das beobachtende Kind möchte an der Stelle des anderen sein, es ist eifersüchtig (P(RAE) 211–12). Wallon vergleicht dies, so Merleau-Ponty, mit der Situation zweier Hunde, von denen einer gestreichelt wird. Der andere – der nicht gestreichelte Hund – möchte den Platz des gestreichelten Hundes einnehmen.

> Si l'on caresse l'un, l'autre se précipite pour prendre sa place. Le désir d'être caressé, c'est moins un désir positif que le sentiment d'être privé des caresses données à un autre. Ce qui est essentiel à la jalousie, c'est ce sentiment de privation ou de frustration ou d'exclusion. […] On peut

238 »Wie Wallon anmerkt, gibt es hier eine automatische Logik der *affektiven Situationen*: Jede Haltung, die man gegenüber dem Kind einnimmt, führt bei diesem sofort zu einer komplementären Haltung.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> dire que le jaloux voit son existence envahie par le succès d'autrui, se sent dépossédé par lui, et, en ce sens, la jalousie est essentiellement confusion de soi et d'autrui. (P(RAE) 211–12; Hervorhebung A.S.)[239]

Die Eifersucht, auf die später noch näher eingegangen werden wird (siehe Kapitel 3.5.3.1), zeichnet sich also durch eine bestimmte Form der (menschlichen und nicht-menschlichen) sozialen Konstellation aus. Bei Kindern – und das ist mit dem Sonderfall des Über-Affektiven gemeint – gebe es eine Phase, in der sie sich nicht aus dieser affektiven Situation lösen oder von dieser distanzieren können und sich durch diesen Entzug von Zuwendung dominieren lassen (P(RAE) 213). Dies basiert auf der (oben beschriebenen) Ungeteiltheit des Kindes von anderen; die Unfähigkeit sich zu distanzieren, ergibt sich also daraus, dass Kinder sich nicht als eigenständige Entität vor den anderen erleben, was die Konstellation unauflösbar macht. Dies treffe nicht nur auf die Eifersucht zu, sondern etwa auch auf das Schmollen (P(RAE) 212) und die Sympathie (P(RAE) 216). Das Kind ›sei‹ in diesem Stadium ›die Situation‹ und distanziere sich nicht daraus. Im Zuge der *crise de trois ans* lernen Kinder ihre eigene Perspektive kennen, verwechseln sich nicht mehr mit den anderen und der Situation (und der in dieser eingenommenen Rolle) (P(RAE) 224). Den Zustand der Ungeteiltheit mit anderen, des gemeinsamen oder wechselseitigen *empiétement*, des gemeinsamen Seins und Sich-Verwechselns in Situationen gebe es auch bei Erwachsenen, zeige sich bei ihnen aber nicht mehr durchgehend und aufgrund der anderen Möglichkeiten, die diesen zur Verfügung stehen, nicht mehr in der gleichen Form (P(RAE) 226–27; 229).

So wie es Schneider nicht möglich ist, sich in eine affektive Situation zu begeben, im Affektiven aufzugehen, ist es kleinen Kindern nicht möglich, sich aus affektiven Situationen zu lösen, es ist ihnen also unmöglich, nicht vollständig in affektiven Situationen aufzugehen. Letztlich bleibt ihnen beiden, vor allem aber Schneider, damit der grundlegende Bezug zur Welt in ihrem Sein für uns (*être à nous*) verwehrt (PP 180). Diese beiden beschriebenen Fälle stellen Extreme dar; das nicht-pathologische erwachsene Leben liegt zwischen diesen beiden Polen. In der Regel spielen Motorisches, Affektives und Sensorisches in Wahrnehmung und Ausdruck

239 »Wenn man den einen streichelt, eilt der Andere herbei, um seinen Platz einzunehmen. Der Wunsch, gestreichelt zu werden, ist weniger ein positives Verlangen als vielmehr das Gefühl, dass einem die Streicheleinheiten, die einem anderen gegeben werden, *vorenthalten werden*. Was für die *Eifersucht wesentlich ist*, ist dieses Gefühl des Entzugs oder der Frustration oder des Ausschlusses. [...] Man kann sagen, dass *der Eifersüchtige seine Existenz vom Erfolg eines anderen beschlagnahmt sieht, sich von ihm enteignet fühlt, und in diesem Sinne ist Eifersucht im Wesentlichen eine Verwechslung von Selbst und Anderem*.« (eigene Übersetzung; Hervorhebung A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zusammen; sie sind letztlich nur verschiedene Modi ein und derselben Bewegung. Dies ist durch beide *sensibles* bedingt. »Même nos mouvements affectifs les plus secrets, les plus profondément liés à l'infrastructure humorale, contribuent à façonner notre perception des choses.« (P2(Inéd) 39)[240] Auf Seiten der Welt wird dieses Ineinandergreifen von Motorischem, Affektivem und Sensorischen dadurch ermöglichst, dass die Dinge selbst bereits durch unterschiedliche Sinne ansprechbar sind, dass sie selbst bereits eine »affektive Atmosphäre« (*atmosphère affective*) haben (P2(Inéd) 40/102). Wie bereits erwähnt, unterscheidet sich das nicht-pathologische Leben vom Falle Schneider darin, dass Schneider grundsätzlich nicht zum Affektiven gelangen kann, während die affektive Neutralität im nicht-pathologischen Leben eine sehr begrenzte Ausnahme darstellt. Ebenso können Kinder nicht aus dem vollen Aufgehen in affektiven Situationen ausbrechen, während Erwachsene (die auch in einer veränderten Relation zu anderen stehen – *promiscuité*, statt vollständiger *indivision*) sich partiell distanzieren können.

Aus dem ersten Sonderfall wird deutlich – aus diesem Grund führt Merleau-Ponty ihn in *Phénoménologie de la perception* ein –, dass das Affektive nicht, wie damals gängige Positionen behaupteten, ein »mosaïque d'états affectifs, plaisirs et douleurs fermés sur eux-mêmes« (PP 180)[241] ist und daher einzig durch unsere Körperorganisation (im Sinne von natürlichen Reaktionen) zu erklären ist und auch nicht als Vorstellung zu verstehen ist, die natürliche Stimuli ersetzen könnten. *Le désir*[242] ist kein affektiver Zustand, kein Trieb, nicht die Lust oder ein Lustzustand (Saint Aubert 2016: 135), sondern ein ursprünglicher Modus des Bewusstseins (PP 181). Mithilfe des Falles Schneider zeigt Merleau-Ponty, dass weder physiologische noch idealistische Erklärungen zutreffen, denn der untersuchte Fall bestätige keine dieser Erklärungen, sondern zeige, dass es ›Sexualreflexe‹ und einen ›reinen Lustzustand‹ nicht gibt (PdW 186). Folgte man der Idee, dass Sexualität einen »autonomen Reflexapparat« (PdW 186) bilde, so müsste es in einem Fall, wie dem untersuchten, zu einer Entfesselung dieses autonomen Apparats, nicht zu einer Einschränkung der Sexualität kommen (PdW 187). Bei Schneider

240 »Selbst die unscheinbarsten affektiven Bewegungen, die am stärksten an die humorale Infrastruktur gebunden sind, tragen dazu bei, unsere Wahrnehmung der Dinge zu gestalten.« (AuG(KS) 102; veränderte Übersetzung)

241 »[E]in Mosaik in sich geschlossener affektiver Zustände, von Lust und Unlust« (PdW 185).

242 Merleau-Ponty diskutiert Affekte zumeist unter dem Stichwort *désir*, das als Wunsch, Lust, Verlangen oder Begierde übersetzt werden kann. Nicht übersehen werden darf dabei jedoch die eben beschriebene Wechselseitigkeit; es handelt sich also um einen Wunsch (eine Lust, ein Verlangen, die/das), der (auch) von der Welt an mich herangetragen wird. Merleau-Ponty verwendet Freunds Begriff des Wunsches nicht (Saint Aubert 2013: 120).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sei die Struktur der Wahrnehmung oder die Struktur der sexuellen Erfahrung verändert. Schneider nehme nur den sichtbaren Körper (*le corps visible*), nicht jedoch das dahinter oder darunter liegende sexuelle Schema oder die erotische Struktur wahr.[243]

Der zweite Sonderfall zeigt, dass mit der Involviertheit in (soziale) Situationen, mit der Ungeteiltheit mit anderen, mit dem *empietement*, ein Leben in einer affektiven Welt einher geht, aus dem es (zumindest zeitweise) kein Entkommen gibt. Die Situationen, die Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen zur Kinderpsychologie beschreibt, könnten (wenn man Schneider wäre) als ganz schlichte Relationen von objektiven Körpern betrachtet werden. Für die beschriebenen Kinder (und für viele Erwachsene) sind sie jedoch affektgeladen. Dieser zweite Sonderfall ist deshalb ein Fall besonders ausgeprägter Affektivität, da Merleau-Ponty *le désir* als Öffnung gegenüber dem Sein (Saint Aubert 2013: 21) versteht. Bislang stand in dieser Darstellung vor allem die menschliche Beschaffenheit für Affekte und Affizierung im Vordergrund. Das Affektive ergibt sich jedoch aus einem Zusammenspiel von Welt (inklusive der anderen Menschen und Tiere) und Mensch. Die Bedeutung dieser Gegenseite zeigt sich etwa in Merleau-Pontys Frage, die er am Beginn seiner Vorlesung zu der *Institution d'un sentiment* stellt: »Comment le sentiment ›prend‹-il?« (Insti 83) Wie also ergreift uns das Gefühl? Die Affizierbarkeit ergibt sich vor dem eben geschilderten Hintergrund aus dem Zusammenspiel von *dedans* und *dehors* im *chair*. *La chair* ist auch jenes Element »qui opère le *lien* [zwischen Körper und Welt; A.S.], en portant et transférant une dynamique ou une *affectabilité, du dedans au dehors ou du dehors au-dedans*« (Saint Aubert 2018: 102)[244]. In diesem Sinne des

243 Judith Butler entwickelt in ihrem 1989 erschienen, jedoch bereits 1981 verfassten Essay *Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception* eine umfassende Kritik an Merleau-Pontys Lesart des Falles Schneider, vor allem im Kontext seiner Überlegungen zu Sexualität und Affektivität. Merleau-Pontys Beschreibungen enthielten, so Butler, stillschweigend-normative Annahmen darüber, dass Geschlechtlichkeit einen heterosexuellen Charakter hat und haben soll (Butler 1989: 85–87), seine Theorie nicht zur Gänze frei von naturalistischer Ideologie sei. Diese Kritik wird jedoch weder dem Fall Schneider gerecht (siehe die Arbeit von Steinfeld (1927), auf die sich Merleau-Ponty bezieht), noch Merleau-Pontys Theorie (will Merleau-Ponty doch auf eine allgemeinere Beschreibung von Geschlechtlichkeit, dialektischer Relation von Existenzen und von Affektivität hinaus, die er in einem abstrakten Sinne, losgelöst von bestimmten Formen der Geschlechtlichkeit und einer bestimmten Perspektive (einer männlichen Perspektive, wie Butler meint) verfasst).

244 Bei Saint Aubert lassen sich Stellen finden, die andeuten, dass er verschiedene affektive Beziehungen von Körper und Welt eher der aktiven oder eher der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gemeinsamen *être chair* zwischen Welt und mir ist *le désir* als ursprüngliche Öffnung von mir, von *ma chair* gegenüber anderen und *la chair du monde* zu verstehen. Die Kinder werden also vollends von der Affektivität eingenommen, mitgerissen. Dass das Soziale (auch im unkonkreten Sinne einer allgemeinen Koexistenz) die Kraft dazu hat, in einem affektiven Sinne mitzureißen, das haben bereits die Beschreibungen der Koexistenz gezeigt. Die Koexistenz mit anderen (und auch mit dinglichen anderen) fordert, zieht an, durchströmt die Individuen, die ihr gegenüber offen sind (PdW 197).

Entgegen dem Bedürfnis (*besoin*) ist *le désir* nicht auf ein Fehlen (*manque*, *absence*) zurückzuführen, sondern es greift über alle vitalen Notwendigkeiten hinaus (Barbaras 2006: 136).

> [O]n entend par désir […] non pas un manque circonscrit auquel répond un objet défini mais un manque qui est creusé par ce qui le comble et qui éprouve toute satisfaction comme la négation de ce qui le comblerait vraiment, alors le vivre du vivant n'est autre que l'acte du désir. (Barbaras 2006: 147–48)[245]

Le désir ist ursprünglich eine Öffnung gegenüber einer Alterität (wie Barbaras (2006: 136) mit Bezug auf Husserl meint) oder für Merleau-Ponty schlicht eine Öffnung *de ma chair* gegenüber *la chair*.

Auch die Wahrnehmung versteht Merleau-Ponty als eine Öffnung gegenüber der Welt. So liegt in der Wahrnehmung (als Öffnung gegenüber der Welt) bereits ein Moment der Affizierung (Sebbah 2009: 185). Merleau-Ponty selbst beschreibt die Beziehung von Affektivem und Wahrnehmung in seinen späten Schriften auch folgendermaßen: Die Wahrnehmung »esquisse ce que le désir accomplit« (S(Préf) 24; siehe Saint Aubert 2013: 124).[246] »Le désir, qui se joue dans l'*être* et pas seulement dans l'*avoir* (contrairement à l'envie), qui est plus *structurel* qu'*énergétique* (contrairement à la pulsion), est endurance de l'indétermination et appétit de la nouveauté.« (Saint Aubert 2016: 135; Hervorhebung i.O.)[247] *Le désir* bleibt dabei aber nicht Öffnung und ein Ertragen

passiven Seite zuordnet (etwa *désir* und Angst) (Saint Aubert 2018: 103). Zitat: »[…] der die *Verbindung* [zwischen Körper und Welt; A.S.] herstellt, indem er eine Dynamik oder *Affektivität von innen nach außen oder von außen nach innen trägt und überträgt*« (eigene Übersetzung; Hervorhebung A.S.).

245 »Wir verstehen unter *désir* nicht einen klar umrissenen Mangel, dem ein bestimmtes Objekt entspricht, sondern einen Mangel, der durch das, was ihn erfüllt, ausgehöhlt wird und der jede Befriedigung als Negation dessen, was ihn wirklich erfüllen würde, erfährt, dann ist das Leben des Lebenden nichts anderes als der Akt des *désir*.« (eigene Übersetzung)

246 »[S]kizziert, was das Verlangen ausführt« (Z(VW) 22).

247 »*Le désir*, das sich im Sein und nicht nur im Haben abspielt (im Gegensatz zum Neid), das eher strukturell als dynamisch ist (im Gegensatz zum Trieb),

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

äußerer Kräfte, sondern das Affektive beteiligt sich am wahrnehmenden Befragen der Welt (ebd. 135). Insofern kommt dem Affektiven nach Merleau-Ponty auch eine gewisse epistemische Funktion zu. Im Falle Schneider und der Ungeteiltheit von Kindern mit ihrer sozialen Umgebung zeigt sich eine gewisse Parallele zwischen der Fähigkeit zum Affektiven und der Fähigkeit zum Virtuellen (entgegen dem Konkreten): Beides, das Virtuelle und das Affektive, erfordert es, dass die unmittelbare konkret-greifbare Situation verlassen wird, so dass fingieren, imaginieren, der Übertritt in eine andere Schicht oder das Zusammenspiel verschiedener Schichten von Welt möglich werden. Sowohl die Lösung aus konkreten Situationen als auch die Lösung aus über-affektiven Situationen ist eine spezifische Fähigkeit, die, so kann man Merleau-Ponty lesen, körperliche und soziale Voraussetzungen hat. Im Falle Schneiders ist diese Bedingung körperlich eingeschränkt, in anderen Fällen (wie dem von Merleau-Ponty beschriebenen Fall eines Mädchens mit Aphonie) sind diese primär sozialer Natur (PdW 192).

Affekte, Affizierung, *le désir*, Emotionen sind mit Merleau-Ponty als relationale Phänomene zu begreifen. Sie sind ein Spiel der Systeme – dem System Welt und dem Körperschema beziehungsweise den Körperschemata. Insofern besteht eine gewisse Nähe zu gegenwärtigen *affect studies*.[248] Diese Nähe verwundert nicht, besteht doch eine gewisse Auseinandersetzung mit dem Werk Merleau-Pontys bei manchen der Affekttheoretiker:innen (allen voran bei Sara Ahmed (siehe Ahmed 2006)). Affekte gehen also nicht nur vom Menschen in der Welt aus, sondern sie entstehen aus dem gemeinsamen, teils ungeteilten und ineinander verstrickten Sein von Menschen untereinander (Koexistenz, *intercorporéité*, *promiscuité*) und Welt. Auch wenn das Affektive eine gewisse Bereitschaft des Menschen erfordert (siehe Extremfall Schneider), ist es wesentlich (auch) eine Art der Anrufung durch die Welt, ein Moment der Anziehung, das allerdings nicht einseitig ist, sondern wie ein Magnet von beiden Seiten her wirkt (eine Seite des Magneten stärker festsitzend als die andere Seite, zieht die zweite Seite an). Die Relationiertheit, die das affektive Leben bedingt, zeigt sich besonders deutlich in Merleau-Pontys Verständnis von Emotionen. Darauf wird unten (siehe Kapitel 3.5) näher eingegangen.

ist Aushalten der Unbestimmtheit und Appetit auf das Neue.« (eigene Übersetzung)

248 Ahmed spricht von Beziehungen der »towardness« oder »awayness« (Ahmed [2004] 2014: 8), Gregg und Seigworth davon, dass Affekte in einer Art der »in-between-ness«, der Fähigkeit zu handeln und behandelt zu werden (*to be acted upon*) (Gregg/Seigworth 2010: 1), entstehen; Massumi beschreibt Affekt ebenfalls als unmittelbar relationales Phänomen (Massumi 2015: 205).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.6.2 Fragilität, Verletzbarkeit, Vulnerabilität

Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität sind komplexe Momente des menschlichen Seins. In der gegenwärtigen Forschung wird (dies wurde oben bereits erwähnt; siehe Kapitel 2.6) in der Regel davon ausgegangen und gezeigt, dass Verletzbarkeit nicht ›lediglich‹ Merkmal mancher Menschen oder Gruppen, sondern aller ist.[249] Diese allgemeine Qualität von Vulnerabilität – also der Umstand, dass sie zunächst allen Menschen in ihrer Beschaffenheit als körperliche Wesen eigen ist – ist in Merleau-Pontys Philosophie unweigerlich angelegt. So ist es dem Menschen wesentlich, ein sensibles (und damit verletzbares) Wesen zu sein, eine »subjectivité invulnérable« jenseits von Sein und Zeit, wie sie »die Reflexion« (im Sinne der klassischen Lehre) konstruiere weist er zurück (PP IV). Die Verletzbarkeit als etwas dem Menschen Wesentliches zu beschreiben, meint jedoch nicht, dass alle Menschen und in allen Situationen im gleichen Maße in ihrer Vulnerabilität berührbar sind. Zudem kann argumentiert werden, dass es gewisse Vulnerabilitäten gibt, die (zumindest in gewissen historischen Zeiten) nur bestimmten Personengruppen zukommen. Im Folgenden wird versucht, die grundlegende menschliche Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität in Bezug auf die vorliegende Fragestellung mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys zu rekonstruieren. Angestrebt wird also keine generelle Theorie der Verletzbarkeit, sondern eine begrenzte Annäherung, die ihre allgemeine Wirkung in Begegnungen auf Distanz verstehen lässt. Vor dem Hintergrund dieser Betrachtung einer bestimmten abstrakten Konstellation und ihrer Wirkung auf eine allgemeine Berührbarkeit in der menschlichen Verletzbarkeit, werden Betrachtungen spezifischer Vulnerabilitäten von konkreten sozialen Gruppen oder von Menschen in spezifischen sozialen Verhältnissen und Beziehungen gezielt unterlassen. Diese Betrachtungen sind auf Basis dieser Theorie, also in ihrer konkreten Anwendung, möglich.

Der Forschungsstand zu dieser Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität ist komplex (siehe bspw. Nungesser/Schirgi 2024a, 2024b). Gegenwärtig werden Fragilität, Vulnerabilität und Verletzbarkeit in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht, allen voran in Philosophie, Soziologie, Geographie und den *Gender Studies*. Dabei werden unterschiedliche Perspektiven (normative, deskriptive, anthropologische, epistemologische, ontologische, ethische etc.) eingenommen. In der gegenwärtigen soziologischen und philosophischen Forschung wird eine Vielzahl von Fragen, die mit diesen Phänomenen einhergehen, verhandelt, so etwa die Frage, wer oder was verletzbar (fragil, vulnerabel)

249 Dieser Zugang zum Phänomen der Verletzbarkeit ist nicht gänzlich neu, vielmehr ging auch Heinrich Popitz schon von einer allgemeinen Verletzbarkeit beziehungsweise ›Verletzungsoffenheit‹ aus (Popitz [1986] 2004).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist und sein kann (Individuen, Gruppen, Systeme; Menschen, Tiere, Umwelten). Ebenso wesentlich ist die Frage, wie Menschen verletzbar (fragil, vulnerabel) sind (körperlich, sozial, ökonomisch etc.). Oftmals werden bestimmte Verletzbarkeitsphänomene (Phänomene der Fragilität, Vulnerabilität) untersucht, die sowohl spezifische Verbindungen mit sozialen Problemen herstellen (bspw. *Care*) als auch Vulnerabilitäten spezifischer Gruppen (indigene Völker, Personen mit gewissen Vorerkrankungen, Personen in gewissen biographischen Lebenslagen oder Einwohner:innen bestimmter Regionen) hervorstreichen. Darin zeigt sich, wie oben bereits erwähnt (siehe Kapitel 2.6), der bislang ungelöste Konflikt einer allgemeinen (anthropologischen) Konzeption von Verletzbarkeit (Vulnerabilität, Fragilität) und von gruppenspezifischen Verletzbarkeiten. Fragen der Vulnerabilität leiten oft zu ethischen Problemstellungen über.

Schon die Frage der Similarität oder der synonymen Verwendbarkeit der Begriffe der Fragilität, Verletzbarkeit sowie Vulnerabilität und einiger weiterer (wie Endlichkeit und Verletzungsoffenheit) ist umstritten. Im Folgenden werden die Begriffe der Verletzbarkeit und der Vulnerabilität synonym verwendet, jener der Fragilität wird zur Beschreibung einer anderen Perspektive verwendet, wie im nächsten Absatz näher expliziert wird.

Trotz der disziplinären (und weiteren) Vielfältigkeit sind theoretische Bezugsrahmen oftmals ähnlich. Gegenwärtige Ansätze zur Vulnerabilität berufen sich mitunter auch auf die Philosophie Merleau-Pontys (bspw. Staudigl 2015; Grüny 2003; Gilson 2014; Boublil 2018b; Liberati/Nagataki 2019), dessen Philosophie häufig gemeinsam mit dem Werk von Emmanuel Lévinas rezipiert wird. Ebenso wie die Vulnerabilitätsforschung allgemein steht auch diese spezifische Rezeption Merleau-Pontys hier eher noch am Anfang. Ziel des vorliegenden Kapitels und insgesamt der hier entwickelten Theorie ist es nicht, die Phänomene der Verletzbarkeit, Vulnerabilität und Fragilität in all ihren Facetten theoretisch zu erfassen oder eine umfangreiche vulnerabilitätstheoretische Lesart Merleau-Pontys vorzulegen. Vielmehr soll, aufbauend auf die bislang präsentierte Lesart von Merleau-Pontys Philosophie, ein Verständnis von Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität entwickelt werden, das dazu geeignet ist, auf ihre Bedeutung in unterschiedlichen Formen von Begegnungen einzugehen.

Die grundlegende (nicht nur) menschliche Fragilität und Verletzbarkeit ist für das Verstehen von menschlichen Begegnungen (in Face-to-Face-Situationen und auf Distanz) entscheidend. Wie einleitend beschrieben, versteht Goffman Face-to-Face-Situationen als jene Situationen, in denen sich Menschen physisch nahe sind und in denen sie (aufgrund der Nähe) einander wechselseitig wahrnehmen können sowie sich wechselseitig ausgesetzt sind. Dieses Ausgesetzt-Sein bedeutet auch ein Ausgesetzt-Sein in der Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität. Auch wenn

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus soziologischer und philosophischer Perspektive konkrete Verletzungen und Verletzungserfahrungen ebenfalls von Interesse sein können, stehen im Folgenden die grundlegende Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität und deren mögliche Wirkung in unterschiedlichen Begegnungssituationen im Vordergrund. Die folgende Untersuchung interessiert sich so primär für die allgemeine, alle Menschen betreffende Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität, nicht für die Frage nach den spezifischen Ausprägungen in verschiedenen Gruppen.

Merleau-Ponty beschäftigte sich zwar mit Phänomenen, die als Teil der Fragilität und Verletzbarkeit bezeichnet werden können, entwickelte jedoch selbst keine explizite Theorie der Fragilität und Vulnerabilität. Den Begriff der Fragilität verwendet er vereinzelt (bspw. PP 504; PbPassiv 319, S(HoAdv) 305, hier »corps fragile«), jenen der Krankheit und des Kranken häufiger (vor allem in seiner Rezeption von Studien der frühen Gestaltpsychologie). In diesem Kontext spricht Merleau-Ponty auch davon, dass der Körper der Krankheit zugänglich sei (er »est accessible à la maladie« (PdW 177, PP 172)), m.a.W. davon, dass der Körper durch die Krankheit berührbar ist. Den Begriff der Vulnerabilität verwendet er in seinen Vorbereitungen auf seine Vorträge in Mexiko (MEX 291–292). Vulnerabilität meint für ihn ein Moment der passiven Seite des menschlichen Seins, das uns in einem keinesfalls nur negativen Sinne für andere und anderes berührbar sein lässt und das auch die Möglichkeit wirklich *für* die:den Andere:n sein zu können mit bedingt. Die folgende Fassung der Fragilität und Verletzbarkeit beruht also auf einer spezifischen Lesart von Merleau-Pontys Philosophie, einer Lesart, die auf das bis dato Gesagte aufbaut und es konsequent und im Sinne des hier zu betrachtenden Phänomens (der Begegnung auf Distanz) weiterführt.

Die *sensibles* – Körper und Welt – sowie deren Beziehung begreift Merleau-Ponty als Systeme (von Äquivalenzen, als Nähe-Distanz-Relationen, Relationen von Kräften und als zentrifugal, als sinnhafte Struktur von Elementen und Abständen). Dieses Verständnis des Zusammenspieles ineinandergreifender Systeme wird durch Merleau-Pontys späte Begrifflichkeit von *la chair* vertieft, jedoch nicht in ihrem Wesen verändert. Diese Systeme lassen sich mit Merleau-Ponty als grundlegend *fragil* verstehen. Sie sind veränderbare (und sich verändernde, teils situative) Systeme von Äquivalenzen, die aufgebrochen werden können, die aufbrechen. Fragilität ist daher keinesfalls nur negativ zu lesen oder im Sinne einer Verletzung zu verstehen. Vielmehr ist die Fragilität essenziell für das Wesen und Erleben vieler Dinge (Merleau-Ponty beschreibt beispielsweise, dass wir Glas als wesentlich fragil wahrnehmen (PP 265, 368)), sie ist die Basis für Veränderung, in einem gewissen Sinne auch für das Lernen, die Interaktion mit anderen Systemen und das Übergreifen von Systemen auf- und ineinander. Die Fragilität steht für die fundamentale Brüchigkeit des (eigenen und anderen) Seins (Depraz 2021:

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

249). Als in sich fragile Systeme sind diese den Wirkungen anderer und anderem gegenüber vulnerabel. Diese Verletzbarkeit ist in der Fragilität und – in einem weiteren Sinne – in der Sensibilität der Systeme, der Sensibilität von *la chair* angelegt. Dies zeigt sich etwa in der folgenden Beschreibung des Körpers:

> Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait. C'est de la même manière que, par-delà les distances de l'espace et du temps, on peut parler d'une unité du style humain qui rassemble les gestes de tous les peintres en une seule tentative, leurs productions en une seule histoire cumulative, en un seul art. L'unité de la culture … (S(LIVS) 86)[250]

Der Körper ist also grundlegend fragil und vulnerabel. Dies ist jedoch kein grundsätzlich beklagenswerter Zustand, vielmehr kann sich das System Körper in seinem Ausdruck sammeln, sowohl im unmittelbaren Sinne einer Geste als auch über Distanz hinweg in seinem Stil und in einem allgemeineren Stil, der über ihn als einzelnes Individuum hinausreicht. Das zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit in *la chair* und seiner Beschaffenheit als Relation von Innen und Außen, in einer tiefen Beziehung der *sensibles*, die man als angreifbar und schützend beschreiben kann. *La chair* ist

> à la fois vulnérable à l'intrusion et ce qui nous en protège, proche tout en restant en partie inaccessible, ce qui s'expose et ce qui se cache, se donne et se retient, dans une épaisseur jouant à la fois sur le registre de la profondeur à explorer, de la substance à dévorer, et sur celui de la limite qui oppose une résistance. (Saint Aubert 2018: 103)[251]

Die Verletzbarkeit ist also ein Moment der Relation der *sensibles*, ein Moment von *la chair*, der durch ihre fundamentale Offenheit und den

250 »Trotz der Verschiedenartigkeit seiner Teile, die ihn gebrechlich [bzw. fragil; A.S.] und verwundbar [bzw. vulnerabel; A.S.] machen, ist der Leib [bzw. Körper; A.S.] fähig, sich in einer Geste zu sammeln, die die Zerstörung seiner Teile für einen Augenblick zügelt; allem, was er tut, prägt er so sein Monogramm ein. Auf dieselbe Weise kann man, über die Entfernungen des Raumes und der Zeit hinweg, von einer Einheit des menschlichen Stiles sprechen, die die Gesten aller Maler zu einem einzigen Versuch vereinigt und ihre Produkte in einer einzigen kumulativen Geschichte, einer einzigen Kunst, zusammenfaßt.« (AuG(IS) 153)

251 »[Z]ugleich vulnerabel gegenüber dem Eindringen und dem, was uns davor schützt, nah und doch teilweise unzugänglich, dem, was sich zeigt und dem, was sich verbirgt, was sich gibt und was sich zurückzieht, in einer Stärke/Dicke, die gleichzeitig das Register der zu erforschenden Tiefe, der zu verschlingenden Substanz und jenem der Grenze, die Widerstand leistet, spielt.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

relationalen Charakter bedingt ist. Auch wenn Merleau-Ponty Relationen selten als konfliktreiche Beziehung beschreibt, schließt das gemeinsame Sein als *la chair* die Möglichkeit von Gewalt und Konflikt nicht aus (Saint Aubert 2013: 199).

Dies lässt sich anhand von drei Beispielen zeigen:

(1) Merleau-Ponty beschreibt einige einschneidende Angriffe auf die Fragilität des Körpers beziehungsweise des Körperschemas. Besonders eindrücklich und ausführlich beschreibt er das Phänomen des Phantomglieds, ein Phänomen, das zugleich ein Angriff auf die Fragilität des (physischen) Körpers ist und auf seine sensomotorischen Fähigkeiten sowie Praktiken wirkt.

Auch wenn Merleau-Ponty Ähnlichkeiten zwischen dem Phantomglied als physischen Verlust eines Gliedes und Phänomenen, die ein ähnliches Verhalten und Empfinden ohne ›realen‹ Verlust einer Gliedmaße zeigen, hervorstreicht, so macht er doch deutlich, dass das Phänomen des Phantomgliedes auch, und sehr wesentlich, eine physisch-körperliche Veränderung darstellt. Das System Körper wird in seiner Fragilität getroffen, nicht zerstört (es lebt weiter), es wird jedoch zur Veränderung (zur Neuintegration) gezwungen. Wesentlicher ist für Merleau-Ponty jedoch die Veränderung auf Seiten der Sensomotorik. Ein System von Praktiken, das sich der Körper in einem langwierigen Prozess und im Zusammenspiel mit allgemeinen Praktiken (wie man etwas macht) entwickelt hat, wird aufgebrochen. Der habituelle Körper wird durch den aktuellen Körper (der aufgrund seiner körperlichen Veränderungen nicht mehr zu denselben Praktiken fähig ist) erschüttert. Die erforderliche Neuintegration des Körperschemas passiert in einem Zusammenspiel von verändertem Körper, der sich in seinen Fähigkeiten entdeckt, und den Praktiken die er einst beherrschte, die er nun im Spiel mit der Welt und möglichen vorgelebten Praktiken adaptiert.

Analog zu dieser Veränderung ließen sich auch Entwicklungen verstehen, die positiver konnotiert sind. Auch wenn Merleau-Ponty die kindliche Entwicklung nicht direkt im Sinne dieses Zusammenspiels von einem veränderten aktuellen Körper und dem Körperschema beschreibt, kann Entwicklung mithilfe dieser beiden Momente von Körper verstanden werden. So erleben Kinder ihren Körper zunächst oftmals als einen, der zu einem gewissen kollektiven Verhalten – zu dem, was *man* kann – noch nicht fähig ist. Im Zuge der Entwicklung werden verschiedene motorische Fähigkeiten entwickelt, die es Kindern ermöglichen, ihren Körper auf eine gewisse allgemein habituelle Weise in der Welt zu engagieren (mit einer Schere zu schneiden, auf ein Gerüst zu klettern, Schuhbänder zu binden, Fahrrad zu fahren etc.). Diese Veränderung des aktuellen Körpers (der gerade noch unfähig war, ein bestimmtes Verhalten zu zeigen, ist nun ein aktueller Körper, der zu diesem Verhalten fähig ist) wird für einen Moment lang als Abweichung zu einem früheren Zustand und als Erwerb einer kollektiven Fähigkeit erlebt – »Ich bin schon groß, ich kann

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jetzt schon x.« Ist diese Praxis eingeübt und ›kann‹ sie der Körper beinahe ›von selbst‹, also beinahe unbewusst und routiniert, dann wird diese Einheit des eigenen habituellen Verhaltens und des kollektiven habituellen Verhaltens zu einem normalen Zustand, der erst bei Abweichung oder anderen Formen der Erschütterung wieder aufgebrochen wird und ins Bewusstsein tritt. Ähnlich kann auch die Entwicklung von bestimmten Fähigkeiten bei Erwachsenen beschrieben werden (bspw. das Erlernen einer neuen Sportart, des Bedienens einer bestimmten Maschine, des Ausführens gewisser Arbeitsabläufe).

Der Fall des Phantomgliedes zeigt, dass der Körper selbst als *auch* ›physisches Ding‹ fragil und verletzbar oder – besser – verwundbar ist. Diese körperliche Verwundbarkeit steht jedoch nicht für sich, vielmehr ist sie unmittelbar mit jener der Sensomotorik verbunden. Dies zeigt nicht nur die Beschreibung des Phantomgliedes, sondern beispielsweise auch der Fall Schneider, der für Merleau-Ponty und die Gestaltpsycholog:innen aufgrund seiner Veränderungen in Verhalten und Wahrnehmung von Interesse ist; diese Veränderungen gehen jedoch auf eine tiefgreifende physische Verwundung (eine Hinterhauptsverletzung) zurück. Zu diesem Zusammenspiel von Physischem und Sensomotorik meint Merleau-Ponty:

> Mais la conscience découvre d'autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. Puisqu'une blessure aux yeux suffit à supprimer la vision, c'est donc que nous voyons à travers le corps. Puisqu'une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, c'est donc que le corps fait écran entre nous et les choses. (SC 204)[252]

Dieses Zusammenspiel und die Bedeutung des körperlichen Fähig-Seins könne nur verstanden werden, wenn man den Körper nicht im Sinne des objektiven Körpers begreife (SC 204). Eine Verletzung führt nicht zum »Verlust gewisser sinnlicher Qualitäten oder bestimmter Sinnesdaten«, sondern zu einer »dédifférenciation de la fonction« (PP 88)[253].

Bislang wurde gezeigt, dass eine Veränderung (oder Verletzung) des physischen Körpers eine Veränderung der Sensomotorik mit sich bringen kann. Dem ist hinzuzufügen, dass diese Veränderung der Sensomotorik selbst eine Form der Verletzung sein kann, denn sowohl die eben erwähnte ›Entdifferenzierung‹ als auch die Abweichung zu den allgemeinen Fähigkeiten von Körpern stellen ein Aufbrechen des Systems Körper im Zusammenspiel der *sensibles* dar.

252 »Doch das Bewußtsein entdeckt andererseits, zumal in der Krankheit, einen Widerstand seitens des eigenen Leibes [bzw. Körpers; A.S.]. Eine Augenverletzung genügt, um das Sehen auszuschalten, wie [sic.; wir] sehen also mittels des Leibes [bzw. des Körpers, A.S.]. Eine Krankheit genügt, um die phänomenale Welt zu modifizieren, der Leib [bzw. der Körper; A.S.] bildet also einen Schirm zwischen uns und den Dingen.« (SdV 219)

253 »Entdifferenzierung der betreffenden Funktion« (PdW 97).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(2) Die Fragilität des Körperschemas auf der Ebene der Sensomotorik beschreibt Merleau-Ponty vor allem im Kontext der nachhaltigen Verletzung oder Verwundung des physischen Körpers. Wie im letzten Abschnitt gezeigt, lässt sich eine ähnliche Fragilität auch in anderen Bereichen finden, die teils weniger allumfassend sind. Dennoch ist die bis dato beschriebene Fragilität eine, die oftmals eher implizit mitgegeben scheint, als dass sie sich aktiv zeigt. Anders ist dies im Falle des Körperschemas als *situative Einheit*, vor allem des Körperschemas als erweitertes System. Dies lässt sich anhand von Merleau-Pontys oben bereits erwähntem Beispiel des gewohnheitsmäßigen Hantierens mit einem Blindenstock zeigen. Körperteile und Blindenstock bilden ein System, eine situative Einheit im Sinne des Körperschemas als sensomotorische Einheit. Merleau-Ponty zeigt damit, dass blinde Personen mit dem Stock und nicht den Stock wahrnehmen. Diese erweiterte Einheit erscheint jedoch besonders fragil. Der Blindenstock mag sich in der müden Hand auf einmal schwer anfühlen, er mag der Hand entgleiten und so in beiden Fällen selbst Gegenstand der Aufmerksamkeit werden, nicht länger etwas (oder nicht länger nur etwas) mir Angehörendes sein. Ähnlich könnte man auch etwa das Tragen der Kleidung beschreiben. In vielen Situationen verschmilzt die Kleidung mit dem System Körper, bildet mit ihm gemeinsam ein System (MSME 129). Mit dieser Kleidung (und dem Körper) nimmt das gesamte System die Welt wahr, beispielsweise als wohlig temperiert oder brütend heiß. Auch dieses Beispiel zeigt die ausgeprägte Fragilität des gemeinsamen erweiterten Systems, etwa wenn sich nicht mehr (nur) die Welt brütend heiß anfühlt, sondern dies (auch) für die Kleidung gilt, die beginnt aufsässig zu werden, nicht mehr etwas ist, mit dem ich zur Welt bin, sondern etwas, auf das hin ich reagieren muss, das beginnt, ein Gegenstand an mir, außerhalb von mir und meines Körperschemas zu sein.[254] Auch wenn Merleau-Ponty die Erweite-

254 In dieser Beschreibung des erweiterten Körperschemas als fragil trifft sich das hier mit Merleau-Ponty entwickelte Verständnis des Zusammenspiels von Dingen und Körpern auf einer empirischen Ebene mit jenen von Gugutzer (Gugutzer 2015a), wenn sich dieses auch im Hinblick auf die Beschreibung der Natur dieser Relation unterscheidet. Während Merleau-Ponty diese enge Relation von Dingen und Körpern als Beziehung der Inkorporation durch Habitualität basierend auf dem gemeinsamen *être sensible/être chair* und dadurch des Entstehens eines gemeinsamen sensomotorischen Systems beschreibt, geht Gugutzer von einer leiblich-affektiven Interaktion aus. Mit Schmitz spricht auch Gugutzer in der Folge von einer ›Einverleibung‹ der Dinge und – im Falle der solidarischen, nicht antagonistischen Beziehung der Interaktionspartner:innen – von einer ›Verschmelzung‹ oder einem ›Einssein‹ sowie von einem *ad hoc* gebildeten ›übergreifenden Leib‹ (Gugutzer 2015a: 113). Während Merleau-Pontys Ausgangspunkt also das Gemeinsame (im ontologischen Sinne von *la chair* und im habituellen, gemeinsamen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung des Körperschemas auf Dinge zumeist sehr harmonisch beschreibt, ist dieses Zusammenspiel also nicht notwendigerweise unproblematisch und andauernd. Diese Brüchigkeit des gemeinsamen Systems bringt es mit sich, dass das Ding selbst, das in der Einheit als solches unthematisch bleibt (der Mensch nimmt mit dem Stock wahr, ohne dabei den Stock als Stock wahrzunehmen), im nächsten Moment zum Thema werden kann. Dieses ›Zum-Thema-Werden‹ kann analog zu dem Zusammenspiel von (variabler) Figur und Hintergrund in der Wahrnehmung und zu dem Explorieren von verschiedenen Perspektiven eines Dings verstanden werden. Zu einem Zeitpunkt kann das Ding nur aus einer Perspektive gesehen werden, kann nur ein Ding als Figur vor dem Hintergrund gesehen werden. Ebenso kann im Moment der Wahrnehmung einer Bodenunebenheit nur diese Bodenunebenheit Figur sein, ist mir diese Perspektive gegeben, ist der Stock selbst dabei anwesend, er steht jedoch im Hintergrund. Im nächsten Moment kann man sich in der Wahrnehmung dem Stock selbst zuwenden (oder von ihm dazu aufgefordert werden, sich ihm zuzuwenden).

Das Körperschema als situative Einheit ist jedoch nicht nur in der Erweiterung fragil. Auf ganz ähnliche Weise, wie sich der Blindenstock in der Hand auf einmal schwer anfühlen mag, mag sich auch die Hand schwer anfühlen. So kann sie durch ihr Gewicht, durch einen Schmerz, durch ihren Widerwillen, integraler Teil des Systems zu sein (wenn sie etwas nicht kann, in einer sich schließenden Metro-Tür zurückzubleiben droht etc.), plötzlich außerhalb des Systems oder an seiner Grenze stehen.

Nicht zuletzt ist auch das erweiterte Körperschema im Sinne der *intercorporéité* als fragil zu beschreiben (P(RAE) 208; siehe Kapitel 2.2.2.2.4, Kapitel 2.4.5).

(3) Die Welten und somit auch die bislang hauptsächlich beschriebene sensible Welt können als fragile Systeme rekonstruiert werden, auch wenn die Fragilität des *monde sensible* in Merleau-Pontys Philosophie unterthematisiert bleibt. Eine Fragilität des *monde sensible*, die Merleau-Ponty zwar nicht als solche bezeichnet, die sich in seiner Philosophie jedoch deutlich abzeichnet, ist die Fragilität des *monde sensible* gegenüber dem *monde culturel*. »De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, de même *les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde*

Praktizieren) ist, geht Gugutzer von einer situativen, spontanen Vereinigung (die ebenfalls auf Habitualität beruht) aus. Das gemeinsame der beiden Ansätze ist, dass (Gugutzer explizit, Merleau-Ponty in der hier entwickelten Lesart) beide auf einer Aushandlung zwischen Ding und Körper beruhen, die harmonisch oder überraschend und erschütternd, solidarisch oder antagonistisch sein kann.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

culturel.« (PP 399; Hervorhebung A.S.)[255] Das Haus, das gebaut wird, der Fahrradweg, der angelegt wird, selbst die Spuren im Sand wurden durch ein menschliches Tun geformt. Dem *monde sensible* werden Elemente abgerungen, sie werden neu zusammengestellt, umgeformt, gezeichnet. Das System Welt verändert sich; manche dieser Veränderungen stehen an der Grenze zwischen den Schichten der Welt (siehe dazu Kapitel 3). Auf ähnliche Art und Weise ist der *monde culturel* gegenüber dem *monde sensible* fragil. Gewaltsam, kraftvoll und plötzlich oder sanft und schleichend finden manche Elemente des *monde culturel* ihren Weg (zurück) in die Natur. Der Sturm reißt die Holzhütte mit, verleibt sie Erde und Meer ein, er lässt das Element Holz wieder in der Naturwelt aufgehen, er lässt das Holz bald nicht mehr als Teile einer Hütte erscheinen, sondern schlicht als eines der Teile des *monde sensible*, als Holz. Ebenso kann die Hütte im Laufe der Jahre langsam in sich zusammensinken. Der sanfte Wind, der Landregen, die Sonne, allesamt arbeiten sie sich an ihrem Holz ab, bis die Hütte langsam beginnt, ihre kulturelle Form zu verlieren, zunächst zur baufälligen Hütte, dann zur zerfallenen Hütte, später zu einem einst geformt Gewesenen wird, bevor letztlich nur noch Erde fortbeseht, die ihre einstige Zugehörigkeit zum *monde culturel* und die Präsenz einer:eines anonymen Anderen nicht mehr erahnen lässt (in Anlehnung an PP 400).

Bislang wurde relativ undifferenziert vom *monde sensible* und von einem Moment des Natürlichen gesprochen. Auch an dieser Stelle soll der Differenzierung von Welt, Natur, *la chair* und Sein nicht näher nachgegangen werden. Es ist jedoch zu betonen, dass Merleau-Ponty diese explizit nicht gleichsetzt und dass er sie in ihrer Differenz als wechselseitig vulnerabel beschreibt. »La dramaturgie merleau-pontienne de la vie perceptive est ainsi celle d'une *chair* s'appuyant sur *l'être* qui porte le *monde* et nous porte ensemble avec lui.« (Saint Aubert 2021: 228)[256] Auf ähnliche Weise, wie der *monde sensible* soeben als fragil gegenüber dem *monde culturel* beschrieben wurde, ließe sich die Verletzbarkeit der Natur gegenüber dem Sein rekonstruieren (Boublil 2018a: 100). Letztlich ist jedoch auch das Sein in sich fragil und gegenüber uns selbst verletzbar (Saint Aubert 2021: 28), es ist zugleich stark und fragil oder verletzlich (Saint Aubert 2008: 29).

Wie die Beispiele bereits andeuten, ist die Fragilität kein Phänomen, das einem isolierten System inhärent ist. Fragilität ist zudem nicht auf

255 »So wie die Natur mein personales Leben bis in sein Zentrum durchdringt und mit ihm sich verflicht, so *steigen meine Verhaltungen in die Natur wieder herab und schlagen in ihr sich nieder in Gestalt einer Kulturwelt*.« (PdW 398; Hervorhebungen A.S.)

256 »Die merleau-pontysche Dramaturgie des wahrnehmenden Lebens ist so eine von einem *chair*, dass sich auf ein Sein stützt, das die Welt trägt und uns gemeinsam mit diesem trägt.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endlichkeit zu reduzieren (wie dies etwa in Barbaras 2018 der Fall ist). Wesentlich für Veränderung und Zusammenbruch ist die Relation mit anderen Systemen. Dies ergibt sich nicht zuletzt dadurch, dass Systeme (im Sinne von *la chair*) immer schon Systeme von *dedans* et *dehors* in Relation mit anderen Momenten von *la chair* sind, die ebenfalls eine Beziehung von innen und außen sind. Die Fragilität, die in der bisherigen Darstellung im Vordergrund stand, ist kein gänzlich anderes Phänomen als die Verletzbarkeit und Vulnerabilität. Vielmehr ist mit Verletzbarkeit und Vulnerabilität (diese beiden Begriffe werden im Folgenden synonym verwendet) im Wesentlichen eine andere Perspektive auf das Phänomen der Fragilität gemeint (ob der Ausnahmefall einer Fragilität ohne Verletzbarkeit möglich ist, bleibt kritisch zu diskutieren[257]). Die Fragilität ist als Eigenschaft des Systems zu verstehen, das Verletzung zulässt. Fragilität ist dem nahe, was Popitz als ›Verletzungsoffenheit‹ (Popitz [1986] 2004: 24) bezeichnet, auch wenn er diese nicht im Sinne von Systemen denkt.[258] Als Verletzbarkeit wird im Folgenden jene Perspektive verstanden, die das System von seinem außen her oder in Relation mit anderen Systemen betrachtet. Insofern sind die *sensibles* verletzbar, weil sie als Systeme nicht in sich geschlossen sind, nicht unabhängig von anderen Systemen sind, sondern mit diesen ebenfalls in einer relationalen Systembeziehung stehen und durch diese verändert, angegriffen werden können. Verletzbar sind sie zugleich aber nur, weil sie als Systeme selbst fragil sind.

Verletzbarkeit drückt aus, dass ein (verletzender) Über- oder Eingriff durch ein anderes System *möglich* ist. Die Hand der:des Anderen, die meine Hand berührt (wie im Kontext der ›Doppelberührung‹ mehrfach beschrieben), kann diese Hand gewaltsam drücken, ihre Haut aufkratzen, sie kraftvoll an sich und mit sich ziehen. Diese Möglichkeit ist in der allgemeinen gemeinsamen Sensibilität von Welt und Körper(n), der Fragilität der Systeme angelegt, allerdings nicht im Sinne einer

257 So könnte man etwa beschreiben, dass Systeme durch ihre (innere) Fragilität auch in sich selbst ein- oder aufbrechen können. Ob es sich dabei wirklich um den Sonderfall eines Einbruchs seines fragilen Systems ohne relationale Momente handelt, bleibt fraglich und letztlich davon abhängig, wie niederschwellig man die Relationalität ansetzt (also ob beispielsweise Zeit ein relationales Moment ist).

258 Popitz entwickelt den Begriff der ›Verletzungsoffenheit‹ in einem machttheoretischen Sinne. Er entwickelt die ›Verletzungsoffenheit‹ als Gegenstück zur (Aktions-)Macht und im Sinne von Stärke/Schwäche, im Sinne von einem bewussten oder gezielten Einwirken auf die:den anderen. Im Folgenden soll das ähnliche Konzept Merleau-Pontys als neutrale Möglichkeit durch andere/anderes in der Verletzbarkeit berührt zu werden, auch wenn dieses andere die mögliche resultierende Verletzung nicht beabsichtigt oder nicht beabsichtigen kann (wie die Person dauerhaft/temporär nicht zu dieser Entscheidung fähig ist, weil das Berührende nicht-organische Materie ist etc.) rekonstruiert werden.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Notwendigkeit bestimmt. Eine Berührung ist nicht notwendigerweise (und zumeist nicht) eine Verletzung, sondern eine Berührung, die das fragile System destabilisiert, es mit einem anderen verfließen – sich stärker integrieren – lässt. Darin ist das *Potential* der Verletzung angelegt – ein Potential, das durch soziale Strukturen verstärkt oder eingeschränkt werden kann und das im folgenden Unterkapitel in Bezug auf seine möglichen Grenzen auf die Distanz hin befragt werden soll.

Schon dem einfachen Zusammenspiel der *sensibles*, der Wahrnehmung, ist ein Moment der Fragilität und Verletzbarkeit inhärent. Wie oben gezeigt wurde, ist die Wahrnehmung für Merleau-Ponty kein einseitiger Akt einer wahrnehmenden Akteurin, eines wahrnehmenden Akteurs gegenüber einer passiven Welt, sondern ein Zusammenspiel zweier Aktiv-Passiva und ein Moment eines gemeinsamen Seins als *la chair*. Merleau-Ponty spricht davon, dass mich das Ding berührt (*la chose me touche*) oder in mein Leben eindringt (*la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personelle*). Darin zeigt sich, dass nicht nur das Ding durch mich angreifbar ist, sondern auch ich es ihm gegenüber bin und in weiterer Folge auch, dass nicht nur das Ding mir gegenüber vulnerabel ist, sondern auch ich es ihm gegenüber bin. Zugleich ist Wahrnehmung nicht nur ein ›Haben‹ (*tenir*) auf Distanz, sondern auch als »pénétration à distance« zu verstehen (Natu3 281).

Zunächst gilt es, ein spezifisches Moment des Übergreifens der Systeme ineinander auf Fragilität und Verletzbarkeit hin zu befragen: das Körperschema als interkorporelle Einheit. Dieses System lässt sich in seiner Fragilität gegenüber seiner inneren Dynamik und der Relation zu anderen rekonstruieren. Diese Fragilitäten und Verletzbarkeiten lassen sich besonders eindrucksvoll anhand von Merleau-Pontys Beschreibungen der Sexualität in *Phénoménologie de la perception* zeigen, auch wenn Merleau-Ponty dort nicht explizit den Begriff der Interkorporalität gebraucht (sondern diesen erst einige Jahre nach Publikation von *Phénoménologie de la perception* einführt). Merleau-Ponty beschreibt das *drame sexuel* (PP 194, »sexuelle Drama« (PdW 199)) als ein existentielles Drama. Zeigt sich der Mensch nackt, so in einer Mischung aus Scheu und der Absicht zu faszinieren. »Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage.« (PP 194)[259] Merleau-Ponty beschreibt dies als ein Wechselspiel, in dem eine:r für die:den Andere:n Objekt werden kann, von der:dem Anderen als Objekt gesehen werden kann, aller-

259 »Der seinen Körper abtastende fremde Blick scheint ihm ihn sich selbst zu entziehen, oder aber er meint im Gegenteil, die Exhibition seines Leibes werde ihm den anderen Menschen widerstandslos ausliefern, so dass es der Andere sein wird, der ihm zum Sklaven verfällt.« (PdW 199)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dings nie zur Gänze. Die vollständige Beherrschung der:des Anderen, vollständig ›Herr‹ gegenüber der:dem Sklavin:Sklaven zu sein, bedeutet, dass die Dialektik, das gemeinsame Wechselspiel aus teilweiser Beherrschung und teilweisem Beherrscht-Werden aufbricht und die:der Andere nicht mehr das ist, vom dem ich anerkannt werden will, das ich faszinieren will (PP 194, PdW 199). Der internen Dialektik dieses gemeinsamen interkorporellen Systems ist eine Fragilität eingeschrieben, die ihr wesentlich ist. Ohne diese Brüchigkeit könnte das existentielle Zusammenspiel aus Faszination und Scheu (und Scham) nicht bestehen, ohne diese würde die Dialektik nicht einsetzen. Zugleich besteht eine Verletzbarkeit dieses fragilen Systems gegenüber dem Außen. »On en dirait autant du désir sexuel: s'il s'accommode mal de la présence d'un tiers témoin, s'il éprouve comme une marque d'hostilité une attitude trop naturelle ou des propos trop détachés de la part de l'être désiré, s'il est trop libre d'esprit, échappent à la fascination.« (PP 195)[260] Die:der Zeug:in ist nicht ein neutrales Drittes oder ein neutrales Außen, sondern ein Außen, welches das fragile interkorporelle System verletzend berühren, aufbrechen kann. Das Beispiel zeigt zudem, dass das interne Zusammenspiel im System nicht harmonisch im Sinne von ›auf einer Ebene stehend‹ verlaufen muss. Auch wenn in Merleau-Pontys Beispiel die Rollen von Sklavin:Sklave und ›Herr‹ zunächst und grundsätzlich nicht festgelegt, sondern diese dauerhaft fluide sind, so ist eine längerfristige Festsetzung, die keine dauerhafte Objektivierung meint, denkbar. Insofern lassen sich auch gänzlich andere – gewaltsame – Kontexte im Sinne von Merleau-Pontys Beschreibung der Dialektik und Interkorporalität lesen. Das ›funktionierende‹ Zusammenspiel der Körper(-schemata) oder das Aufbrechen dieses unproblematischen Zusammenspiels, ist nicht davon abhängig, ob dieses harmonisch – im Sinne von ›positiv‹-erfreulich oder ›gewaltsam‹ verläuft. Vielmehr kann auch eine gewaltvolle Situation in diesem Sinne verstanden werden. Entscheidend sind lediglich das Aufrechterhalten der wechselseitigen Aktivität-Passivität, ein gewisses situatives Engagement und ein gewisses Ausmaß an ›Intimität‹.

Auch wenn mit Merleau-Ponty Verletzbarkeit nur im Zusammenspiel von Systemen verstehbar ist, ist sie nicht in einem engen Sinne eine Verletzbarkeit gegenüber der:dem Anderen. Die Verletzbarkeit ist im Sinne Merleau-Pontys zwar aus der Eingebundenheit des Menschen in *monde sensible* und *monde culturel* und aus der Perspektive des gemeinsamen

260 »Das gleiche gilt von der sexuellen Begierde: wenn sie die Gegenwart [einer:; A.S.]eines Dritten als [Zeugin:; A.S.]Zeugen schwer erträgt, wenn sie ein allzu natürliches Verhalten oder allzu gleichmutige Worte des begehrten Wesens als Zeichen einer Feindseligkeit empfindet, so weil sie faszinieren will, der beobachtende Dritte oder das in seinem Geiste allzu freie begehrte Wesen aber sich dieser Faszination entziehen.« (PdW 200)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chair zu verstehen, die Verletzbarkeit ist jedoch nicht in einem engen Sinne von der:dem Anderen ausgehend zu verstehen. Manche Formen der Verletzbarkeit sind in einem engeren Sinne ›sozial‹ (etwa die soeben beschriebene Verletzbarkeit in der dialektischen Relation mit anderen). Andere Formen der Verletzbarkeit sind in einem komplexeren Sinne ›sozial‹ – so etwa beruht die Handlungsfähigkeit/Fähigkeit zu praktizieren selbst auf sozialen Prozessen. Eine Verletzung ist hier also im Prozess der Entwicklung dieser Fähigkeit möglich und – auf einer ganz anderen Ebene – im alltäglichen Praktizieren oder im Praktizieren-Können selbst. Andere Formen der Verletzbarkeit und vor allem ihre fundamentalste Form – die Fähigkeit tödlich verletzt zu werden – ist nicht inhärent sozial. Insbesondere auf dieser fundamentalen Ebene ist es zunächst gleichgültig, ob die Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit durch Dinge, Tiere oder Menschen stattfindet.

Eine auf diese Art und Weise gefasste Verletzbarkeit ist nicht mit einer Verletzung oder Verletzungserfahrung zu verwechseln. Dennoch handelt es sich bei der Verletzbarkeit nicht ›lediglich‹ um eine Bestimmtheit des menschlichen Körpers und anderer ›Dinge‹, die fernab der Erfahrung liegt. Wie letztlich die oben genannten Beispiele bereits nahelegen, können Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität unmittelbar erlebt werden (so etwa im Fall des Phantomgliedes, das den Umbruch der Struktur der Praktiken spürbar macht). Wie die Fragilität und Verletzbarkeit selbst, so kann auch, und dies kann hier nur angedeutet werden, auch Verletzung erlebt werden. Das Erleben scheint – aus der hier vorgeschlagenen Perspektive, also im Sinne einer Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit (als fragiles System gegenüber anderen oder anderem) – jedoch nicht das notwendige Kriterium für das Vorliegen einer Verletzung zu sein. Diese Beschreibung soll jedoch nicht vergessen machen, dass Verletzbarkeit in ihrem Wesen eng mit der Möglichkeit zu leiden verbunden ist. Merleau-Ponty stellt in *Le visible et l'invisible* zur genaueren Bestimmung des Körpers folgende Frage: »Oui ou non, avons-nous un corps, c'est-à-dire non pas un objet de pensée permanent, mais une chair qui souffre quand elle est blessée, des mains qui touchent?« (VI 180)[261] Dieses Zitat zeigt, wie eng die Fähigkeit zu empfinden mit der Fähigkeit verletzt zu werden *und* zu leiden, verbunden ist.

Fragilität und Verletzbarkeit anderer und des eigenen Körper(-schema)s kann erlebt werden. Was die Fragilität von Dingen angeht, fasst Merleau-Ponty diese Wahrnehmung in aller Deutlichkeit, wenn er die Wahrnehmung von Glas beschreibt. Das Erleben der eigenen Verletzbarkeit zeigt sich in unterschiedlichen (empirischen) Kontexten. Andrea Pabst zeigt in einem

261 »Ja oder nein: haben wir einen Leib [bzw. Körper; A.S.], und das heißt, nicht ein permanentes Denkobjekt, sondern ein *chair*, das leidet, wenn es verletzend [sic.; verletzt; A.S.] wird, und das Hände hat, die berühren?« (SuU 180)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beitrag, in dem sie primär die fehlende Betrachtung des Körpers in soziologischer Forschung zu sozialen Bewegungen und Protest thematisiert (auch dann, wenn sich die soziale Bewegung auf ein zutiefst körperliches Thema, wie etwa Abtreibungen, bezieht), auf, dass Protestierende sich in ihrer körperlichen Vulnerabilität aussetzen (Pabst 2011: 192). Die Teilnahme an Straßenprotesten bedeutet auch eine Änderung der Selbstwahrnehmung, vor allem ein Erkennen der eigenen Vulnerabilität (ebd. 199).

> But what is striking when researching the meaning of the body within street protests is the vulnerability of the body. Even though the vulnerability of the body is a universal phenomenon, it becomes particularly obvious in street protests that are genuinely an elementary commitment of the body. I would argue that this reflexivity of activists is not only a reflection on the vulnerability of the body but it is entailed in their practices and thus rather a ›thinking through the body‹. (Pabst 2011: 198–99)

Pabst zufolge geht diese veränderte Selbstwahrnehmung zumeist aus erlebter Gewalt hervor (Pabst 2011: 199). Verletzbarkeitserfahrung ist in diesem Kontext also keine unmittelbare Erfahrung der Verletzbarkeit, sondern sie geht aus der Erfahrung einer Verletzung hervor (die Erfahrung von Verletzung führt zu einer »Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit« und zu einer entsprechenden »Reflexion der eigenen Verletzlichkeit«) (Pabst 2014: 213). Erfahrungen von Verletzungen können teilweise zu einer Desensibilisierung hinsichtlich der eigenen Verletzbarkeit beitragen, teils zu einer verstärkten Sensibilität für die eigene Verletzbarkeit (ebd. 213). Teilweise wird die konkrete situative Vulnerabilität in Protestkontexten hergestellt, etwa wenn Personen körperlich den Weg von Castortransporten versperren (Pabst 2011: 200) oder sich Demonstrant:innen der sogenannten ›Letzten Generation‹ an Straßen festkleben. Über Pabst hinausgehend, können diese Erfahrungen jedoch auch als Verletzbarkeitserfahrungen gelesen werden. Dies ist etwa der Fall, wenn die ›hergestellte‹ Vulnerabilität nicht zu einer unmittelbaren Verletzung, jedoch zu einer großen Bedrohung des körperlichen Seins führt, wenn es also beinahe zu einem verletzenden Unfall kommt und dadurch zwar keine physische Verletzung erlebt wird, jedoch sehr wohl die eigene Fragilität und Verletzbarkeit erfahren wird. Ein solches Beispiel kann in Natalie Depraz Beschreibung einer Erkrankung zu Beginn der SARS-COV2-Pandemie gesehen werden. »With the arising of this unknown virus, this weakening of my being was increased tenfold, except that it applied to myself directly, and not to a fragility of my being experienced by proxy in connection with the loss of others.« (Depraz 2021: 248) Sie beschreibt vor allem die Erfahrung von Krankheit sowie den Moment der Gesundung. Letzteren beschreibt sie als einen Moment, in dem sie sich nicht stärker *alive*, im Sinne eines Zustandes des Am-Leben-Seins,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern *more living*, also stärker in den Prozess des Lebens involviert, gefühlt habe. Zugleich ging mit der Gesundung ein Gefühl der Fragilität einher (ebd. 248, 250). Fragilität wird dabei nicht als Schwächung, sondern als intensiv gelebte Erfahrung verstanden (ebd. 251).

2.6.3 Affizierbarkeit, Verletzbarkeit und die Distanz

Affizierbarkeit und Verletzbarkeit sind zwei Spielarten der Relation der *sensibles*, die jedoch nicht immer distinkt voneinander auftreten. Das vorhin zitierte Beispiel der Sexualität, wie diese von Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* beschrieben wird, zeigt gerade, dass Affizierbarkeit und Verletzbarkeit teils auf eine Art und Weise verbunden sind, die so tiefgreifend ist, dass das eine ohne das andere nicht möglich wäre. Ohne *désir* – das zeigt der Fall Schneider – fehlte die Basis für einen Eintritt in die dialektische Relation mit der:dem Anderen. Ebenso wenig würde eine solche möglich sein, wäre ihr nicht ein wechselseitiges Einander-Ausgesetzt-Sein, ein Spiel mit der Fragilität des eigenen Systems und des sich bildendenden und umbildenden gemeinsamen Systems inhärent.

Affekte und Affizierung spielen auch in Begegnungen auf Distanz eine Rolle. Zunächst einmal sind Affizierung und ›Anziehung‹ nicht unmittelbar raumgebunden. Wie die Auseinandersetzung mit Emotionen später noch zeigen werden (siehe Kapitel 3.5), kann in manchen Fällen räumliche Nähe für bestimmte Formen der Affizierung wesentlich sein; diese Nähe ist zwar räumlich, aber nicht ortsgebunden. Grundsätzlich gibt es jedoch eine Art der affektiven Schicht der Welt (siehe Kapitel 2.3.3.4), die Dinge untereinander sowie die Dinge und mich durch eigene Kraftlinien verbindet, die nicht an Ort und Raum gebunden sind. Dies zeigt Merleau-Pontys Beispiel der ›Primitiven‹, die wissen, ›wo‹ sich ihr Lager befindet, ohne dieses ›wo‹ an genauen räumlichen Koordinaten festzumachen, aber beispielsweise auch die Anziehung eines bestimmten Sehnsuchtsorts, der in meiner körperlichen Abwesenheit von dort zugleich nah und fern scheint, mich auf seine Weise erfüllt, mir zugleich meine Nicht-Anwesenheit in manchen Momenten demonstriert. Affekte und Affizierung/Affizierbarkeit sind nicht unmittelbar an bestimmte sinnliche Wahrnehmungen gebunden. So kann Affizierung zwar vom Sehen (sehen, dass man gegenüber anderen benachteiligt ist), Schmecken (im Geschmack aufgehen) etc. ausgehen oder dadurch verstärkt werden, aber ebenso gut durch Erinnerungen oder Vorstellungen ausgelöst werden. Räumliche oder gefühlte Distanz kann dabei selbst zum Moment der Affizierung werden, etwa wenn etwas begehrt wird, weil es nicht ›da‹ ist, nicht unmittelbar erreichbar ist. Zugleich kann die Distanz im Sinne eines dauerhaften Entzugs selbst zum Moment der Verletzung werden.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Distanz steht jedoch noch in anderen Punkten mit der Fragilität und Verletzbarkeit in Verbindung. Zunächst einmal können (neue technische) Möglichkeiten der Begegnung auf Distanz selbst in einem gewissen Sinne als ein Eingriff in die Fragilität von Systemen gesehen werden. Das Erlernen des Umgangs mit diesen Techniken ist eine Veränderung der sensomotorischen Praktiken, die sich in das System angeeigneter Praktiken einfügen, diese verändern. Diese Veränderung betrifft den Körper in seiner Fragilität, ist jedoch nicht unmittelbar (und zumeist insgesamt nicht) als Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit zu verstehen. Die unmittelbare Verletzbarkeit des Körpers beziehungsweise des Körperschemas scheint in Begegnungen auf Distanz dennoch weniger betroffen zu sein als in nahen Begegnungen. Dies greift jedoch insofern zu kurz, als durch neue Formen der Begegnung auf Distanz auch neue Formen der Berührbarkeit des Menschen in seiner Vulnerabilität entstehen. So bringen diese Formen der Begegnung neue Formen der Überlastung mit sich (siehe das Beispiel der Online-Tanzprobe in Kapitel 2.4.5), die auch in neuen Krankheitsbildern (›Zoom-Fatigue‹) münden können. Darüber hinaus wird der unmittelbare Körper, das unmittelbare Körperschema, durch neue Möglichkeiten der Distanz-Überwindung zunehmend auch auf räumliche Distanz hin verwundbar. In diese Richtung gehen Formen der Übertragung von Haptik, Tasten und Betastbarem sowie die Möglichkeit gezielter körperlicher Angriffe auf Distanz (beispielsweise durch den Einsatz militärischer Drohnen). Auch wenn diese Einsätze von Technologien den Alltag vieler Menschen bis dato kaum berühren, zeigen diese Beispiele, dass auch das Körperschema und der physische Körper vulnerabel gegenüber räumlich fernen konkreten und anonymen Anderen sind.

Begegnungen auf Distanz berühren den Körper oftmals in seiner Fähigkeit, sich als Körperschema zu erweitern. Als zentrifugales System integriert das Körperschema Dinge, die über den ›natürlichen‹ Körper hinausreichen, seine Kraft nimmt jedoch nach außen hin ab. Insofern kann das Körperschema anderes als die ›ursprünglichen‹ Körperteile integrieren, dies ist jedoch vor allem dann naheliegend, wenn diese in einer unmittelbaren Umgebung zum Körper stehen (wie dies im Falle der Kleidung, von Blindenstöcken oder Brillen der Fall ist)[262]. Ebenso wie ein

262 Die Nähe zum Körper (also ob sie unmittelbar mit diesem in Berührung stehen oder nicht) dient François David Sebbah als einer der Ausgangspunkte für seine Beschreibung des Unterschieds zwischen klassischen ›Prothesen‹ und neueren ›Prothesen‹ (also Technologien, die Begegnungen auf Distanz ermöglichen) (Sebbah 2009: 184). Auch wenn dieser Unterschied nicht bedeutungslos ist, scheint er die Sinne unterschiedlich zu betreffen. So ist die unmittelbare Nähe für das Sehen und Hören wenig relevant (man vergleiche etwa die Erweiterung des Sehens durch eine – unmittelbar auf der Nase ›sitzende‹ – Brille und durch eine Lupe, die von einem Gestell gehalten wird

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Blindenstock Teil des Körperschemas werden kann, kann dies auch die Kamera meines Laptops werden. So wie es der Blindenstock ermöglicht, den Boden wahrzunehmen, den Boden zu ›sehen‹, so ermöglicht es die Kamera, etwas wahrzunehmen, das ich durch meine Augen nicht unmittelbar wahrnehmen könnte. Die Erweiterung ist in diesem Falle jedoch komplexer. Diese Komplexität ist jedoch nicht, oder zumindest nicht nur, darauf zurückzuführen, dass es sich bei der Kamera – entgegen dem Stock – um eine Technologie handelt, denn in diesem Punkt ist die Kamera dem Hörgerät ähnlich. Die besondere Fragilität des erweiterten Körperschemas mit der Kamera ergibt sich durch die Vielzahl an Elementen, die im Zuge dieser Erweiterung integriert werden müssen (mein Laptop, mit seiner Kamera, die verschiedenen Elemente der Internetverbindung (hier, dort und dazwischen), die Kamera am anderen Ende, der Laptop am anderen Ende etc.). Diese Komplexität bringt es mit sich, dass einzelne dieser Teile aus dem gemeinsamen System ausbrechen und die Erweiterung aufbrechen können, aber auch, dass sich einzelne dieser Teile meinem Einwirken weitgehend entziehen. Auch wenn sich Dinge ganz allgemein mir gegenüber verhalten (mir etwa ein unerwarteter Abgrund den Stock entreißen kann, ein plötzlicher Windstoß den Hut von meinem Kopf wehen kann), so ist mein Einfluss auf die Kamera am anderen Laptop ›dort‹ in der Ferne (von einigen spezifischen Ausnahmen, wie einer ›Fernwartung‹ abgesehen), nicht gegeben.

Das erweiterte Körperschema ist jedoch nicht nur fragil, sondern auch vulnerabel oder verletzbar, wie verschiedene soziologische Beispiele, allen voran die Studie von Jack Katz zu Autofahrer:innen ([1999] 2015), zeigen. Katz beobachtet das Ausrasten von Autofahrer:innen in verschiedenen Situationen, besonders in Situationen, in denen sie durch ein anderes Auto ›geschnitten‹ werden. Katz zeigt, dass sich die Situation von Beifahrenden und Autofahrer:innen in einem Punkt wesentlich unterscheidet, weshalb auch nur die Fahrenden selbst die Fassung verlieren:

> Auch wenn sich beide im selben Auto befinden, ist es doch nur der Fahrer [der in diesem Beispiel, ebenso wie die mitfahrende Person, männlich ist; A.S.], der geschnitten wird. Für den Fahrer ist, ›geschnitten zu werden‹, nicht nur eine Metapher. Im Unterschied zum Mitfahrer muss der Fahrer, um fahren zu können, das Auto zum Teil seines Körperschemas machen. Das sinnliche Fahrzeug als Teil der Handlung des Fahrers unterscheidet sich grundlegend von dem der Beifahrer, weil der Fahrer, als Teil des Fahrens, gleichsam im Fahrzeug aufgeht, die Stöße von der Straße als Berührungsstellen mit dem eigenen Körper wahrnimmt und nicht nur als Schläge gegen die Reifen, weil er sich mit in die Kurven hineinschmiegt, als würde sein Gewicht einen Unterschied für die

und meinem Körper nicht unmittelbar anliegt). Demgegenüber scheinen der Tast- und Geschmackssinn eine größere Nähe der ›Prothese‹ einzufordern.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Richtung des Autos machen und weil er in der Interaktion mit anderen Fahrzeugen den Griff mit dem Steuerrad anspannt oder lockert. (Katz [1999] 2015: 30)

Mit Bezug auf Merleau-Ponty beschreibt Katz das Auto als Teil des Körperschemas. Eine affektgeladene Situation entsteht, indem dieses erweiterte Körperschema (in seiner Fragilität) durch andere (also als vulnerables System) angegriffen wird. Ähnlich können auch Beschreibungen Goffmans gelesen werden, der in unterschiedlichen Werken die Vulnerabilität unseres Aussehens, unseres ›Bildes‹ gegenüber anderen, unserer Selbstpräsentation thematisiert. Diese Beschreibungen zeigen, dass das erweiterte Körperschema nicht nur direkt angegriffen werden kann (das Auto geschnitten oder angefahren werden, Kleidung beschmutzt oder zerrissen werden kann), sondern auch, dass dieses ›unpassende‹ und/oder angegriffene erweiterte Körperschema dann selbst ein Moment sozialen Angriffs werden kann. Mit Bezug auf die Geschlechterverhältnisse in den USA der 1970er-Jahre meint Goffman etwa:

> There is the disarray of personal front (clothing and appearance), likely in any physical altercation, and here the standards women are obliged to maintain are considerably more strict than those required of men. (After all, for a woman to appear in public with her costume disarrayed can be taken as a sign of accessibility and looseness of morals.) (Goffman 1977: 328)

Dieses Beispiel zeigt nicht nur eine Angreifbarkeit auf der Ebene von sozialer Stigmatisierung oder Exklusion, sondern eine Rückwirkung auf eine unmittelbare körperliche Angreifbarkeit (im Sinne von: ›leichte Beute‹ sein).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3 Le monde culturel, le monde de l'expression

Merleau-Ponty gebraucht zur Beschreibung der Welten unterschiedlichste Begrifflichkeiten. So spricht er in *Phénoménologie de la perception* vom *monde perçu*, dem *monde naturel*, *monde humain*, dem *monde culturel* und dem *monde sociale* (und einigen weiteren ›Welten‹), in seinen Vorlesungen am *Collège de France* 1953 etwa vom *monde sensible* und dem *monde de l'expression*. Er verwendet die genannten Begriffe nicht immerzu als zwei synonyme Begriffsgruppen (im Sinne einer Form der natürlichen Welt und einer der kulturellen Welt). Im Folgenden soll jedoch nicht auf diese – für andere Fragestellungen zweifelsohne wesentlichen – Unterschiede eingegangen werden; vielmehr soll auf produktive Weise mit Merleau-Pontys allgemeinen Linien einer Unterscheidung zweier ›Welten‹ gearbeitet werden. Diese ›zweite‹ Welt wird nun vereinfachend synonym als *monde culturel* und *monde de l'expression* bezeichnet (so wie bislang die Begriffe *monde sensible* und *monde naturel* synonym gebraucht wurden). In der gegenwärtigen Darstellung geht es vor allem darum, Merleau-Ponty in seiner Bewegung vom unspezifischen Koexistieren hin zur Relation zu konkreten Anderen und von wechselseitigen Ausdrucksrelationen mit der unspezifischen Welt hin zu Institutionen oder Institutionellem zu folgen. Die Unterscheidung dient also der Beschreibung von Schichten, die allerdings nur in Relation zueinander und in einer gewissen Vermischung verstanden werden können.

3.1 Natur und Kultur

Auch wenn Merleau-Ponty unterschiedliche ›Welten‹ einführt und in vielen Werken die Naturwelt und die Kulturwelt in separaten Kapiteln behandelt, führt er keine strikte Trennung von Natur und Kultur ein, noch unterstellt er, dass das ›Natürliche‹ frei von kulturellen Bedeutungssystemen sei. Auch möchte er damit keine Unterscheidung zwischen Angeborenem und Erworbenem einführen (SdV 195). Merleau-Ponty anerkennt zudem, dass das *Konzept* der Natur, die Natur so wie wir sie gemeinhin verstehen, historisch-kulturell geprägt ist (RC56 96). Insofern ist nicht nur das ›Natürliche‹ selbst nicht frei von Kultur, sondern vor allem auch unser Verstehen dieses ›Natürlichen‹. Diese natürliche Verflechtung von Natur und Kultur in ihrem Zusammenspiel mit dem Menschen in Merleau-Pontys Philosophie beschreibt Lévinas folgendermaßen:

> Man kann garnicht genug die subtile Schönheit der Analysen dieser ursprünglichen Inkarnation des Geistes bewundern, die uns das Werk Merleau-Pontys bietet; gemäß dieser Analysen offenbart die Natur ihre

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Bedeutung in den wesentlich bedeutenden – das heißt expressiven – das heißt – kulturellen – Bewegungen des menschlichen Leibes, Bewegungen, die von der Gebärde bis zur Sprache gehen, zu Kunst, zur Dichtung und zur Wissenschaft: Gemäß dieser Analysen offenbart die Natur ihre Bedeutung (oder ihre Seele?) in der Kultur. (Levinas 1986: 50)

Die beiden »Welten« sind keine zwei streng voneinander getrennten »Welten«. Dies macht Merleau-Ponty bereits in *Phénoménologie de la perception* deutlich, wenn er etwa meint, dass »ein jeder Kulturgegenstand auf einen Naturgrund« zurückweise (PdW 45; siehe auch S(Préf) 28). Naturwelt und Kulturwelt sind weniger zwei Welten als zwei Schichten (*couches*) von Welt (PPCP 73, MSME 52). Die Relation der beiden Schichten ist keine hierarchische (das Problem der Relation des Menschen zur Naturwelt ist jenem der Relation des Menschen zur Kulturwelt gegenüber nicht primär (P(RAE) 149)).

Diese beiden Schichten stehen nicht in einer Relation von Vorrangigkeit und Nachrangigkeit. In *Le monde sensible et le monde de l'expression* beschreibt er diese vielmehr folgendermaßen:
Demande qu'on précise analyse de

rapport expressif	corps-monde sensible, naturel ou muet homme-monde institutionnel ou de culture ou parlant

et rapport de ces deux systèmes:
à première vue:

double enveloppement:	Nature enveloppe culture Culture enveloppe nature (MSME 63)[1]

In diesem Zitat verdeutlich Merleau-Ponty einerseits, dass Natur und Kultur wechselseitig miteinander verbunden sind, und andererseits zeigt er, dass der *monde naturel* keine ausdrucksfreie Welt ist, sondern in einer stummen Ausdrucksbeziehung mit dem Körper steht. Dieser stumme

1 »Forderung, dass man die [folgende; A.S.] Analyse präzisiert […]:

Ausdrucksvolle Beziehung	Körper-sensible, natürliche oder stumme Welt Mensch-institutionelle, sprechende Welt oder Welt der Kultur

Diese Beziehung ist eine zweier Systeme
Auf den ersten Blick:

Doppeltes Einander-Umfassen:	Natur umfasst Kultur Kultur umfasst Natur« (eigene Übersetzung; Struktur des Zitats bildet die Struktur des Manuskripts ab).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausdruck ist, wie im Folgenden gezeigt wird, eine Auseinandersetzung mit der Naturwelt, die nicht frei von ›Kulturellem‹ und zudem ein Ausdruck ist, der selbst zwischen Naturwelt und Kulturwelt changiert. Das Zitat zeigt des Weiteren, dass andere nicht erst mit der Kulturwelt »auf den Plan treten« (Waldenfels 1983: 169). Im Sinne von mit mir koexistierenden anderen *Körpern* sind sie in einem gewissen Ausmaß bereits Teil der Naturwelt als konkrete Andere, als *konkrete andere Menschen* sind sie jedoch Teil der Kulturwelt (siehe Kapitel 3.2.1). Den Übergang zwischen den beiden Welten versucht Merleau-Ponty in *Le monde sensible et le monde de l'expression* anhand der Bewegung zu verstehen. Dies verdeutlicht ebenfalls, dass der Ausgangspunkt die körperliche Beziehung zur Welt ist (MSME 173).

Auch wenn Merleau-Pontys Ausgangpunkt für seine im Spätwerk begonnene Ontologie die Natur ist (die er als Seiten oder Schicht – *feuillet ou couche* – des Seins begreift (Natu3, 275)), führt er keine ontologische Unterscheidung von Natur und Kultur ein. Dass er das Sein nicht unmittelbar mit der Welt oder ihren Schichten gleichsetzt, zeigt bereits eine der Ideen für den Titel für sein fragmentarisch gebliebenes Werk, das letztlich als *Le visible et l'invisible* herausgegeben wurde. Wollte Merleau-Ponty sein großes Werk zunächst mit *Origine de la vérité* betiteln, schwankte er in seinen letzten Lebensjahren zwischen den Titeln *Le visible et l'invisible* und *Être et monde*. Dass er den Titel Sein *und* Welt für sein Werk andachte, verdeutlicht bereits, dass er Sein und Welt nicht gleichsetzte (Saint Aubert 2013: 225; und allgemein Saint Aubert 2013, Saint Aubert 2021).

Diese Kulturwelt, die also in einer fortwährenden Relation mit der Schicht der Naturwelt steht, umfasst primär kulturelle Dinge, Gebrauchsgegenstände, Symbole (die Merleau-Ponty jedoch nicht als ›Universum der Sprache‹ versteht) (MSME 45).

> Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. Chacun émet une atmosphère d'humanité qui peut être très peu déterminée, s'il ne s'agit que de quelques traces de pas sur le sable, ou au contraire très déterminée, si je visite de fond en comble une maison récemment évacuée. Or, s'il n'est pas surprenant que les fonctions sensorielles et perceptives déposent devant elles un monde naturel, puisqu'elles sont prépersonnelles, on peut s'étonner que les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie, se sédimentent au dehors et y mènent l'existence anonyme des choses. (PP°399–400; siehe auch MEX°331)[2]

2 »Ich habe nicht nur eine physische Welt, lebe nicht nur in einer Umwelt von Erde, Luft und Wasser, mich umgeben Wege, Forste, Dörfer, Straßen,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesen Übergang von ›Natürlichem‹ in ›Kulturelles‹ durch bewusst geplantes oder spontanes menschliches Tun wurde oben (siehe Kapitel 2.6.2) bereits im Kontext der Vulnerabilität des *monde sensible* gegenüber dem *monde culturel* beschrieben, wobei dort die zitierte Stelle auch in die umgekehrte Richtung (und damit in Richtung einer Vulnerabilität des *monde culturel* gegenüber dem *monde sensible*) weitergedacht wurde. Eine so verstandene Kulturwelt ist nicht weniger ›da‹, nicht weniger drängend, sie ist weder in einem weitreichenderen Sinne noch in einem geringeren Ausmaß eine von mir und anderen geteilte Welt als die Naturwelt, auch wenn ein (bedingter) Rückzug aus der Kulturwelt möglich ist, eine (vorübergehende) Lösung aus der Naturwelt hingegen nicht (PP 323–24).

Als Schicht der Welt ist ›Kultur‹ in einem mehrfachen Sinne als System zu verstehen. Kulturen sind »systèmes cohérents de symboles« (P2(Inéd) 47; »kohärente Symbolsysteme« (AuG(KS) 109)). An der zitierten Stelle, meint Merleau-Ponty mit Kulturen (im Plural) verschiedene historische oder parallel bestehende Kulturen.

> [C]e qui fait ce rapport de sens entre chaque aspect d'une culture et tous les autres, comme entre tous les épisodes de l'histoire c'est la pensée permanente et concordante de cette pluralité d'êtres qui se reconnaissent comme des ›semblables‹, alors même que les uns cherchent à servir les autres, et qui sont à tel point pris dans des situations communes que souvent les adversaires sont dans une sorte de complicité. (P2(Inéd) 47)[3]

Kulturen sind weder abgeschlossen noch statisch. Sie sind nicht auf die einzelnen ihr angehörenden Individuen reduzierbar, sondern sind komplexe Systeme der Relation von Symbolen, die sich in Wahrnehmung

> Kirchen, Werkzeuge, eine Klingel, ein Löffel, eine Pfeife. Jeder dieser Gegenstände ist in sich gezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist. Jeder umgibt sich mit einer menschlichen Atmosphäre, einer bisweilen sehr wenig bestimmten, wie etwa bei Spuren im Sand, oder einer sehr ausgeprägten, wie etwa bei genauer Besichtigung eines erst kürzlich von seinen Bewohner[:inne]n verlassenen Hauses. Wenn es aber nun nicht überrascht, daß sinnliche und perzeptive Funktionen eine natürliche Welt gleichsam vor sich niederlegen, da sie schließlich vorpersonaler Art sind, so kann es doch erstaunlich scheinen, daß spontane Akte, durch die Menschen ihrem Leben Gestalt geben, sich äußerlich sedimentieren und alsdann die anonyme Existenzweise der Dinge sich zueignen.« (PdW 398–99)

3 »[D]as was dieses Verhältnis zwischen jedem Aspekt einer Kultur und allen anderen wie auch zwischen allen Episoden der Geschichte ausmacht, ist der ständige und übereinstimmende Gedanke dieser Pluralität von Seienden, die sich als ›Ihresgleichen‹ anerkennen, auch wenn die einen versuchen, den anderen zu dienen, und die so sehr in gemeinsame Situationen verstrickt sind, dass die Gegner oft in einer Art Komplizenschaft sind.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Ausdruck von Menschen instituieren und reproduzieren. Kultur ist also die allgemeine Kulturwelt (als Schicht der Welt), die unterteilbar ist und/oder sich aus einer Vielzahl von unterschiedlich großen, kohärenten Symbolsystemen zusammensetzt. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty unter anderem anhand der Arbeiten von Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss (S(MàLS), AuG (vML)). Mauss verstehe soziale Tatsachen (*fait social*) nicht mehr (wie Durkheim) als »massive Realität«, sondern als »système efficace de symboles« (S(MàLS) 186, »wirksames System von Symbolen« (AuG(vML) 227). Mit Lévi-Strauss fasst er soziale Tatsachen weiterhin als Struktur und Struktur als »la manière dont l'échange est organisé dans un secteur de la société ou dans la société tout entière. Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées ce sont des structures.« (S(MàLS) 188)[4]. Gesellschaft, das Soziale, verschiedene Kulturen sind folglich, so wie Saussures diakritische Zeichensysteme, ebenfalls diakritische Systeme (AuG(vML) 229).

Die Struktur (und mit ihr die Institution, siehe Kapitel 3.5.2) bieten einen Ausweg aus dem Subjekt-Objekt-Dualismus, zumindest im Feld des Historischen, Kulturellen und Sozialen. Der Strukturbegriff lässt (philosophisch) verstehen, wie wir mit der soziohistorischen oder kulturellen Welt in einer zirkulären Beziehung (*circuit*) verbunden sind, »l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui« (S(MàLV) 199; »der Mensch sich selbst gegenüber exzentrisch verhält und das Soziale nur in ihm sein Zentrum findet« (AuG(vML) 239)).

3.2 Die anderen

Wie der *monde sensible* ist auch der *monde culturel* eine geteilte Welt, also eine Welt, die von einer Vielzahl von Menschen zugleich bewohnt wird. Andere, dies wurde bereits angedeutet, sind nicht nur als unbestimmte andere, mit denen ich koexistiere, von Bedeutung, sondern auch als konkrete, einzelne andere. Merleau-Pontys philosophische Basis für das Problem der:des Anderen ist jedoch die gemeinsame Koexistenz der *sensibles*, seine grundlegende Perspektive ist jene der Ersten-Person. Vor diesem Hintergrund stellt sich ein doppeltes Problem der:des Anderen: Wie kann es für mich andere als andere geben, und wie kann es ein Eigenes geben (siehe Kapitel 2.4)? Gerade auf der Ebene der Konkretisierung der Anderen stellt sich für Merleau-Ponty die wesentliche Frage, wie die:der Andere für mich wahrhaft Andere:r sein und nicht lediglich Objekt meiner Wahrnehmung oder mein Abbild sein kann.

4 »Die Art und Weise, wie in einem Sektor oder im Ganzen der Gesellschaft der Austausch organisiert ist […; A.S.]. Die sozialen Tatsachen sind weder Dinge noch Ideen, sondern Strukturen.« (AuG(vML) 228)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Frage der:des Anderen zeigt auch die teils problematische, vereinseitigende und verkürzende Rezeption von Merleau-Pontys Werk in der Soziologie. Dies lässt sich exemplarisch an der Rezeption durch Hubert Knoblauch zeigen: Dieser sagt ›der‹ Phänomenologie etwa eine »radikale subjektive Orientierung« (Knoblauch 2017: 29) nach, was insbesondere der Frage nach der Möglichkeit des Zugangs zur:zum Anderen Relevanz verschafft. Den ›Leib‹ (beziehungsweise den Körper) verstünde die Phänomenologie ganz allgemein »als etwas, das dem Sozialen vorausgeht und die Subjektivität inhaltlich bestimmt« (ebd. 120). Und Merleau-Ponty im Speziellen verstehe »den von innen belebten Leib als das Medium des Subjekts zur Aneignung der Welt. Erst im Zuge dieser Aneignung gelangt er zur Sozialität.« (ebd. 120) Diese Lesart geht an Merleau-Pontys Verständnis einer grundlegenden Beziehung der *sensibles* (die eine grundlegende körperliche Sozialität mit umfasst) vorbei. Dass eine grundlegende Form der Sozialität dieser ›Aneignung‹ vorausgeht, zeigte etwa bereits die Koexistenz (siehe Kapitel 2.4.1), dass jedoch auch konkretere Formen der Sozialität nicht auf einer solchen Aneignung beruhen, zeigen die folgenden Abschnitte.

3.2.1 Andere als Kulturgegenstände, Kulturgegenstände und andere

Ein Kulturgegenstand ist »marque de l'action humaine à laquelle il sert« (PP 399)[5]. Auf einer anonymen Ebene zeigen Kulturgegenstände also an, dass sie von Menschen geprägt und genutzt wurden. Die ›menschliche Atomsphäre‹, welche die Kulturgegenstände umgibt, kann mehr oder weniger konkret sein: Als Beispiel für eine geringe Bestimmung nennt Merleau-Ponty »Spuren im Sand«, für eine stärkere Bestimmung das, was man bei der »visite de fonde en comble une maison récemment évacuée« (PP 400)[6] finden kann. Diese Kulturgegenstände zeigen »la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. *On* se sert de la pipe pour fumer, de la cuiller pour manger, de la sonnette pour appeler« (PP 400)[7]. Wenn Merleau-Ponty diesen konkreten Nutzen von Gegenständen anführt, kann man geneigt sein, dies entweder im Sinne nutzenorientierter Theorie zu lesen (etwas wird geschaffen, um einen gewissen Nutzen

5 »[G]ezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist« (PdW 399).

6 »[B]ei genauer Besichtigung eines erst kürzlich von seinen Bewohnern [:Bewohnerinnen; A.S.] verlassenen Hauses« (PdW 399).

7 »[D]ie nächste Gegenwart von anderen unter dem Schleier der Anonymität. *Man* bedient sich der Pfeife zum Rauchen, des Löffels zum Essen, der Klingel zum Rufen« (PdW 399).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu erbringen) oder darin eine Orientierung an Motiven im Sinne von Schütz (etwas wird geschaffen, ›um zu‹, oder etwas wurde geschaffen, ›weil‹) zu erkennen. Aspekte von beidem finden sich in Merleau-Pontys Beschreibung, Merleau-Ponty versucht jedoch eine sehr viel allgemeinere Art des Sich-Abzeichnens von menschlichem Verhalten in der Welt (und in Relation mit der Welt) auf unterschiedlichen Dingen zu beschreiben. Dabei ist es nebensächlich, ob diese zur Erbringung eines gewissen Nutzens geschaffen wurden oder ob sich das Verhalten ganz nebenbei und unverhofft auf ›Gegenständen‹ abzeichnet (wie etwa die Spuren im Sand, die in der Regel ein Zeugnis, aber nicht das Ziel, beispielsweise eines Spaziergangs, sind). Dieses Sich-Abzeichnen in oder auf ›Gegenständen‹ beschränkt sich nicht auf einzelne Objekte – ganze Zivilisationen zeigen ihr evidentes Dasein in eben diesen Gegenständen (PdW 399; siehe oben Kapitel 3).

Kulturgegenstände und Menschen sind noch auf eine weitere, wesentliche Art und Weise verbunden: Obwohl der Körper in einer existentiellen Beziehung mit dem *monde sensible* steht und selbst auch *sensible* ist, versteht Merlau-Ponty den Körper der:des Anderen als den »premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous« (PP 401)[8]. Er ist dieser »erste aller Kulturgegenstände«, weil er ein bestimmtes Verhalten trägt (PdW 400), mit anderen Worten, weil sich die menschlich-kulturelle Generalität des Praktizierens in sein Körperschema instituiert oder eingeschrieben hat. Als »Träger eines Verhaltens«, als fähig zu einem bestimmten Verhalten, ist der Körper also insofern Kulturgegenstand, als er selbst kulturell geformt ist (kollektiv-habituelle Formen des Verhaltens in sein Körperschema eingeschrieben findet, instituierend und instituiert ist) und seine Ausdrücke, aber auch seine Wahrnehmung, aus diesen Schemata hervorgehen. Insofern erkenne ich die:den Andere:n in ihren:seinen Verhaltensweisen bereits als kulturell instituiert (und instituierend) und daher als ›Kulturgegenstand‹. Er ist der ›erste‹ dieser Kulturgegenstände da er die anderen Kulturgegenstände mit instituiert. Durch dieses Verhalten hinterlässt der Körper die eben beschriebenen Spuren in der Welt, erschafft Dinge, die nicht nur in unmittelbarer Weise genutzt werden, sondern zum Zwecke weiterer Zwecke genutzt werden können, wie dies etwa bei Werkzeugen der Fall ist. Er setzt sich mit dem *monde naturel* auseinander und drückt diese Auseinandersetzung mitunter künstlerisch oder schöpferisch aus.

8 »[E]rste[n] aller Kulturgegenstände, derjenige, dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken« (PdW 400).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2 An der:dem Anderen vorbei: Wie Merleau-Ponty andere nicht versteht

Die:den Andere:n aus einer phänomenologischen (Erste-Person-)Perspektive zu erfassen, ist ein komplexes Unterfangen. Zahavi zeigt, dass das Problem der:des Anderen (in seinen Worten: der Intersubjektivität) in der Phänomenologie oftmals schlicht das Problem des Fremdpsychischen (*problem of other minds*) ist (Zahavi 2019: 88). Das einzige Bewusstsein, zu dem ich Zugang habe, ist mein eigenes, die Psyche der:des Anderen ist mir dagegen nicht direkt zugänglich (P(RAE) 172–73). Eine Lösung des Problems des Fremdpsychischen ist, die:den Anderen in Analogie zu mir zu verstehen. Wenn also mein Körper auf eine bestimmte Art beeinflusst wird, dann habe ich bestimmte Erfahrungen, wenn der Körper der Anderen auf diese Weise beeinflusst wird, dann müssten sie ähnliche Erfahrungen haben (Zahavi 2019: 88). So könnte man meinen, dass man das Verhalten der Anderen in Analogie zum eigenen Körper interpretieren könne und dadurch deren Sinn verstehen könne (PdW 400). So wäre die:der Andere immer durch mich verstanden, was jedoch nicht erklären würde, wie sich das ›Ich‹ ›vervielfachen‹ konnte (PP 400).

Das Denken der:des Anderen kann ich nicht denken, sondern ich kann nur denken, dass sie:er denkt (S(PhiOmb) 214). Dies ist jedoch nicht das Rätsel, das Merleau-Ponty zu lösen sucht. Die:der Andere ist mir nicht als Körper (im Sinne von Hülle oder reiner Materie) gegeben, von dem aus ich auf ein Bewusstsein schließen könnte oder das ich darauf aufbauen bzw. konstruieren müsste. Vielmehr ist die:der Andere ›da‹ als »homme en bloc« (S(PhiOmb) 214; »Mensch als Ganzes« (Z(PhiScha) 247)). So wie ich weder rein Fleisch, Haut und Knochen noch reines Bewusstsein bin, doch auch keinen vollständigen und unmittelbaren Zugang zu meinem Bewusstsein habe, verstehe ich auch die:den Anderen weder als rein physisches ›Ding‹ noch als reines Bewusstsein, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

> Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. (PP 405)[9]

9 »Zwischen meinem Bewußtsein und meinem Leib [bzw. Körper; A.S.], so wie ich ihn erlebe, zwischen diesem meinem phänomenalen Leib [bzw. Körper; A.S.] und dem [der:; A.S.] des Anderen, so wie ich ihn von außen sehe, herrscht ein inneres Verhältnis, welches [die:; A.S.] den Anderen als die Vollendung des Systems erscheinen läßt. Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Subjektivität stets ihren Leib nach sich zieht.« (PdW 403–4)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen unseren Körpern besteht eine innere Beziehung, die den Körper der:des Anderen als Vollendung meines Systems (das zu unserem System wird) erscheinen lässt (wie die bisherigen Beschreibungen der *intercorporéité* bereits zeigten). Es wurde an unterschiedlichen Stellen deutlich, dass Merleau-Ponty die Relation der *sensibles* nie als einseitige Subjekt-Objekt-Relation versteht, dies gilt nun auch – oder vielleicht besonders – für die Relation zu der:dem Anderen, die er weder als Subjekt-Objekt-Relation noch als Beziehung von An-Sich und Für-Sich versteht (PdW 401, Prosa 153). Der Körper der:des Anderen ist für mich und war für mich nie reines Objekt, vielmehr war er meinem Bezug zur Welt immer schon inhärent (Prosa 153).

> [Q]ue cet homme là-bas voie, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car j'assiste à sa vision, elle se voit dans la prise de ses yeux sur le spectacle, et quand je dis: je vois qu'il voit, il n'y a plus là, comme dans: je pense qu'il pense, emboîtement de deux propositions l'une dans l'autre, vision ›principale‹ et vision ›subordonnée‹ se décentrent l'une l'autre. (S(PhiOmb) 214; Hervorhebung i.O.)[10]

Das Bewusstsein ist nicht eine Serie geschlossener Bewusstseinszustände, sondern es ist immer schon in Beziehung mit der Welt (P(RAE) 176). Insofern nehme ich die:den Andere:n als Verhalten war, als ein Verhalten in meiner, unserer Welt. Um den Sinn dieses Verhaltens zu erfassen, bedarf es jedoch keines Analogieschlusses, vielmehr finde ich in diesem Verhalten schon einen Sinn, weil die Praktiken der:des Anderen auch Praktiken sind, die für mich möglich wären und vor dem Hintergrund unserer Welt sinnvoll erscheinen (P(RAE) 176).

Merleau-Ponty beschreibt also, dass wir die:den Andere:n als Verhalten wahrnehmen. Die:der Andere existiert für mich zunächst auf einer Ebene, die unterhalb jener des Denkens liegt. Das ist möglich – es kann andere (für mich geben) – weil »l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences« (S(PhiOmb) 215)[11]. Die Welt und die Dinge sind wiederum offen für mehr als ein ›Subjekt‹ – »la

10 »[W]eiß ich unzweifelhaft, daß jener Mensch dort *sieht*, daß meine wahrnehmbare Welt auch die seine ist, denn *ich wohne seinem Sehen bei*, es ereignet sich in dem auf das Schauspiel gerichteten Blick seiner Augen, und wenn ich sage: ›Ich sehe, *daß* er sieht‹, so findet hier kein Ineinanderschachteln zweier Aussagen statt, wie wenn ich sage: ›Ich denke, *daß* er denkt‹, sondern das ›vorgeordnete‹ und das ›nachgeordnete‹ Sehen dezentrieren hier einander.« (Z(PhiScha) 247; Hervorhebung i.O.)

11 »[D]ie sinnliche [bzw. wahrnehmende; A.S.] Offenheit zur Welt, die eher eine Enteignung als eine Besitznahme darstellt, keinen Anspruch auf das Monopol des Seins erhebt und keinen Kampf der Bewußtseine auf Leben und Tod entstehen läßt« (Z(PhiScha) 258).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chose sensible est ouvert« (S(PhiOmb) 215). Das kann sich in konkreten Situationen aktualisieren:

> Il devient actuel quand un autre comportement et un autre regard prennent possession de mes choses, et cela même se fait, cette articulation sur mon monde d'une autre corporéité s'effectue sans introjection, parce que mes sensibles, par leur aspect, leur configuration, leur texture charnelle, réalisaient déjà le miracle de choses qui sont choses du fait qu'elles sont offertes à un corps, faisaient de ma corporéité une épreuve de l'être. (S(PhiOmb) 215)[12]

Die:der Andere ist also ihrem:seinem Körper immanent. Als Träger von Verhalten ist der Körper Träger von Zeichen und Bedeutungen.

Die Wahrnehmung der:des Anderen als Verhalten ist, das wurde soeben gesagt, immer schon eine Wahrnehmung der:des sich-verhaltenden Anderen in meiner Welt. Doch auch diese Relation zur Welt ist nicht unproblematisch. Wie kann meine Welt auch ihre:seine Welt sein? Wie können unsere Welten numerisch dieselbe Welt sein? Wäre die Welt vom Bewusstsein konstituiert, dann wäre die:der Andere Teil meiner Welt, könnte sie:er nicht ebenfalls ein weltkonstituierendes Bewusstsein sein. Die Welt, die durch ihr:sein Bewusstsein hervorgebracht würde, wäre wiederum eine Welt, in der ich nicht als (konstituierendes) Bewusstsein präsent sein könnte (PdW 401). Nun versteht Merleau-Ponty die Welt nicht als durch ein Bewusstsein konstituiert und die:den Anderen nicht als Bewusstsein, sondern als »Bewohner[:in]« eines Körpers und dadurch auch einer Welt.

3.2.3 Das ›Erscheinen‹ anderer in ›meiner‹ Welt

Merleau-Pontys Beschreibungen gehen oftmals vom ›Auftauchen‹ der:des Anderen in ›meiner‹ Welt aus. Dieser Moment des sinnlich wahrnehmbaren Erscheinens anderer zeigt die Bewusstwerdung der Koexistenz und Anonymität, auch wenn diese existentiellen Momente menschlichen Daseins nicht erst dadurch initiiert werden, sondern vielmehr ›schon immer‹ gegeben waren und sind (sowohl in der Wahrnehmung als auch in

12 »Er wird gegenwärtig, wenn ein anderes Verhalten und ein anderer Blick von meinen Sachen Besitz ergreifen – und eben das geschieht. Diese Verflechtung meiner Welt mit einer anderen Leiblichkeit [bzw. Korporalität; A.S.] entsteht ohne Introjektion, weil die für mich empfindbaren Dinge durch ihr Aussehen, ihre Konfiguration, ihr sinnliches Gefüge (*texture charnelle*) schon das Wunder verwirklichen, Sachen zu sein und es deshalb zu sein, weil sie einem Leib [bzw. Körper; A.S.] angeboten werden und dadurch meine Leiblichkeit [bzw. Korporalität; A.S.] zu einer Probe des Seins wird.« (Z(PhiScha) 259)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Existenz). Merleau-Ponty spricht daher auch von einer »manière irremplaçable d'accéder à autrui« (VI 36; von einem »unhintergehbaren Zugang [zur:; A.S.]zum Anderen« (SuU 36)).

> Je regarde cet homme immobile dans le sommeil, et qui soudain s'éveille. Il ouvre les yeux, il fait un geste vers son chapeau tombé à côté de lui et le prend pour se garantir du soleil. Ce qui finalement me convainc que mon soleil est aussi à lui, qu'il le voit et le sent comme moi, et qu'enfin nous sommes deux à percevoir le monde, c'est précisément ce qui, à première vue, m'interdit de concevoir autrui: à savoir que son corps fait partie de mes objets, qu'il est l'un d'eux, qu'il figure dans mon monde. Quand l'homme endormi parmi mes objets commence à leur adresser des gestes, à user d'eux, je ne puis douter un instant que le monde auquel il s'adresse soit vraiment le même que je perçois. S'il perçoit quelque chose, ce sera bien mon propre monde puisqu'il y prend naissance. (PM 189; Hervorhebung i.O.)[13]

Was die Frage nach der:dem Anderen angeht, interessiert sich Merleau-Ponty in *La prose du monde* vor allem für die Frage, wie für die:den Eine:n erkennbar wird, dass es neben ihr:ihm auch noch andere gibt. Im zitierten Beispiel ist also vorausgesetzt, dass es andere geben kann, die mit der:dem Einen koexistieren und die wahrnehmen. Der Mann aus dem vorangegangenen Zitat wird unmittelbar als anderer Mensch wahrgenommen. Er tritt auch nicht gewaltsam in die Welt der:des Beobachtenden ein, vielmehr verdeutlicht sein Verhalten, dass beide zu einer gemeinsamen Welt sind. Diesen Moment, in dem wahrgenommen wird, dass die:der Andere wahrnimmt und/oder sich zur (gemeinsamen) Welt verhält, beschreibt Merleau-Ponty auch als ›Verdoppelung‹.

> Le corps d'autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une singulière existence: entre moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant,

13 »Ich betrachte diesen Mann dort, der sich im Schlaf nicht rührt, aber plötzlich aufwacht. Er öffnet die Augen, greift neben sich nach dem heruntergefallenen Hut und nimmt ihn, um sich vor der Sonne zu schützen. Das, was mich schließlich davon überzeugt, daß meine Sonne auch für ihn da ist, daß er sie sieht und empfindet wie ich und daß wir schließlich zu zweit die Welt wahrnehmen, genau das ist es, was mir auf den ersten Blick verbietet, [die:] den Andere[:]n zu begreifen: nämlich zu begreifen, daß sein Leib [bzw. ihr Körper; A.S.] teilnimmt an meinen Gegenständen, daß er einer von ihnen ist, daß er in meiner Welt figuriert. Wenn der Mensch, der zwischen meinen Gegenständen eingeschlafen ist, beginnt, Gesten an diese zu richten und sie zu gebrauchen, dann kann ich keinen Augenblick lang mehr daran zweifeln, daß die Welt, auf die er sich bezieht, auch wirklich dieselbe ist, die ich wahrnehme. Wenn er etwas wahrnimmt, dann ist das sehr wohl meine eigene Welt, da ja auch er aus ihr hervorgeht.« (Prosa 151; Hervorhebung i.O.; Ergänzungen A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est réponse inopinée que je reçois d'ailleurs, comme si par miracle les choses se mettaient à dire mes pensées (PM 186)[14].

Im an zentraler Stelle seines Spätwerks stehenden Vorwort zu *Signes* (S(Préf)/Z(VW)) beschreibt Merleau-Ponty dieses ›Auftauchen‹ oder ›Erscheinen‹ (*apparition*) der anderen im *chair du monde*. Wie schon in früheren Werken fasst Merleau-Ponty dies als ein komplexes Doppelspiel. Einerseits gibt es dieses Moment des ›Auftauchens‹, des In-Erscheinung-Tretens, andererseits sind wir – die anderen und ich – immer schon und vor jeglicher Teilung verbunden, vermischt (im Sinne der *promiscuité*). Die Anderen sind nicht Ergebnis oder ›Söhne‹ meines Denkens (*fils de mon esprit*) oder reine Möglichkeiten, die immerzu der Aktualität entbehrten (*des possibles à jamais inactuels*), sondern meine Zwillinge (*jumeaux*) oder *la chair de ma chair* (S(Préf) 22–23). Die Dinge berühren uns beide, da wir beide eine Öffnung unseres *chair* sind, die in Verbindung mit *la chair du monde* steht (Z(VW) 20). Als Zwillinge sind mir die anderen bis zur Ununterscheidbarkeit gleich, aber doch sind sie nicht ich. Merleau-Ponty versteht uns – sie und mich – als »deux cercles *presque* concentriques« (PM 186; »zwei fast konzentrische Kreise« (Prosa 150)) oder »deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques« (VI 182; »zwei Kreise, zwei Wirbel oder Sphären, die konzentrisch sind« (SuU 182)). *Konzentrisch* sind sie, solange ich »naiv dahinlebe« (SuU 182), im Sein und unserem gemeinsamen Zentrum aufgehe. *Fast* konzentrisch und auf ›rätselhafte‹ Weise leicht verschoben sind sie, sobald ich sie nicht mehr einfach erlebend hinnehme, sondern zu befragen und hinterfragen beginne (SuU 182; Prosa 150), sobald ich mich mit diesem Zwilling auseinandersetze. Denn,

> [c]ertes je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi et moi d'eux. Mais cette distance est une étrange proximité dès qu'on retrouve l'être du sensible, puisque le sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. […] Ma vision en recouvre une autre, ou plutôt elles fonctionnent ensemble et tombent par principe sur le même Visible. Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. (S(Préf) 22–23)[15]

14 »Der Leib [bzw. Körper der:] des Anderen ist vor mir – aber was [sie:]ihn selbst betrifft, so führt [sie:]er ein einzigartiges Dasein: *zwischen* mir, [die:] der denkt, und jenem Leib [bzw. Körper] oder eher neben mir, an meiner Seite, taucht [sie:]er auf wie eine Nachbildung meiner selbst, ein umherirrendes Doppel, [sie:]er treibt sich eher in meiner Umgebung herum, als daß [sie:] er in ihr erschiene, [sie:]er ist die unerwartete Antwort, die ich von anderswo erhalte, als ob durch ein Wunder die Dinge begännen, meine Gedanken auszusprechen« (Prosa 149; Ergänzungen A.S.).

15 »Zwar lebe ich nicht ihr Leben, sie bleiben definitiv entfernt von mir, und ich bleibe entfernt von ihnen. Aber diese Distanz erweist sich als eine seltsame

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Zwilling bin ich nicht sie:er, sondern von ihr:ihm notwendigerweise ›abwesend‹, ›absent‹ und stehe – im Sinne zweier *fast* konzentrischer Kreise – in einer leichten Distanz zu ihr:ihm. Entgegen dem Blick auf Sachen bleibt hier (beim Blick auf die:den Andere:n) der Blick nicht stehen, sondern geht über diesen weiter zu den Dingen, die sich dadurch, wie schon das Beispiel des Mannes in der Sonne zeigte, in ihren Relationen verschieben. »[L]es mêmes choses que j'étais seul à voir, que je serai toujours seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière.« (S(Préf) 23)[16] Das *sensible* multipliziert sich nicht in dem Sinne, dass es sich numerisch vervielfacht, sondern dass es für mehr als eine:n von uns ›da‹ ist, mehr als eine:n von uns ›jagt‹, in Relation mit jeder:jedem von uns steht und mit uns jeweils ein System bildet, das – als unser *chair* – aber auch ein gemeinsames System ist. Merleau-Ponty bleibt also nicht bei einer Pluralität von Perspektiven auf dieselben Dinge stehen (Insti 135), sondern er beschreibt die durch die Welt sichergestellte Möglichkeit zum Übergang zwischen den Perspektiven (SuU 30). Die Objekte ›dort‹ erhalten durch dieses andere Verhalten und die sich aktuell abzeichnende Möglichkeit für Verhalten mit diesen Objekten eine »neue Bedeutungsschicht«, denn sie sind nun auch dasjenige, das ein anderer Mensch in seinem Praktizieren mit ihnen tun kann und zu tun beginnt (PdW 405). Die Dinge sind unsere Dinge, die von ihr:ihm bearbeitet werden und auch von mir bearbeitet werden können (Insti 135). Mit dem Aufwachen dieses Mannes dort, mit den beginnenden Gesten dort, die sich an ›meine‹ Welt richten, die auch seine ist, tritt neben mir, so soll Merleau-Ponty hier verstanden werden, ein weiteres Kraftfeld in Erscheinung. Um ihn »se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré« (PP 406)[17]. Sein Körperschema bildet ein System mit den Dingen, so wie mein Körperschema sich in Teilen nach außen ausdehnt, ein stärker integriertes System mit manchen nahegelegenen Dingen bildet und zu weiteren Dingen in einer lockereren Nähe-Distanz-Relation steht. Dieses System Mensch-Welt dort bildet mit meinem System Mensch-Welt ebenfalls ein System, das durch unser gemeinsames *être chair* (*être chair ensemble dans la chair du monde*) ermöglicht und integriert wird (sowie dadurch, dass die Dinge die Kraft dazu haben, für

> Nähe, sobald man das Sein des Sinnlichen wiederfindet, denn das Sensible ist genau das, was mehr als einen Körper heimsucht. […] Mein Sehen überlagert ein anderes, oder sie funktionieren vielmehr gemeinsam und fallen prinzipiell auf dasselbe Sichtbare zurück. Eine Sichtbarkeit wird sehend. Ich wohne dieser Metamorphose bei.« (Z(VW) 20)

16 »[E]s sind dieselben Dinge, die nur ich gesehen habe, die immer noch ich allein sehen werde, die aber auch das Sichtbare von nun an auf seine Weise allein zu sehen vermag.« (Z(VW) 21)

17 »[H]erum bildet sich ein Wirbel, von dem meine Welt angezogen und gleichsam angesaugt wird« (PdW 405).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr als eine:n von uns ›da‹ zu sein (S(Préf) 23), das allerdings weniger fest, weniger stark integriert ist als die jeweiligen Systeme Mensch-Welt (eine Ausnahme wäre die *intercorporéité*, in der gerade das System Mensch-Mensch so stark in sich verbunden ist, dass die Außenrelationen schwächer ausgeprägt sind). Die beiden fast konzentrischen Kreise können also als Systeme gelesen werden, die allerdings nicht fest abgeschlossene Kreise sind – nicht nur weil sie auch miteinander verbunden sind und ein (fast) gemeinsames Zentrum haben, sondern weil sie als Systeme immerzu fragil und offen sind. Das *konzentrische* Moment unseres Kreis-Seins ergibt sich nicht nur durch unsere ähnliche Struktur und durch die Kraft, die von unserem jeweiligen körperlichen Sein in der Welt ausgeht, sondern auch durch unseren ähnlichen Zugang zur Welt, im Sinne eines Verhaltens, das mir ›vertraut ist‹, dem meinem, zumindest auf einer sehr abstrakten Ebene, ähnlich ist (PdW 405). Mein Körper

> y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois. (PP 406; Hervorhebung A.S.)[18]

Diese wechselseitige Fortsetzung von unmittelbaren oder sehr abstrakten Intentionen (ersteres wäre etwa der Fall, wenn wir gemeinsam etwas ›herstellen‹, beispielsweise einen Schrank aufbauen, letzteres, wenn sie:er sich in der Welt so verhält, wie ich es auch tun würde, beispielsweise den Hut zurecht rückt, um sich vor der brennenden Mittagssonne zu schützen) zeigt noch einmal deutlich, dass die:der Andere nicht von mir erschaffen oder konstituiert ist (keine Relation von *constitué-constituant*), sondern dass es sich dabei um eine wechselseitiges Verhältnis des Instituierens (*institué-instituant*) handelt (Insti 46).

3.2.4 Gemeinsam die Welt wahrnehmen

Die:der Andere und ich sind gemeinsam *chair* im *chair du monde* (Z(VW) 21). Das Sein der anderen in meiner Welt zeigt sich, wenn sie:er sich zu

18 Mein Körper »findet in ihm [dem anderen Körper; A.S.] eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] ein zusammenhängendes *System* bilden, bilden somit auch der fremde Leib [bzw. Körper; A.S.] und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib [bzw. Körper; A.S.] in jedem Augenblicke ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber [bzw. Körper; A.S.] in eins.« (PdW 405; Hervorhebung A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denselben Dingen verhält wie ich, wenn sie:er mit diesen Dingen auf eine mir vertraute Weise umgeht. Wie können wir aber wahrhaft gemeinsam die Welt wahrnehmen? In *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty wie eine Person und ihr ›Freund Paul‹ gemeinsam eine Landschaft betrachten und stellt die Frage, ob die zwei beobachteten Welten (die von der Person beobachtete Welt und jene, die Paul betrachtet) zwei numerisch verschiedene Welten sind (PP 464), zwischen denen die Sprache vermitteln würde (PPCP 42–43).

> Mon ami Paul et moi nous montrons du doigt certains détails du paysage, et le doigt de Paul, qui me montre le clocher, n'est pas un doigt-pour-moi que je pense comme orienté vers un clocher-pour-moi, c'est le doigt de Paul qui me montre lui-même le clocher que Paul voit. Comme réciproquement, en faisant un geste vers tel point du paysage que je vois, il ne me semble pas que je déclenche chez Paul, en vertu d'une harmonie préétablie, des visions internes seulement analogues aux miennes: il me semble au contraire que mes gestes envahissent le monde de Paul et guident son regard. (PP 464)[19]

Für die Person aus diesem Beispiel ist ›der Freund Paul‹ also ein Mensch, der dieselbe Welt erlebt wie diese Person selbst (PdW 461–62). Das Verhalten von Paul zeigt mir deutlich, dass er dieselbe Welt wahrnimmt. Es ist also nicht die Sprache, die zwischen unseren beiden numerisch verschiedenen Welten vermittelt, vielmehr ist es erst die Sprache (oder eine andere Ausdrucksform), die gegebenenfalls einen Abstand in unserem wahrnehmenden Erleben ersichtlich werden lässt (PPCP 43).

Merleau-Ponty befragt auf der Basis dieses gemeinsamen Erlebens die Grenzen der gemeinsamen Weltwahrnehmung. Wäre die Welt einfach eine ideelle Einheit, dann wäre ein bestimmter Berg, so wie ich ihn heute sehe, und dieser Berg vor langer Zeit durch meine Vorfahren gesehen, derselbe (PP 464), auch wenn sich dieser in der Zwischenzeit verändert hat (weniger bewaldet, stärker bebaut etc. ist). Paul und ich nehmen aber gemeinsam die Welt und ihren Stil wahr (PP 464–65). »L'unité du monde se dégrade et s'effrite avec la distance temporelle et spatiale que l'unité idéale traverse (en principe) sans aucune déperdition.« (PP

19 »Mein Freund Paul und ich zeigen uns gegenseitig mit dem Finger bestimmte Einzelheiten der Landschaft, und der Finger Pauls, mit dem er mir jenen Kirchturm zeigt, ist kein Finger-für-mich, den ich als auf einen Kirchturm-für-mich gerichtet denke, vielmehr zeigt mir Pauls Finger selbst den Kirchturm, den Paul sieht; und umgekehrt scheint mir auch nicht, wenn ich mit irgendeiner Geste auf einen Punkt der Landschaft verweise, den ich sehe, daß ich dadurch bei Paul auf Grund einer prästabilierten Harmonie ein dem meinigen lediglich analoges Sehen veranlasse: vielmehr scheint mir ganz im Gegenteil, daß meine Gesten in Pauls Welt selber eindringen und seinen Blick führen.« (PdW 461)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

465)[20] Was sich mit der zeitlichen und räumlichen Distanz abschwächt, was langsam verloren geht, ist »que le paysage me touche et m'affecte, parce qu'il m'atteint dans mon être le plus singulier, parce qu'il est ma vue du paysage que j'ai le paysage lui-même et que je l'ai comme paysage pour Paul aussi bien que pour moi« (PP 465).[21] Merleau-Ponty will damit zeigen, dass die zeitliche und räumliche Unmittelbarkeit des Erlebens eine Art der Berührung und Affizierung beziehungsweise Betroffenheit mit sich bringt, die ohne diese Unmittelbarkeit nicht möglich wäre. Das Besondere an der gemeinsamen Wahrnehmung der Welt ist, dass wir gemeinsam betroffen sind. Auch dies lässt sich anhand der oben beschriebenen Systeme verstehen. Wir sind nicht einfach nur jeweils System mit der Welt (der Kirchturm und ich und – separat von ›uns‹ – der Kirchturm und Paul), sondern auch wir sind zusammen System – auf einer Ebene der *intercorporéité* und darüber hinaus (so wie ich es mit meinen Vorfahren, die einst den Berg sahen, nicht sein kann). In einem gewissen Sinne sehe ich Pauls Sehen des Kirchturms, so wie er mein Sehen sieht, so wie ich mein Sehen in seinem Sehen meines Sehens sehe, sieht er sein Sehen in meinem Sehen seines Sehens, immerzu in der Unmittelbarkeit des Kirchturms (in diesem Beispiel zeigt sich also die Reversibilität, die der *intercorporéité* wesentlich ist). Insofern lässt sich diese Beschreibung in Merleau-Pontys Frühwerk erst vor dem Hintergrund seines Spätwerks verstehen. Die Basis ist, dass wir gemeinsam *chair* im *chair du monde* sind. Hinzu kommt jedoch die Vermischung (*promiscuité*) mit anderen und mit Welt, die das gemeinsame Erleben in der Situation zu einem wahrhaft gemeinsamen macht, das tiefer greift als die sinnliche Wahrnehmung (im Sinne eines Erfassens durch die Sinne), sondern auch unser gemeinsames und wechselseitiges Berührt-Sein durch uns und durch die Welt mit umfasst (siehe Affizierbarkeit und Verletzbarkeit). Die *promiscuité* erlaubt es, dass wir Relationen mit anderen nicht nur in ihrer jeweiligen Singularität erleben, sondern uns, andere und Welt in einer komplexen Vermischung erfahren. Zudem, dies wurde oben bereits gesagt (siehe Kapitel 2.5.2), kann diese Vermengung so weit gehen, dass die Welt mit der:dem Anderen erlebt wird (dass also beispielsweise das geliebt wird, was die:der Andere liebt).

20 »Die Einheit der Welt verfällt und zersetzt sich mit dem zeitlichen und räumlichen Abstand, den die ideale Einheit (im Prinzip) ohne jede Einbuße durchquert.« (PdW 462)

21 »[W]eil die Landschaft mich berührt und betrifft, weil sie mich im Einzigartigsten meines Seins anrührt, weil sie meine Ansicht der Landschaft selber ist, habe ich die Landschaft selbst vor Augen und habe ich sie als die Landschaft für Paul ebensowohl wie für mich« (PdW 462).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3.2.5 Residuen des Singulären: Erlebter Solipsismus

›Paul‹ und ich, andere und ich erleben dieselbe Welt, weil die Welt eine gemeinsame ist, weil wir gemeinsam in und mit dieser Welt koexistieren, weil wir gemeinsam *la chair* sind. Das gemeinsame Erleben des Kirchturms und der Landschaft, die *intercorporéité* und *promiscuité* zeigen, dass wir uns und die Welt in einem sehr weitreichenden Sinne gemeinsam erleben können, dass wir Situationen *gemeinsam leben* können. Wenn dem nun so ist, wenn wir unser Sehen in der:dem Anderen sehen, unser Fühlen in der:dem Anderen fühlen können und wenn Körper (als Körperschema) in ausgedehnter Weise ein System mit anderen und Dingen bilden, was bin dann ich, was ist die:der Einzelne, wenn sie:er ›mehr‹ sein soll als ein unspezifisches Moment von *la chair*? Eine absolute Subjektivität ist nicht möglich, sie ist aber auch nicht das, was Individuen Merleau-Ponty zufolge suchen, denn die:der Einzelne »ne jouit pas la subjectivité, il la fuit, il est au monde, pour de bon, il a sur le temps une prise franche et naive« (PP 395).[22]

Merleau-Ponty beschreibt diesen minimalen Rest eines nicht-vermengten Seins als »solipsisme vécu« (PP 411; »erlebten Solipsismus« (PdW 409)). Auch wenn die anderen meine Zwillinge sind, so lebe ich nicht ihr Leben (S(Préf) 22–23). Dies gilt beispielsweise für Gedanken, auch dann, wenn ich sie mit anderen diskutiere (PdW 512). Auch ein gemeinsamer Plan stellt sich für uns nicht genau gleich dar (bedeutet der:dem Einen mehr als der:dem Anderen etc.) (PdW 408). Besonders deutlich zeigt sich dies am Beispiel des Erlebens von Emotionen:

> Je perçois autrui comme comportement, par exemple je perçois le deuil ou la colère d'autrui dans sa conduite, sur son visage et sur ses mains, sans aucun emprunt à une expérience ›interne‹ de la souffrance ou de la colère et parce que deuil et colère sont des variations de l'être au monde indivises entre le corps et la conscience, et qui se posent aussi bien sur la conduite d'autrui, visible dans son corps phénoménal, que sur ma propre conduite telle qu'elle s'offre à moi. Mais enfin, le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. (PP 409; Hervorhebung A.S.)[23]

22 »[E]r flieht sie vielmehr, er ist ein für allemal zur Welt und hat seinen freimütig-naiven Zugang zur Zeit« (PdW 394).

23 »Ich nehme [die:]den Anderen als Verhalten wahr: z. B. nehme ich in [ihrem:]seinem Verhalten, in [ihrem:]seinem Gesicht und an [ihren:]seinen Händen, die Trauer oder den Zorn [der:]des Anderen wahr, ohne jede Anleihe bei einer ›inneren‹ Erfahrung von Leiden oder Zorn, vielmehr insofern Trauer und Zorn zwischen Leib [bzw. Körper] und Bewußtsein ungeteilten Weisen des Zur-Welt-seins sind, sich darbietend im Verhalten [der:]des Anderen, wie es an [ihrem:] seinem phänomenalen Leib [bzw. Körper; A.S.] sichtbar ist, so gut wie in meinem eigenen Verhalten, so wie dies mir selbst

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Sinn dieser Emotionen ist für sie:ihn, die:der sie selbst empfindet und ausdrückt, nicht derselbe, wie für mich, die:der sie an ihr:ihm wahrnimmt und so miterlebt (PdW 408).

Auch im Erleben der Welt gibt es ein solipsistisches Moment. Selbst wenn die Welt grundsätzlich für uns alle gleich ›da‹ ist, ist meine Relation zu den Dingen zunächst eine andere als jene all der anderen.

> La vision ne cesse d'être solipsiste que de près, quand l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté, précise cette attache corporelle que je pressentais dans les mouvements agiles de ses yeux, élargit démesurément ce point aveugle que je devinais au centre de ma vision souveraine, et, envahissant mon champ par toutes ses frontières, m'attire dans la prison que j'avais préparée pour lui et me rend, tant qu'il est là, incapable de solitude. (PP 109)[24]

Dieses »Zurückwenden« des »Strahlenbündels« meint die Dezentrierung, die vorhin als das ›Erscheinen‹ der:des Anderen in meiner Welt zwischen und mit ›meinen‹ Gegenständen beschrieben wurde. Das Verhalten und letztlich auch das Sehen der:des Anderen zeigt, dass wir die Welt gemeinsam sehen (in der *intercorporéité* in einem noch engeren Sinne gemeinsam).

Die soeben beschriebene Grenze zwischen mir und anderen ist jedoch keine eindeutige, denn auch wenn etwa der Schmerz der:des Anderen zunächst für sie:ihn einen anderen Sinn hat als für mich, wenn ihre:seine Wahrnehmung des Schmerzes eine andere ist als meine Wahrnehmung ihres:seines Schmerzes. Wenn ich ihr:ihm (in einem affektiven Sinne) sehr nahe bin, dann können unsere Gefühle gemeinsam eine einzige Form (statt zwei getrennten Formen) bilden. Unsere Leben hörten auf, getrennte zu sein, wir stimmten tatsächlich überein (SC 238–39). Dies deutet Merleau-Ponty also bereits in seinem Frühwerk an. Er verschärft diesen Gedanken jedoch in seinem Spätwerk mittels der Figuren der *intercorporéité* und *promiscuité* (wie auch im letzten Unterkapitel gezeigt wurde).

Wenn Merleau-Ponty auch diese bedingte Unzugänglichkeit der:des Anderen und mir der:dem Anderen gegenüber beschreibt, so beschränkt

gegeben ist. Aber doch sind das Verhalten [der:]des Anderen und selbst die Worte [der:]des Anderen endlich nicht [die:]der Andere selbst.« (PdW 407–8; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)

24 »Das Sehen hört erst aus der Nähe auf, solipsistisch zu sein, erst dann, wenn [die:]der Andere das Strahlenbündel auf mich zurückwendet, mit welchem ich ihn eingefangen hatte, wenn [sie:]er die körperliche Bindung, die ich in [ihren:]seinen flinken Augenbewegungen vorausahnte, deutlicher hervortreten läßt, wenn [sie:]er jenen blinden Punkt, den ich im Zentrum meines selbstherrlichen Sehens verspürte, übermäßig erweitert und wenn [sie:]er, von allen Seiten her in mein Gesichtsfeld einfallend, mich in das Gefängnis lockt, das ich eigentlich für [sie:]ihn vorbereitet hatte, und mich solange [sie:]er da ist, unfähig macht zur Einsamkeit.« (SuU 109; Einfügungen A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich die Unzugänglichkeit nicht auf die:den Andere:n. Vielmehr sei auch ich mir selbst nicht vollständig zugänglich; letztlich sei ich mir selbst nicht zugänglicher, als die:der Andere es ist (PdW 389). Diese fehlende Transparenz meinerseits und von Seiten der anderen macht auch die Evidenz der:des Anderen möglich (PdW 404, SuU 110). Letztlich bleibt auch für den solipsistischen Rest die Relation zu anderen entscheidend, nicht nur, dass die Unterschiedlichkeit begrenzt ist, ohne andere gäbe es auch kein Ich (S(PhiOmb) 212–13).

3.3 Der Ausdruck

Eine erste Schicht des Ausdrucks wurde bereits im Kontext des *monde sensible* und der wahrnehmend-ausdrückenden Relation der *sensibles* beschrieben. Nun gilt es, den Ausdruck in seinem Zusammenspiel mit der Welt – le *monde de l'expression/le monde culturel*, aber auch dem *monde sensible* – weiterzuentwickeln und dadurch auch diese *mondes* und letztlich das Problem der Distanz zu verstehen. Wie die folgenden Seiten zeigen werden, ist der Ausdruck ein komplexes Spiel mit den *mondes*, mit den Strukturen und mit dem bereits Bestehenden. Der Ausdruck findet nicht vor dem Hintergrund dieses bereits Bestehenden statt, sondern in Interaktion mit diesem. Der Ausdruck ist ein Spiel mit dem Körper, oder besser gesagt, ein Spiel des Körpers, der in Situation(en) ist, der die unmittelbare Situation ebenso wie die allgemeinere Situation des Seins als Mensch in seiner Zeit wahrnimmt und lebt und sich im Rahmen seiner Möglichkeiten ausdrückt. Der Ausdruck ist mitunter lärmend – *bruyant*, mitunter schweigend – *silent, muet*, er ist schöpferisch oder beinahe nichtssagend. Doch wie versteht nun Merleau-Ponty den Ausdruck?

> Le corps humain est symbolisme = […] au sens fondamental de: expressif d'un autre. Perception et mouvement symbolisent. Et les sens entre eux. Pour l'unité du corps.
>
> Expressif = par leur insertion dans un système d'équivalences non conventionnel, dans la cohésion d'un corps. Un œil qui inspecte un paysage = interrogation et réponse. (Natu3 281)[25]

25 »Der menschliche Leib [bzw. Körper; A.S.] ist Symbolismus = […] im wesentlichen Sinn von: für einen anderen expressiv. Wahrnehmung und Bewegung symbolisieren. Und die Sinne untereinander. Für die Einheit des Leibes [bzw. Körpers; A.S.].
Expressiv = durch ihre Einfügung in ein nicht konventionelles Äquivalenzsystem, in die Kohäsion eines Leibes [bzw. Körpers; A.S.]. Ein Auge, das eine Landschaft in Augenschein nimmt = Fragen und Antworten.« (Natur3 298)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch der komplexere Ausdruck ist wesentlich ein Phänomen des Körpers in Relation mit der Welt.

> On entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné. L'outil, l'ouvrage, exprime l'homme en ce sens. L'ouvrage de l'esprit ou le tableau aussi, mais plus complexe: ils expriment l'homme en parlant des choses ou du monde aussi bien, de sorte qu'ici il y a non seulement homme qui s'exprime dans produit mais par ailleurs produit qui exprime le monde, l'homme s'attestant par l'apparition de ce rapport (MSME 48)[26].

Wahrnehmung im zweiten Sinne ist »expression, expression du monde« (MSME 48), also ein Ausdruck durch die Welt. Ausdruck meint demnach nicht, dass ein Körper in der Welt gegenüber der Welt aktiv wird, vielmehr meint Ausdruck auch, dass die Welt den Körper ausdrückt. Um sprachlichen Ausdruck, aber auch andere Ausdrucksformen in den Blick nehmen zu können, bedarf es zum Ausdruck nun auch eines strukturierten Gegenstücks, das über das Körperschema hinausgreift (auch wenn die Stimme selbst integraler Bestandteil des Körperschemas ist (MSME 132)).

3.3.1 *Le monde culturel* und die Sprachen

Der *monde culturel* wurde oben bereits als eine Schicht der Welt beschrieben, die ›Kulturgegenstände‹, also durch menschliches Tun Geschaffenes oder durch ein Tun Verändertes, umfasst. Der *monde culturel* umfasst also etwa auch Spuren im Sand und Gegenstände des täglichen Bedarfs. Diese Art von Kulturgegenständen werden von Merleau-Ponty jedoch nur am Rande erwähnt, im Fokus seiner Aufmerksamkeit stehen das künstlerische Schaffen, das philosophische Denken[27] und die Sprache.

26 »Unter Ausdruck oder Expressivität wird hier die Eigenschaft verstanden, die ein Phänomen durch seinen inneren Aufbau hat, ein anderes Phänomen bekannt zu machen, das nicht gegeben ist oder sogar noch nie gegeben wurde. Das Werkzeug, das Werk, drückt den Menschen in diesem Sinne aus. Das geistige Werk oder das Gemälde auch, aber komplexer: Sie drücken den Menschen aus, indem sie sowohl von den Dingen als auch von der Welt sprechen, auf eine Art und Weise, dass es hier nicht nur der Mensch ist, der sich im Produkt ausdrückt, sondern auch das Produkt, das die Welt ausdrückt, der Mensch bezeugt sich durch das Auftreten dieser Beziehung.« (eigene Übersetzung)

27 Dies ist auch der systematische Grund für die eher beiläufige Behandlung des Alltäglichen – sein Interesse an dem so verstandenen Kreativen, der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie begreift Merleau-Ponty nun die Sprache(n)? Merleau-Ponty unterscheidet (auf die eine oder andere Weise letztlich in all seinen Schriften zur Sprache) zwei Momente von Sprache: Eine bereits bestehende Form, also die Sprache, wie sie gegenwärtig gesprochen wird, und die Sprache im (kreativen, schöpferischen) Entstehen. Erstere bezeichnet Merleau-Ponty als ›parole parlée‹ (PP 238) oder auch ›langage empirique‹ (PP 217)[28], also die ›gesprochene Sprache‹ (PdW 232, Prosa 107), oder als ›gewöhnliche Sprache‹ (AuG(MWD) 83); letztere bezeichnet er als ›parole originaire‹ (PP 218) oder ›parole authentique‹ (PP 217), übersetzt als das ›ursprüngliche Sprechen‹ (PdW 212), auch bezeichnet als die ›parole parlante‹ (PP 238), also die ›sprechende Sprache‹ (PdW 232, AuG(IS) 163, Prosa 107). Die ›gesprochene Sprache‹ meint »une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique« (PP 207).[29] Die gesprochene Sprache ist insofern ein sekundärer Ausdruck, als bereits verfügbare Bedeutungen wiederholt werden. Die Bedeutung dieser ›banalen Worte‹ ist »je schon in uns vorgebildet in unserem Besitz« (PdW 218). Diese lösen in uns nur sekundäre Gedanken aus, so dass die Reaktion darauf keine Ausdrucksleistung im vollen merleau-pontyschen Sinne erfordert. Mithilfe der gesprochenen Sprache werden Gedanken ausgesprochen, die bereits zuvor erworben wurden (PdW 443). Die ›gesprochene Sprache‹ hat eine ›lexikalische Bedeutung‹ (AuG(MWD) 86), sie ist also eine Sprache, die Begriffe, wie wir sie in Lexika finden können, in ihrer bestehenden (vorübergehend festgeschriebenen) Bedeutung wiederholt. Die ›sprechende Sprache‹ ist ein ›schöpferischer Gebrauch‹ (AuG 118(IS), SuU 200) der Sprache, also ein Sprechen »authentique, qui formule pour la première fois« (PP 207)[30]. Der Ausdruck in diesem ursprünglichen Sinne ist kontingent (PdW 218).

Die Unterscheidung zweier Momente von Sprache fällt nicht mit jener von ›natürlichen‹ und ›konventionellen‹ Zeichen zusammen, vielmehr ist Merleau-Ponty der Auffassung, dass alle Worte einst geschaffen wurden, alle Ausdrücke aus der ›sprechenden Sprache‹ hervorgehen, dass es eine ›natürliche‹ Sprache also nicht gibt (PdW 221–23). Die beiden Sprachen sind zwar zu unterscheiden, sie sind jedoch nicht absolut und ursprünglich distinkt. Die gesprochene Sprache war selbst einst sprechende Sprache, sie ist ihr Resultat (PdW 443; S(LIVS) 56); insofern handelt es sich

Neuentstehung und Verschiebung von Bedeutungen, der Auseinandersetzung mit Mehrdeutigkeiten.

28 ›Langage empirique‹ (PP 217), wurde als ›empirisches Sprechen‹ (PdW 211; ähnlich AuG(IS) 118) übersetzt, treffender erscheint eine Übersetzung als ›empirische Sprache‹.

29 »[D]er bloß sekundäre Ausdruck, das Reden bloß über schon Gesagtes, das im empirischen Sprechen vorherrscht« (PdW 211).

30 »[D]as echte, einen Sachverhalt erstmalig formulierende Wort« (PdW 211).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht um zwei Sprachen, sondern um zwei Momente der Sprache, die mit zwei Weisen des Sich-Ausdrückens in Zusammenhang stehen. Da der Prozess der Sprachentstehung ein fortwährender ist und die gesprochene Sprache laufend durch die sprechende Sprache verändert wird, ist es unmöglich, ein Inventar des Wortschatzes zu einem gegebenen Zeitpunkt zu bilden (Prosa 54). Andererseits entsteht die ›sprechende Sprache‹ vor dem Hintergrund der ›gesprochenen Sprache‹ (Prosa 57).

Der sprachliche Ausdruck im Sinne der sprechenden Sprache ist kontingent, er ist jedoch nicht willkürlich. Eine jeweilige Sprache und ihre Bedeutung sind »plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre« (PP 218).[31] Daher seien Sprachen auch nie voll übersetzbar (wie auch das Beispiel von Merleau-Pontys Philosophie und das Problem, diese zu übersetzen, zeigt). Menschen könnten zwar mehrere Sprachen sprechen, ›leben‹ können sie zu einem Zeitpunkt nur in einer. Sich eine Sprache vollständig anzueignen, bedeutet, ihre Welt im Sinne einer bestimmten Kulturwelt, eines bestimmten Systems, zu übernehmen (PdW 222).

Sprache versteht Merleau-Ponty nicht als ›reine Sprache‹ (das erste Kapitel von *La prose du monde* trägt die Überschrift *Le fantôme d'un langage pur* beziehungsweise ›Das Hirngespinst einer reinen Sprache‹). Durchaus zynisch meint Merleau-Ponty die Sprache sei

> un instrument bon à toutes fins […] c'est que la lague est le trésor de tout ce qu'on peut avoir à dire, c'est qu'en elle est écrite déjà toute notre expérience future, comme le destin des hommes est écrit dans les astres. Il s'agit seulement de rencontrer cette phrase déjà faite dans les limbes du langage de capter les paroles sourdes que l'être murmure. (PM 11; Hervorhebung i.O.)[32]

Sprache ist also nicht als ein ›Apparat‹ zu verstehen, der es möglich machte, die unendliche Vielzahl von Gedanken und Dingen in der Welt durch eine begrenzte, endliche Anzahl an Zeichen auszudrücken. Sie ist keine geschlossene Ganzheit, die so angelegt ist, dass sich alles ›Neue‹ durch sie in ihrer Beständigkeit ausdrücken lässt (Prosa 27–28; siehe auch AuG(MWD) 83).

In jenen Werken, die aus Merleau-Pontys Nachlass herausgegeben wurden, bezeichnet Merleau-Ponty diese ›reine‹ und als unveränderbar

31 »Weisen des menschlichen Leibes [bzw. Körpers, A.S.], die Welt [(gleichwie ein Fest); Einfügung i.O.] zu begehen und zu erleben« (PdW 222).

32 »Instrument zu jedem Zweck […] nur deshalb, weil die Sprache eine Fundgrube für alles je Sagbare ist und weil unsere ganze zukünftige Erfahrung in ihr schon eingeschrieben ist, gleich wie das menschliche Schicksal in den Sternen steht. Es geht nur darum, diesen im Vorhimmel der Sprache schon vorhandenen Satz *anzutreffen*, die stummen Worte einzufangen, die das Sein vor sich hinmurmelt« (Prosa 29–30; Hervorhebung i.O.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beschriebene Sprache als ›Algorithmus‹, den er als »projet d'une langue universelle« (PM 10; »Entwurf einer universellen Sprache« (Prosa 29)) charakterisiert. Der Algorithmus »attache à des signes choisis des significations définies à dessein et sans bavures. Il fixe un certain nombre de rapports transparents; il institue, pour les représenter, des symboles qui par eux-mêmes ne disent rien, qui donc ne diront jamais plus que ce qu'on a convenu de leur faire dire.« (PM 9)[33] Der Algorithmus steht für fixe Bedeutungen; von Sinnverschiebungen ist er nicht betroffen. Soll er etwas ausdrücken, für das er nicht geschaffen wurde, so wird das System dieser universellen Sprache durch weitere Definitionen und Symbole ergänzt (Prosa 28). Die Sprache, wie wir sie erleben und vorfinden, die ›lebendige Rede‹, entspricht jedoch nicht diesem Bild des ›Algorithmus‹ (Prosa 29). Während die Sprache grundsätzlich nicht nur bewahrend ist, sondern über das Gegebene hinausgeht, ist es eine Eigenheit des Algorithmus, dass sich Formulierungen nicht fortwährend wandeln, sondern dass alte Formulierungen in ihm erhalten bleiben (Prosa 119).

Mit seiner Beschreibung der beiden Sprachen verbindet sich auch eine Beschreibung der Entwicklung der modernen Schriftstellerei. Der Algorithmus, die ›gewöhnliche Sprache‹, werde in der Literatur nicht mehr akzeptiert. Die Sprache ist für die Schriftsteller:innen nicht länger ein »simple instrument ou moyen pour communiquer des intentions données par ailleurs« (S(HoAdv) 295).[34] Merleau-Ponty will damit zum Ausdruck bringen, dass Schriftsteller:innen Sprache nicht nur als Instrument verstehen, das dazu diene, bestimmte Bedeutungen (die in sie eingeschrieben sind) auszudrücken, sondern dass sie Sprache selbst als »l'acte même de signifier« (S(HoAdv) 295; den »Akt des Bedeutens« (AuG(MWD) 83)) gebrauchen.

Mit Merleau-Pontys ›anderer‹ Perspektive auf Sprache geht auch ein ›anderes‹ Verständnis von Bedeutung einher, wie sich am Beispiel des Algorithmus bereits erkennen lässt. Merleau-Ponty grenzt sich von Theorien ab, die Sprache als fixes Instrumentarium von Bedeutungen ansehen. Frühere Theorien von Sprache gingen, laut Merleau-Ponty, davon aus, dass der Besitz beziehungsweise das Beherrschen von Sprache bedeutet, dass ›Wortbilder‹ vorhanden sind. Die Rolle des sprechenden Subjekts ist dabei eine untergeordnete. Diese frühen Theorien von Sprache beschreibt Merleau-Ponty anhand der sich wandelnden Beschreibungen

33 »[V]erknüpft ausgewählte Zeichen zweckmäßig und nahtlos mit festgelegten Bedeutungen. Er legt eine gewisse Anzahl durchsichtiger Bezüge fest; und um diese darzustellen, setzt er Symbole ein, die für sich selbst nichts besagen und dementsprechend nie mehr besagen als das, was sie beschlossenermaßen sagen sollen.« (Prosa 28)

34 »[E]infaches Instrument oder Mittel zur Mitteilung von Absichten [...] die vorher bereits vorlagen. Sie bildet jetzt mit [der:]dem Schriftsteller[:in] eine Einheit, die Sprache ist er selbst« (AuG(MWD) 83; Ergänzungen A.S.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen, was die Krankheit der Aphasie ausmacht. Ging man zunächst davon aus, dass aphasischen Menschen der Vorrat an Wörtern und die Wortbilder fehlten, so ging man später davon aus, dass es ihnen nicht möglich war, sich dieses Vorrates (von dem man jedoch dachte, dass sie ihn besitzen) zu bedienen (PdW 208). Aphasischen Menschen sei es nicht möglich, etwas, das den Sinnen durch den *monde sensible* gegeben ist, einer Kategorie zuzuordnen, weil er in der konkreten Einstellung verbleibt, ihm die kategoriale Einstellung nicht (mehr) zugänglich ist. Sprache erscheint nun als vom Denken bedingt (PdW 209). Empiristisch-mechanistische und intellektualistische Psychologie wären gleichermaßen auf Automatismen in der Sprache angewiesen. Während es für die empiristisch-mechanistische Psychologie kein sprechendes Subjekt gebe, gebe es für die intellektualistische Psychologie zwar ein denkendes Subjekt, jedoch kein sprechendes. Empirismus und Intellektualismus könnten nicht zu dieser Einsicht gelangen, weil für sie Wörter schlicht einen Sinn haben (PdW 210).

Dass Merleau-Ponty von einer fortwährenden Veränderung der Sprache durch den Ausdruck ausgeht, verdeutlich auch, dass die Bedeutung der Worte und Laute seiner Meinung nach nicht naturgegeben ist oder in den Dingen selbst liegt (Prosa 29). Sprache besteht nicht aus ›reinen Zeichen‹, die für ebenso ›reine‹ Bedeutungen stehen (Prosa 30). Die ›parole originaire‹ muss den Sinn der Worte selbst hervorbringen. Der Sinn bildet sich »par une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole« (PP 209; »aus ihrer *gestischen Bedeutung*, die ihrerseits der Sprache selbst immanent ist« (PdW 212– 13)). Das einmal geschaffene Wort ist Träger von Sinn (PdW 211), und so ist der Sinn letztlich den Worten selbst immanent (PdW 228). In seinem Frühwerkt verortet Merleau-Ponty die Bedeutung also in den Worten selbst. Dies ändert sich nach *Phénoménologie de la perception* (in den späten 1940er-Jahren, verstärkt in den 1950er-Jahren) vor allem durch seine Rezeption des Strukturalismus von Ferdinand de Saussure.

Trotzt dieser entscheidenden Wende verändert sich Merleau-Pontys Philosophie der Sprache in einigen ihrer Grundzüge nicht (so etwa behält er die Unterscheidung der beiden Sprachen bei). In einem Text (*Le métaphysique dans l'homme*) der 1947, also zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Phénoménologie de la perception*, publiziert wurde, bezieht sich Merleau-Ponty bereits auf Saussure (AuG(MM) 52). Er meint nun:

> Il faut que la langue soit autour de chaque sujet parlant, comme un instrument qui a son inertie propre, ses exigences, ses contraintes, sa logique interne, - et néanmoins qu'elle reste toujours ouverte à leurs initiatives […], toujours capable des glissements de sens, des équivoques, des substitutions fonctionnelles qui donnent à cette logique comme une allure titubante. (SNS(MétaHo) 174–75; Hervorhebung i.O.)[35]

35 »Die Sprache muß, *um* jedes sprechende Subjekt *herum*, gleichsam ein Instrument sein, das seine eigene Trägheit, seine Anforderungen, seine Zwänge

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbst die vorübergehende Bedeutung eines bestimmten Wortes impliziert bereits einen ›Hof‹ weiterer Bedeutungen. Diese latent mitgegebenen weiteren Bedeutungen zeigen sich etwa dann, wenn Wörter auf ungewohnte Weise gebraucht werden (SuU 131).

Merleau-Ponty versteht (zumindest ab den frühen 1950ern) die Sprache mit Saussure als ein relationales System.[36] System meint, dass die Zeichen in einer *lateralen* Beziehung zueinander stehen (S(LIVS) 51, 53), dass ihr Sinn kein festgelegter oder im Zeichen selbst ansässiger ist, sondern dass Sinn *diakritisch* ist (S(LIVS) 50; MSME 178), sich also durch die Relation der Zeichen ergibt und zwischen diesen beziehungsweise an ihrer Schnittstelle liegt. Merleau-Ponty greift in diesem Zusammenhang auf den Begriff des *écart* (Abstands) zurück: »les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres« (S(LIVS) 49).[37] Die Ausdruckskraft von Zeichen

> tient à ce qu'il fait partie d'un système et coexiste avec d'autres signes et non pas à ce qu'il aurait été institué de Dieu ou de la Nature pour désigner une signification. Et de plus, même ce sens langagier ou cette valeur d'usage, cette loi efficace du système qui fondent la signification, ne sont pas d'abord saisis par des sujets pensants, ils sont pratiqués par des sujets parlants (PM 52).[38]

und seine innere Logik besitzt und das gleichwohl immer für ihre Initiativen [...] offen bleibt, stets fähig zu Sinnverschiebungen, Doppeldeutigkeiten, funktionale Ersetzungen, die dieser Logik gleichsam einen taumelnden Gang verleihen.« (AuG(MM) 53; Hervorhebung i.O.)

36 Merleau-Ponty beschreibt jedoch bereits in *Phénoménologie de la perception* eine gewisse Relationalität der Wörter. Das zeigt sich am deutlichsten an folgender Stelle: »In Gestalt der verfügbaren Bedeutungen, d.h. auf Grund vorangegangener Ausdrucksakte, besitzen die sprechenden Subjekte eine gemeinsame Welt, zu der das aktuelle – Sprechen, das neue Wort, sich verhält wie die Gebärde [bzw. Geste; A.S.] zur Sinnwelt. Der Sinn des Wortes ist selbst in gar nichts anderem gelegen als der Art und Weise, in der es zu dieser Sprachachwelt sich ins Verhältnis setzt und auf der Klaviatur bereits erworbener Bedeutungen spielt.« (PdW 221; ähnlich auch PdW 229–30).

37 »[D]ie einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt« (AuG(IS) 111).

38 »[H]ängt davon ab, daß es Teil eines Systems ist und mit anderen Zeichen koexistiert, und nicht davon, daß es von Gott oder der Natur zur Bezeichnung einer Bedeutung eingesetzt worden ist. Und mehr noch: selbst dieser sprachliche Sinn oder dieser Gebrauchswert, dieses wirksame Gesetz des Systems, worin die Bedeutung gründet, werden nicht zuerst vom denkenden Subjekt begriffen, sondern vom sprechenden Subjekt getätigt« (Prosa 58).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die einzelnen Zeichen und Worte werden nicht länger als die Träger von Bedeutung beschrieben, die für sich genommen und separiert von den anderen Bedeutung haben (Prosa 63–64). Zeichen sind

> réalisations diverses d'une seule puissance de variation, qui ont moins existence séparée qu'existence oppositive et diacritique – et qui correspondent moins à significations qu'à différences de significations – et qui par suite sont moins coordonnées à significations qu'ils ne l'articulent à partir d'une totalité, de sorte que la signification est toute immanente à la chaîne verbale (comme sa structure) et toute transcendante (comme au-delà des signes un à un). (MSME 117–18; Hervorhebung i.O.)[39]

Nur in ihrer Verbindung zu anderen Zeichen und Wörtern werden sie zu ›Bedeutungsträgern‹ (Prosa 63–64). Nicht nur ist die Sprache ein diakritisches System in dem Sinne, dass sich der Sinn durch die Relation eines Zeichens zu allen anderen ergibt, vielmehr haben auch die Leerstellen einen Sinn. Sprache drückt sich durch die Worte aus und durch das, was zwischen ihnen liegt, durch das durch die Sprache Gesagte und das Nicht-Gesagte (Prosa 65).

Sprache als System, Zeichen und Bedeutung relational zu verstehen, stellt diese in Kontinuität zum *monde sensible*. Merleau-Ponty versteht in den 1950ern auch Dinge als bestimmte Modi des Abstands (wie oben anhand seines Beispiels des Kreises gezeigt wurde). Der Beschreibung von Sprache als System ist jedoch die Unterscheidung der beiden Momente von Sprache inhärent. Das vorübergehend bestehende (aber nie wirklich stabile) System von Sprache ist die ›gesprochene Sprache‹, sie wird jedoch fortwährend durch die ›sprechende Sprache‹ verändert.

Sprache – so verstanden – ist, wie oben bereits angedeutet, *fragil* und *vulnerabel*. Als laterales System ist sie notwendigerweise fragil; sie ist fragil gegenüber jeder Veränderung – im Gesamten und von einzelnen Elementen. Sinnverschiebung kann so als ein Moment verstanden werden, das dieser Fragilität geschuldet ist. In dieser Fragilität ist die Sprache, die ›gesprochene Sprache‹, der ›sprechenden Sprache‹ gegenüber verletzbar. Denn auch wenn interne Verschiebungen, etwa durch das Nicht-Mehr-Gesprochen-Werden, das Vergessen von Begriffen (Institutionalisiert durch das Streichen von Begriffen aus Wörterbüchern) möglich sind (= Fragilität der Sprache), gehen Veränderungen primär auf die

39 »[V]erschiedene Verwirklichungen einer einzigen Variationskraft, die weniger getrennte Existenz als eine oppositive und diakritische Existenz haben – und die weniger Bedeutungen als Bedeutungsunterschieden entsprechen – und die folglich weniger auf Bedeutungen abgestimmt sind, als dass sie diese aus einer Totalität heraus artikulieren, so dass die Bedeutung ganz der Wortkette/Kette des Verbalen (als ihre Struktur) immanent ist und ganz transzendent (als jenseits der Zeichen eines nach dem anderen).« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›sprechende Sprache‹ zurück, die Begriffe in anderer Bedeutung verwendet und neue Begriffe hinzufügt. Trotz des kreativen Charakters dieser Schöpfungen verbirgt sich darin doch ein durchaus (und vor allem im Feld der Kunst, teils auch explizit) gewaltsamer Angriff auf das bestehende System (im Sinne von einem System mit einer gewissen Beständigkeit, die aufgrund der Fragilität nicht als dauerhafte innere Beständigkeit verstanden werden kann).

3.3.2 Das Sprechen oder der ›Lärm‹

Versteht man Sprache also mit Merleau-Ponty als ein System oder als eine Struktur, so darf dies – das klang im letzten Absatz bereits an – nicht als eine menschenunabhängige Struktur ›dort‹ in der Ferne des Lebens verstanden werden. Auch wenn ›die‹ Sprache als ›gesprochene Sprache‹ eine gewisse Unabhängigkeit erlangt, ist sie brüchig, ist sie fragil gegenüber dem Vergessen-Werden. Sprachen, die nicht mehr gebraucht werden, wirken eine Zeitlang in ihrer Differenz zu den fortbestehenden weiter, Begriffe, die nicht mehr verwendet werden, bestimmen eine Zeitlang noch (quasi als Platzhalter) die Bedeutung verwendeter Begriffe mit, bis ihre Position im System langsam verfließt und sich die Bedeutungen verschieben und das Element verschwindet (wie es etwa beim englischen Wort ›thou‹ für ›you‹ im Singular der Fall ist). Sprache ist also nicht (nur) ein System, sie ist (auch) eine Weise des Sprechens, des sich Ausdrückens (und zwar auf verschiedene Weise – repetitiv oder schöpferisch). Verstünde man Sprache im Sinne des ›Algorithmus‹, so wären die Möglichkeiten des Ausdrucks sehr limitiert:

> La seule vertu, - mais décisive, - de l'expression est alors de remplacer les allusions confuses que chacune de nos pensées fait à toutes les autres par des actes de signification dont nous soyons vraiment responsables, parce que l'exacte protée nous en est connue, de récupérer pour nous la vie de notre pensée (PM 10)[40].

Zeichen wären selbst nicht bedeutsam, und Denken könnte lediglich das finden, was es in die Zeichen ›hineingelegt‹ hat (Prosa 29).

Für Merleau-Ponty ist das Phänomen des Ausdrucks – entgegen der Fiktion des Algorithmus – ein Phänomen der Relation der *sensibles* und daher *auch* ein genuin körperliches Phänomen. Der Körper ist »le *lieu*

40 »Die einzige, aber entscheidende Kraft des Ausdrucks bestünde dann darin, die undeutlichen Anspielungen, mit denen jeder unserer Gedanken sich auf alle anderen bezieht, durch bedeutungsverleihende Akte zu ersetzen, für die wir wirklich verantwortlich sind, weil uns ihre genaue Tragweite bekannt ist, sie bestünde darin, das Leben unseres Denkens für uns einzuholen« (Prosa 28).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ou plutôt l'actualité même *du phénomène d'expression* (Ausdruck)« (PP 271; Hervorhebung A.S.; »der *Ort des Phänomens des Ausdrucks*, oder vielmehr dessen Aktualität selbst« (PdW 274-75; Hervorhebung A.S.)), »le mouvement même de l'expression« (PP 171; »die Bewegung des Ausdrückens [bzw. des Ausdrucks; A.S.] selbst« (PdW 176)) beziehungsweise das »pouvoir d'expression naturelle« (PP 211; »Vermögen natürlichen Ausdrucks« (PdW 215)), denn er »convertit en vocifération une certaine essence motrice, déploie en panorama du passé l'attitude ancienne qu'il reprend, projette en mouvement effectif une intention de mouvement« (PP 211).[41] Wie sich in den nächsten Absätzen noch zeigen wird, ist das Ausdrucksphänomen jedoch wesentlich breiter als das Phänomen des Sprechens (also des sprachlichen Ausdrückens). Der Körper ist nicht nur ein Ausdrucksraum unter anderen, er ist ein besonderer Ausdrucksraum, denn er kooperiert mit mir. Kaum versuche ich etwas zu tun, ist er schon dabei, es zu tun (sich zu bewegen, zu greifen etc.) (PdW 176). So gehen alle anderen Ausdrucksräume aus dem Körper hervor (PdW 176).

Merleau-Ponty versteht Ausdruck, dies wurde über den Ausdruck allgemein bereits gesagt (siehe Kapitel 2.3.2), nicht im wörtlichen Sinne als Aus-Druck, also als eine Form der Übertragung eines ›Inneren‹ nach ›außen‹. Ebenso wenig meint Sich-Ausdrücken, dass dieses ›Innere‹ durch konventionelle Zeichen ersetzt wird (Prosa 27). Sprechen ist ebenso wenig als Verschlüsseln (einer innen bereits bestehenden Botschaft) zu begreifen, wie Verstehen nicht als Entschlüsseln zu fassen ist (S(LIVS) 53). Ein:e Autor:in verfügt nicht über einen fertigen ungeschriebenen Text, den sie:er in Schrift übertragen könnte, sie:er verfügt über keine Sprache vor der in ihrer:seiner Arbeit angewandten Sprache (AuG(IS) 116). Weil Sprache kein (De-)chiffrieren ist, sei es sinnlos, von einem »vollständigen Ausdruck« zu sprechen – »tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence« (S(LIVS) 54; »jede Rede ist indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen‹« (AuG(IS) 117)). Da Bedeutungen in dem variablen System der Sprache vorübergehend (und nicht dauerhaft) festgesetzt sind, ist der Sinn nicht direkt, sondern indirekt und lateral (siehe S(LIVS), Waldenfels 1976a: 21–22; siehe nächstes Unterkapitel).

Für Merleau-Ponty sind das Denken und das Sprechen weder zwei verschiedene Akte noch zwei aufeinanderfolgende Stadien eines Prozesses. Das Sprechen und das Denken stehen also in einer nicht-externen Beziehung zueinander. »[L]a parole n'est pas le ›signe‹ de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée

41 »[V]erwandelt eine bestimmte motorische Wesenheit in Verlautbarung, entfaltet den Artikulationsstil eines Wortes in Klangphänomene, entfaltet eine einstige Haltung, die er erneuert, zum Panorama einer Vergangenheit, projiziert eine Bewegungsintention in wirkliche Bewegung« (PdW 215).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

annonce le feu« (PP 211).[42] Dem Sprechen geht kein vollständiges Denken voraus (S(Préf) 25), vielmehr ist das Sprechen das Denken (*sa parole est sa pensée* (PP 219, PdW 213)). Das Denken geht aus dem Sprechen hervor und kehrt dorthin zurück, ebenso wie das Sprechen aus dem Denken hervorgeht und dorthin zurückkehrt (S(Préf) 25). So ist das Denken auch nicht nur »bruit ou son«, also Lärm oder Ton, sondern »dépose une charge de sens« (S(Préf) 25), sinnbehaftet. Insofern meint Merleau-Ponty, dass ich nicht von oder über meine Gedanken spreche (*parler de mes pensées*), sondern meine Gedanken spreche (*je les parle*) (S(Préf) 27). All dies gilt insbesondere für ein Sprechen im Sinn der ›sprechenden Sprache‹, die Gedanken sowohl für uns selbst als auch für andere erst existieren lässt (PdW 443). Sprechen und Denken sind – im Akt des Sprechens und Denkens – also nicht gänzlich trennbar, denn ihre Trennung wäre bereits ein reflexiver Akt, nicht jener des unmittelbaren Erlebens, des unmittelbaren Sprechens und Denkens (VI 172). Dass das Sprechen mit dem Denken zusammenfällt und das Denken kein Akt ist, der dem Sprechen vorausgeht, meint auch, dass das Sprechen präreflexiv ist, aber Inhalt einer späteren Reflexion sein kann. Während man spricht, ist man sich des Inhalts dieses Sprechens nicht bewusst, sondern erst im Nachhinein, wenn es ausgesprochen wurde, wenn man sich dessen zurückerinnert (Prosa 67). Dies gilt nicht nur für das Sprechen, sondern auch für die anderen Formen des Ausdrucks (siehe bspw. AuG(IS) 149).

Sprechen im Sinne der ›sprechenden Sprache‹ ist ein Akt des Bedeutens. Es wird also nicht ein Zeichen mit einer schon feststehenden Bedeutung ausgewählt, um etwas Bestimmtes zu sagen (so wie man ein bestimmtes Werkzeug einsetzt, um ein bestimmtes handwerkliches Problem zu lösen). Die präreflexive Suche nach Worten beschreibt Merleau-Ponty als ein Herumtasten: »Elle tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire.« (S(LIVS) 58)[43] Das Sprechen im Sinne der ›gesprochenen Sprache‹ hingegen wiederholt bestehende Bedeutung und ist, im äußersten Falle, nicht einmal Denken. Während das Denken nicht ohne Sprachliches sein kann, kann es grundsätzlich Sprechen ohne wirklichen Ausdruck geben, so etwa, wenn jemand einen Text zwar mit der richtigen Betonung vorliest, ihn jedoch nicht versteht (PdW 216).

Der Ausdruck ist also keine Übertragung von einem ›Inneren‹ in das ›Äußere‹, er ist auch nicht als rein einseitiges Unterfangen (eines

42 »[D]ie Sprache ist nicht ›Zeichen‹ des Denkens, wenn unter ›Zeichen‹ ein Phänomen verstanden wird, das ein anderes anzeigt, wie Rauch, Feuer.« (PdW 215)

43 »Es tastet sozusagen um eine Bedeutungsintention herum, die sich nicht von einem Text leiten läßt, sondern eben gerade erst im Begriff ist, ihn zu schreiben.« (AuG(IS) 121; siehe auch Prosa 67)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen in der Welt oder auf die Welt zu) zu begreifen. Vielmehr ist der Ausdruck eine genuine Interaktion von Mensch(en) und Welt(en). Die Welt ist als Sprache selbst Teil des Ausdrucks oder gar das Sich-Ausdrückende. Die Sprache äußert sich (*le langage proféré*), »Il parle en nous plutôt que nous ne parlons. Il nous happe comme le monde sensible.« (Natu3 274)[44] Der Mensch als körperliches Wesen setzt sich mit den Gegebenheiten (den Gegebenheiten seines körperlichen Seins in der Welt, den bestehenden Ausdrucksmöglichkeiten) auseinander und drückt sich so aus. Dabei passt sich der Mensch nicht lediglich der Kulturwelt an, sondern instituiert Kultur im Sinne einer Verschiebung des fragilen Bedeutungssystems Sprache (Insti 124).

3.3.3 Das vielfältige Schweigen

Die Sprache und das Sprechen sind dem nicht-sprachlichen Ausdruck ähnlich. Die ›gesprochene Sprache‹ kann als Form der kollektiven Gewohnheit verstanden werden, als etwas, das ›man‹ macht, als eine Form wie ›man‹ etwas ausdrückt. Wie viele Praktiken allgemein, dies zeigte das Beispiel des Phantomarms (siehe Kapitel 2.3.2.4), bleibt auch die sprechende Praktik in vielen Alltagspraktiken unerschüttert. Das Phänomen des Ausdrucks umfasst für Merleau-Ponty also weitaus mehr als den sprachlichen Ausdruck. Merleau-Ponty privilegiert keine der Formen des Ausdrucks, sondern meint etwa: »La parole est aussi muette que la musique, la musique aussi parlante que la parole.« (PP 448)[45] Die feinen Unterschiede der verschiedenen Ausdrucksformen fasst Merleau-Ponty mittels eines komplexen Vokabular des ›Schweigens‹. Am deutlichsten entwickelt er diese Überlegungen, die im Folgenden weiter aufgeschlüsselt werden, in seinem Aufsatz *Le langage indirect et les voix du silence* (S(LIVS))[46].

(1) Die *langage indirect*, die selbst eine Form des Schweigens ist

Merleau-Ponty beschreibt, dass der vollständige Ausdruck eine Illusion sei. Vielmehr sei Sprache indirekt, anspielend und in diesem Sinne Schweigen, *silence* (S(LIVS) 54). Merleau-Ponty meint damit, dass

44 »Er spricht eher in uns als daß wir sprechen. Er erhascht uns wie die sinnliche Welt [bzw. sensible Welt; A.S.].« (Natur3 290)

45 »[D]ie Sprache ist so stumm wie die Musik, die Musik so sprechend wie das Wort« (PdW 445).

46 Dieser Text stand, in einer ähnlichen Fassung, auch im Zentrum von Merleau-Pontys Manuskript zu *La prose du monde* (PM); Kapitel *Le langage indirect* (66–160). Der Titel weist eine erstaunliche, aber angesichts von Merleau-Pontys ausgeprägten Interesse an André Malraux Werk, nicht überraschende, Nähe zu Malraux *Les voix du silence*, erschienen 1951, auf (Malraux 1951).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache nicht der direkte Ausdruck eines Sinnes durch ein bestimmtes (mit einem bestimmten Sinn behafteten) Zeichens ist, sondern dass der Sinn zwischen den Zeichen liegt. Dies zeigt er (mit Saussure) daran, dass »the man I love« und »l'homme que j'aime« nicht nur Ausdrücke in verschiedenen Sprachen sind, sondern im Französischen das »que« vorkommt, das im Englischen nicht ›da‹ ist (nicht durch ein Wort ausgedrückt wird), ohne zu fehlen. Der englische Ausdruck ist dadurch nicht weniger komplett (S(LIVS) 54–55). Auch das Nicht-Da-Sein (*l'absence*) eines Zeichens könne ein Zeichen sein (S(LIVS) 55).

(2) Die Stimmen des Schweigens: sprechendes Schweigen und schweigendes Sprechen

(a) In *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty das Sprechen (im Sinne der ›sprechenden Sprache‹) als ein Sprechen, das »transforment en parole un certain silence« (PP 214; »einem gewissen *Schweigen Worte verleihen*« (PdW 218; Hervorhebung A.S.)). Es gibt für ihn also »sous le bruit des paroles, le silence primordial« (PP 214; »diesseits des Lärms der Worte das ursprüngliche Schweigen« (PdW 218)), das durch die Sprache (beziehungsweise die sprachliche Geste) gebrochen wird (PdW 218). Auch in *La prose du monde* beschreibt Merleau-Ponty das Sprechen als vor dem Hintergrund eines Schweigens entstehend. Das Schweigen sei jedoch nicht nur eine Phase, die vom Sprechen abgelöst würde; vielmehr bleibe das Schweigen als Teil des Ausdrucks bestehen. Merleau-Ponty meint: »[I]l nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêle« (PM 64).[47]

(b) Aus Sicht des »empirischen Gebrauchs« (AuG(IS) 119) der Sprache, also der ›gesprochenen Sprache‹, sei das Ausdrücken im Sinne der ›sprechenden Sprache‹ eine Form des *silence parlante* (S(LIVS) 58, ›*sprechenden Schweigens*‹ (AuG(IS) 121; Hervorhebung A.S.)), wie Merleau-Ponty (mit Bezug auf Mallarmé) meint. Während das Sprechen im Sinne der ›gesprochenen Sprache‹ einen (vorläufig) festen Sinn hat, keine Lücken offenlässt, *bedeutet* das ›wahre Sprechen‹, es ›befreit‹ also den in den Dingen gefangenen Sinn, es dringt nicht bis zu den bestehenden Zeichen samt ihrer Bedeutungen vor. Da es (aus Sicht des empirischen Sprachgebrauchs) nicht auf die üblichen Bedeutungen zurückgreift, ist das ›sprechende Sprechen‹ Schweigen. Dieses Schweigen, bleibt am Horizont mit präsent, durchzieht die Sprache (AuG(IS) 119–21, S(LIVS) 56–58).

(c) Auch wenn die Malerei nicht in einem direkten Sinne Sprache ist, so spricht sie: Ihr Sprechen beziehungsweise ihre Sprache ist eine *langage tacite* (S(LIVS) 59, »stillschweigendes Sprechen«, beziehungsweise

47 »[W]ir müssen ein Gespür entwickeln für diese Fäden des Schweigens, mit denen das Gewebe der lebendigen Rede durchwirkt ist« (Prosa 67).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine stillschweigende Sprache (AuG(IS) 122)). Allgemeiner bezeichnet Merleau-Ponty die Malerei und andere nicht-sprachliche Gesten als ›stumme Ausdrucksformen‹ (AuG(IS) 172). Die Sprache und die stummen Ausdrucksformen haben dieselbe Ausdruckskraft.

> C'est donc, des deux côtés, la même transmutation, la même migration d'un sens épars dans l'expérience, qui quitte la chair où il n'arrivait pas à se rassembler, mobilise à son profit des instruments déjà investis, et les emploie de telle façon qu'enfin ils deviennent pour lui le corps même dont il avait besoin pendant qu'il passe à la dignité de signification exprimée. (PM 67)[48]

Auch in der Malerei gibt es eine Form des ›schöpferischen Ausdrucks‹ (den wir von der ›sprechenden Sprache‹ kennen), denn die:der Maler:in enthebt die Leinwand und die Farben ihrer Gebundenheit, ganz ähnlich wie dies im Sprechen passieren kann (Prosa 69). Lärm und Schweigen, Sprache und Malerei haben also gemeinsam, dass sie beide als »catégorie de l'expression créatrice« (S(LIVS) 59; »Kategorie des schöpferischen Ausdrucks« (AuG(IS) 122)) zu verstehen sind. Auf einer niederschwelligen Ebene beschreibt Merleau-Ponty auch die Sinnesorgane, die Wahrnehmung und den ›Ausdruck‹ der Welt, der wahrgenommen wird, als eine Relation der Sprache. Die mobilen Sinnesorgane seien bereits eine Form der Sprache, weil ihre Bewegung (die Bewegung der Augen, der Hände) bereits eine Form des Fragens sei, die Wahrnehmung eine Antwort. Letztlich handle es sich um eine Beziehung von Sprechen und Verstehen (*parler et comprendre*) (Natu3 273).

Wie also ist die Malerei, die stillschweigend spricht, als Ausdrucksform zu begreifen? Was Maler:innen ausdrücken, ist ihre Beziehung zur Welt (*leur rapport au monde*) (S(LIVS) 70).

> Toujours donc le tableau dit quelque chose, c'est un nouveau système d'équivalences qui exige précisément ce bouleversement-ci, et c'est au nom d'un rapport plus vrai entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. (S(LIVS) 70–71)[49]

Merleau-Ponty bringt dadurch zum Ausdruck, dass das Malen (und weiteres künstlerisches Schaffen) kein weltloses, rein auf Fantasie

48 »Auf beiden Seiten also vollzieht sich dieselbe Verwandlung, dieselbe Wanderung eines in der Erfahrung verstreuten Sinnes, der seinen eigenen Leib [bzw. Körper, A.S.], wo er sich nicht zu sammeln vermochte, verläßt, gängige Werkzeuge zu seinen Gunsten einsetzt und sie auf solche Weise verwendet, daß sie für ihn schließlich zu jenem neuen Leib [bzw. Körper, A.S.] werden, dessen er bedurfte, um zur Würde einer ausdrücklichen Bedeutung zu gelangen.« (Prosa 70)

49 »Immer also sagt das Gemälde etwas aus, ist es ein neues Äquivalenzsystem, das gerade diese Umwälzung erfordert, und im Namen eines *wahren* Verhältnisses zwischen den Dingen werden ihre gewöhnlichen Beziehungen aufgelöst.« (AuG(IS) 135)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beruhendes, Unterfangen ist. Vielmehr ist es – in einem engeren oder weiteren Sinne – eine Auseinandersetzung mit der Welt und der Beziehung zu ihr. Diese stumme Beziehung (zunächst im stummen Ausdruck der Welt mir gegenüber, also in der Wahrnehmung) ist »comme si entre notre corps et lui il y avait un pacte antérieur à nous« (MSME 58; »so als ob es zwischen unserem Körper und ihm einen vorangegangenen Pakt gäbe« (eigene Übersetzung)), der jeder Institution vorausgeht. So beschreibt er auch Inspiration aus dieser Relation zu der und mit der Welt: »Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint.« (OE 31–32)[50] Inspiration versteht Merleau-Ponty als wahre wechselseitige Inspiration und Exspiration zweier Sein. Wie das Sprechen ist also auch das malende Praktizieren nicht als eine Summe bewusst gesetzter Akte zu verstehen. Die:der Maler:in erfasst im Arbeiten die *sensibles* in ihrer Verbundenheit, nicht als Gegensatz zueinander. Sie:er ist »trop occupé d'exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu« (S(LIVS) 67).[51]

Die wesentlichen Unterschiede zwischen den stummen Ausdrucksformen und der Sprache sind:

(1) Sprache schafft ein neues System von Bedeutungen, das in Äquivalenz zu den Dingen steht. Die stummen Ausdrucksformen hingegen begnügen sich damit, dass sie »dessiner à la surface du monde des directions, des vecteurs« (S(LIVS) 101; »auf der Oberfläche der Welt Richtungen [...] einzuzeichnen« (AuG(IS) 171–72, PM 147) und einen stillschweigenden Sinn kohärent anpassen.

(2) Sprache kann einen anderen Bezug zur Vergangenheit herstellen, als dies für die stummen Ausdrucksformen möglich ist (Prosa 116). Die Malerei erklärt den vergangenen Versuch als gescheitert (Prosa 117), im Sprechen will man das in der Vergangenheit Gesagte nicht schlicht ersetzen, aber auch nicht innerhalb der Grenzen der ›gesprochenen Sprache‹ bleiben, sondern sie zugleich ›verwirklichen‹ und ›zerstören‹ (Prosa 118). Die Sprache geht nicht vollständig über das Gegebene hinaus, sondern sie ist »non content d'aller au-delà, prétend récapituler, récupérer, contenir en substance

50 »Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Exspiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird.« (AuG(AuG) 286)

51 »[V]iel zu sehr beschäftigt, sein Verhältnis mit der Welt auszudrücken, als sich etwas auf einen Stil einzubilden, der gleichsam ohne sein Wissen entsteht« (AuG(LIVS) 131).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> le passé« (PM 141).[52] Und dies geht zurück bis an den Beginn der Sprache und der Malerei. »La première peinture inaugure un monde, la première parole ouvre un univers. Enfin le langage *dit* et les voix de la peinture sont les ›voix du silence‹.« (PM 145)[53]

Die Welt gibt in dieser doppelseitigen wahrnehmend-ausdrückenden Relation ein Sinnsystem, eine Relation von Dingen. Die Auseinandersetzung mit der Welt durch die Kunst versteht Merleau-Ponty also nicht als einen Übertritt in ein gänzlich anderes Äquivalenzsystem, sondern als Dezentrierung und Re-Gruppierung der Objekte der Welt (ohne dadurch die Logik der Welt aufzugeben) (S(LIVS) 71). Vor allem aber beschreibt Merleau-Ponty die Malerei als eine Recherchearbeit. So etwa beschreibt er Cézannes langwierige Suche nach der Tiefe (OE 64), einer Tiefe, die sich letztlich nicht in den Dingen, sondern zwischen diesen, allerdings nicht in ihrem Abstand, sondern in ihrer Verbindung, zeige (OE 64). Ebenso beschreibt er die Suche der (damals) neueren Malerei nach der Bewegung.

> La peinture ne cherche pas le dehors du mouvement, mais ses chiffres secrets. Il en est de plus subtils que ceux dont Rodin parle: toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d'elle-même. Mais que, selon les époques et selon les écoles, on s'attache davantage au mouvement manifeste ou au monumental, la peinture n'est jamais tout à fait hors du temps, parce qu'elle est toujours dans le charnel. (OE 81)[54], [55]

Dieses Verständnis von Bewegung und ihrer Wahrnehmung steht in Einklang mit Merleau-Pontys Verständnis des Sehens ganz allgemein. Sehen ist kein »mode de la pensée« (OE 81; kein »Modus des Bewusstseins« (AuG(AuG) 311) oder »présence à soi« (OE 81; Selbstgegenwart

52 »[I]st darauf aus, die Vergangenheit zu rekapitulieren, sie aufzuarbeiten, sei in ihrer Substanz in sich aufzunehmen« (Prosa 118).

53 »Die erste Malerei inauguriert eine Welt, das erste Wort eröffnet ein Universum. Schließlich *spricht* die Sprache, und die Stimmen der Malerei sind ›Stimmen des Schweigens‹.« (Prosa 121)

54 »Die Malerei sucht nicht das Äußere der Bewegung, sondern ihre verborgenen Chiffren. Es gibt deren noch subtilere als jene, von denen Rodin spricht: Alles Sinnliche (*chair*), auch das der Welt, strahlt aus sich selbst heraus. Ob man sich nun aber, je nach der Epoche und den Schulen, mehr der sinnfälligen Bewegung oder dem Monumentalen verschreibt, so ist doch die Malerei niemals ganz und gar außerhalb der Zeit, weil sie immer im Sinnlichen (*le charnel*) ist.« (AuG(AuG) 311)

55 Ähnlich beschreibt er diese auch im Vorwort zu *Signes*: »Les couleurs, les sons, les choses comme les étoiles de Van Gogh, sont des foyers, des rayonnements d'être.« (S(Préf) 22, »Die Farben, die Töne und die Dinge sind, wie die Sterne bei Van Gogh, die Brennpunkte und die Strahlen des Seins.« (Z(VW) 19–20)).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(AuG(AuG) 311)). Vielmehr versteht Merleau-Ponty in seinem Spätwerk das Sehen ganz allgemein als »le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi« (OE 81)[56]. Die Malerei bleibt also in einer engen Verbindung mit dem *monde sensible*, enger als dies bei der Sprache der Fall ist. Die Kunst ist eine Repräsentation der Natur (S(LIVS) 59), insofern werden die Kraftlinien der Welt durch die Malerei repräsentiert und in ihr fortgesetzt (SNS(DC) 27–28). Zugleich kann die Malerei die Natur verschönern (*embellir*), aber nur diesen Kraftlinien folgend, nur den ›Rezepten‹ folgend, die die Natur selbst die Malerei lehrt (S(LIVS) 59).

Auch wenn die Welt für den Ausdruck eine wesentliche Rolle spielt, so entsteht dieser doch in einem Zusammenspiel von Welt und Mensch, und auch letzterer ist für den bestimmten Ausdruck mit entscheidend. Merleau-Ponty versteht die:den Maler:in nicht als schöpfendes Genie, jedoch auch nicht als rein den Ausdruck der Welt wiedergebendes Wesen, frei von jeglichem Schöpferischem. »Ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style*, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde.« (S(LIVS) 65; Hervorhebung i.O.)[57] Im Vordergrund steht also nicht der individuelle Mensch (wie Merleau-Ponty anhand von Malraux Gedanken über Vermeer zeigt) und der Umstand, dass es tatsächlich dieser eine Mensch war, der ein bestimmtes Werk erschaffen hat, sondern sein Stil, »c'est que le tableau *observe le système d'équivalences selon lequel chacun de ses éléments*, comme cent aiguilles sur cent cadrans, *marque le même déviation, c'est qu'il parle la langue Vermeer*« (S(LIVS) 76; Hervorhebung A.S.).[58] Der Stil Vermeers ist also zunächst sein Stil, ein gewisses Verbleiben innerhalb eines Äquivalenzsystems (Prosa 84). Der Stil ist zugleich nicht in einem engen Sinne individuell. Würden es Fälschende schaffen, diesen Stil fortzusetzen, dann wäre es keine Fälschung mehr (S(LIVS) 76). Vermeer in diesem Sinne heute fortzusetzen, seinen Stil heute zu übernehmen, das sei jedoch nicht möglich. Dies sei (nicht nur, aber auch) dem zeitlichen Abstand

56 Als das »Mittel, von mir selbst abwesend zu sein, von innen her der Spaltung des Seins beizuwohnen, durch die allein ich meiner selbst innewerde.« (AuG(AuG) 311)

57 »Was [die Malerin:; A.S.] der Maler im Bild festhält, ist nicht [ihr:; A.S.] sein unmittelbares Selbst, eine Nuance des Empfindens, sondern [ihr:; A.S.] sein *Stil*, den [sie:; A.S.]er nicht weniger [ihren:; A.S.] seinen eigenen Versuchen abgewinnen muß als der Malerei der anderen oder der Welt.« (AuG(IS) 129; Hervorhebung i.O.)

58 »[S]ondern daß das Bild dem Äquivalenzsystem entspricht, nach dem jedes seiner Elemente, wie hundert Zeiger auf hundert Zifferblättern, dieselbe Abweichung aufweist, daß es die Sprache Vermeers spricht.« (AuG(IS) 142)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschuldet (S(LIVS) 76). Der Stil ist eine Form des inkorporierten, strukturierten Umgangs mit der Welt, also letztlich eine Form, Praktiken zu vollziehen. Der Stil kann als individueller Stil verstanden werden (also als eine Form, wie ein Mensch grundsätzlich in und mit der Welt praktiziert), jedoch auch als ein generellerer Stil (also als eine Form, wie eine – wie auch immer definierte – Gruppe (die Maler:innen eines Kollektivs, eine Geschlechtergruppe) in und mit der Welt praktiziert) (zum Stil siehe auch Saint Aubert 2013: 111).

Merleau-Ponty zeigt anhand des Stils in der Malerei, dass die Relation von Mensch und Welt, aus der der malende Ausdruck hervorgeht, auch die bestehende Malerei, mögliche und übliche malende Ausdrucksformen und einen allgemeinen kulturellen Sinn von Malerei mit umfasst (S(LIVS) 76). Die Ausdrucksrecherche ist keine rein individuelle, vielmehr etablierten sich (ähnlich der Sprache) gewisse Formen, um beispielsweise die Tiefe, Samt oder Wolle zu malen. »En ›travaillant‹ l'un de ses bien-aimés problèmes, fût-ce celui du velours ou de la laine, le vrai peintre bouleverse à son insu les données de tous les autres.« (OE 89)[59] und eröffnet damit für sich und andere ein neues Ausdrucksfeld. Wie oben bereits gesagt, setzt sich die Malerei nicht im Sinne einer produktiven Ergänzung, sondern im Sinne einer Ablöse des Vergangenen mit der Geschichte auseinander. Die Sprache ist nicht mehr jene Sprache, die Vermeer sprach; mit dieser malenden Sprache ist auch sein Stil Vergangenheit.

Dennoch nehmen die Malerei und die Maler:innen eine besondere Stellung ein, die sich nicht mit jener anderer deckt. Von Schriftsteller:innen und Philosoph:innen erwarte man, dass sie Stellung beziehen, Musik ist zu weit »diesseits der Welt« (»trop en deçà du monde«) und daher von der Stellungnahme ausgenommen. »Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation.« (OE 14)[60] In ihrer Auseinandersetzung mit der Welt sind Maler:innen zwar nicht frei von den Kraftlinien ihres Gegenübers, sie sind jedoch weniger stark an kulturelle Ordnungssysteme gebunden (AuG(AuG) 278; OE 13–14).

Die Relation der Maler:innen ergibt sich einerseits durch die Präsenz der Werke der anderen, die bestehen und nicht ignoriert werden können, die einen gewissen Stil und gewisse Ausdrucksformen mit sich bringen, die in die eigene Arbeit mit einfließen (wenn auch nur als Moment der Ablehnung). Ihre Zeitgenoss:innenschaft ist jedoch keine direkte, sie ist lediglich eine Genoss:innenschaft im Tode, weil sie im Leben dieselben Probleme

59 »Indem der[:die] Maler[:in] an einem seiner[:ihrer] vielgeliebten Probleme ›arbeitet‹, sei es dem des Samtes oder der Wolle, wirft er[:sie] ohne sein[:ihr] Wissen die Gegebenheiten aller anderen über den Haufen.« (AuG(AuG) 315; Ergänzungen A.S.)

60 »Nur [die Malerin:; A.S.]der Maler hat das Recht, seinen[:ihren; A.S.] Blick auf alle Dinge zu werfen, ohne zu ihrer Beurteilung verpflichtet zu sein.« (AuG(AuG) 277–78)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelebt und erlebt haben (S(LIVS) 77). Letztlich sei es das Museum, das die Werke in einer Art und Weise gruppiert, so dass man sehen könne, wie die unterschiedlichen Maler:innen getrennt-gemeinsam an einem Problem gearbeitet haben. Aber Werke wurden nicht für das Museum gemacht (nicht für die »promeneurs de dimanche« und »›intellectuels‹ du lundi« gemalt), nicht für das »lumière triste du Musée«, für das traurige Licht des Museums. »Le Musée tue la véhémence de la peinture comme la bibliothèque, disait Sartre, transforme en ›messages‹ des écrits qui ont été d'abord les gestes d'un homme. Il est l'historicité du mort.« (S(LIVS) 78–79)[61] Das Museum verwandle das Werk in etwas das »dans la chaleur d'une vie« (S(LIVS) 78; »in der Hitze eines Lebens« (AuG(IS) 144)) entstanden sei, in Wunder einer anderen Welt und mache aus Versuchen (*tentatives*) Werke (»oeuvres« – Anführungszeichen i.O.) (S(LIVS) 78).

Was Merleau-Ponty in seinen Schriften zur Malerei vor Augen hat, ist eine Form der ›konkreten‹ Malerei. Daher verwundert es nicht, dass diese gewisse Züge des ›konkreten‹ Verhaltens tragen, also eine relativ unmittelbare Auseinandersetzung mit der konkreten Welt sind, nicht ein Übergang in ein anderes Äquivalenzsystem. Cézanne suchte die Tiefe, die Tiefe, wie sie sich in der Wahrnehmung zeigt, und eine Art und Weise, um diese auszudrücken. Daher meint Merleau-Ponty, dass Maler:innen eine Sonderstellung – eine andere Stellung als ein:e Schriftsteller:in und Philosoph:in auf der einen Seite, eine:e Musiker:in auf der anderen Seite – einnehmen, denn nur sie bleiben im Konkreten. Erstere gehen darüber hinaus, indem sie Stellung beziehen (können), letztere in eine andere Form der Distanz, die weniger Stellung bezieht, aber genauso, vielleicht noch stärker, losgelöst ist.

In seinem Spätwerk scheint Merleau-Ponty der Malerei eine größere Möglichkeit zur Distanzierung zuzugestehen. Diese Nähe und Konkretheit, die Merleau-Ponty der Malerei allgemein nachsagt, sind jedoch eine enge Beschränkung und eine Betrachtung, die auf bestimmte Formen der Malerei weniger (nicht nicht) zuzutreffen scheint. Wenn Merleau-Ponty also die Malerei in diesem konkreten Sinne beschreibt, dann handelt es sich bei dieser Enge weniger um eine prinzipielle Enge, die nicht anders zu denken wäre, sondern um eine Konkretheit, die seinem Betrachtungsgegenstand geschuldet ist. Es wäre lohnenswert, diese Möglichkeit der Distanzierung – im Sinne eines Übertritts in ein anderes (Äquivalenz-) System – unter Zuhilfenahme der verschiedenen Formen der ›Lösung‹ oder Distanzierung und in Interaktion mit Merleau-Pontys Philosophie der Sprache, des sprechenden Ausdrucks und der Position der Schriftsteller:innen weiterzuentwickeln.

61 »Das Museum tötet die Vehemenz der Malerei, wie die Bibliothek, nach Sartre, Schriften, die zunächst Gesten eines Menschen waren, in ›Botschaften‹ verwandelt. Es ist die Geschichtlichkeit des Todes.« (AuG(IS) 144)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.4 *Les bruits et les silences à distance*: Das Problem von Ausdruck und Ausdruckswahrnehmung auf Distanz

Das Spiel des Ausdrucks mit der Distanz lässt sich anhand von drei, von Merleau-Ponty beschriebenen, Fällen zeigen: Zunächst anhand des Gemäldes, seines Ortes und des Ortes der Tiere auf diesem Gemälde, sodann anhand von Renoirs Bezug zur Welt im malenden Ausdruck und zuletzt anhand des Kinofilms und seiner Limitationen.

Die Tierzeichnungen in der Höhle von Lascaux

Gemalte Körper – im Konkreten geht es Merleau-Ponty um die Tiermalereien in der Höhle von Lascaux – sind nicht ›dort‹, so wie es die Felsen, auf die sie gemalt wurden, sind. Sie sind nicht dort, nicht hier, vielmehr ein bisschen davor, ein bisschen dahinter (OE 22). Der Ort dieser Höhlenmalerei ist schwer bestimmbar, »[c]ar je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois.« (OE 23)[62] Ich folge also dem Bild, fixiere es nicht in dieser Höhle. Doch wohin folge ich ihm? Das Bild ist für Merleau-Ponty kein Abbild (des Originals), keine »Kopie« oder »zweites Ding«, und es gehört somit auch nicht dem An-sich zu (AuG(AuG) 282). Ich kann ihm also weder in Richtung eines vermeintlichen Originals noch an den Ort eines vermeintlichen Abbilds folgen. Zeichnung und Gemälde »sont le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir, et sans lesquels on ne comprendra jamais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire.« (OE 23)[63] Insofern greift die Malerei die ›Rätsel‹ des Körpers auf und befragt diese in Relation zu den Dingen. Da wir – die Dinge und ich – *chair* sind, muss sich die Relation von empfindend-empfindbar, von sehend-sichtbar in ihnen fortsetzen. Da wir aus demselben Stoff sind, sehe ich die Dinge nicht von außen, sondern es ist ein Sehen, das sich in ihnen vollzieht (OE 21–22). Qualitäten, Farben etc. der Dinge, der Welt rufen in unserem Körper ein Echo hervor.

62 »Denn ich betrachte es nicht, wie man ein Ding betrachtet, ich fixiere es nicht an seinem Ort, mein Blick schweift in ihm umher wie in der Gloriole des Seins, ich sehe eher dem Bilde gemäß oder mit ihm, als daß ich es sehe.« (AuG(AuG) 282)

63 »Sie sind das Innen des Außen und das Außen des Innen, das die Doppelnatur des Empfindens möglich macht, ohne die man niemals die Quasi-Gegenwart und die imminente Sichtbarkeit verstehen könnte, die das ganze Problem des Imaginären ausmacht.« (AuG(AuG) 282)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour ne susciteraient-ils par un tracé, visible encore, où tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde? Alors paraît un visible à la deuxième puissance, essence charnelle ou icône du premier. Ce n'est pas un double affaibli, un trompe-l'œil une autre chose. (OE 22; Hervorhebung i.O.)[64]

Das Imaginäre ist nah und fern des Aktuellen oder Gegenwärtigen – nah, da es gewissermaßen die ›fleischliche‹ Kehrseite (*envers charnel*; Übersetzt als »sinnliche Kehrseite«) des Gegenwärtigen ist und somit auch etwas ist, das mich durch seine Ähnlichkeit mit der äußeren Welt einen Teil dieser äußeren Welt entdecken lässt – und zugleich fern, da es nur dem Körper (nicht aber einem Geist) die Möglichkeit bietet, die konstitutiven Beziehungen der Dinge nachzudenken oder nachzuvollziehen (*repenser*) (OE 24; AuG(AuG) 282–83). Die menschlichen Augen sind *yeux de chair* (übersetzt als »leibliche Augen«), sie empfangen und verarbeiten nicht schlicht sinnliche Reize (wie Farben und Licht), sondern:

> L'œil voit le monde, et ce qui manque au monde pour être tableau, et ce qui manque au tableau pour être lui-même, et, su la palette, la couleur que le tableau attend, et il voit, une fois fait, le tableau qui répond à tous ces manques, et il voit les tableaux des autres, les réponses autres à d'autres manques. (OE 25–26)[65]

Das Auge (oder allgemeiner gesagt: die Wahrnehmungsorgane) wird (werden) durch die Welt, durch das unabgeschlossene Inventar des Sichtbaren bewegt. Die Malerei setzt an dieser Sichtbarkeit an und setzt sich mit ihr auseinander. Sie führt uns so zu Momenten der Sichtbarkeit hin, ohne uns von einem bestimmten Ort aus an einen bestimmten Ort zu führen. ›In‹ der Höhle von Lascaux sehen wir also eine Bearbeitung der Welt, die selbst Teil des Wahrnehmbaren ist, die jedoch weder in der

64 »Jenes innere Äquivalent, jene sinnliche Formel (*formule charnelle*) ihrer Gegenwart, die die Dinge in mir erwekken [sic.], warum sollten sie nicht einen wiederum sichtbaren Linienzug hervorrufen, in der jeder andere Blick die Motive wiederfinden würde, die seiner Sicht der Welt unterliegen? Dann erscheint ein Sichtbares in der zweiten Potenz, ein sinnliches Wesen (*essence charnelle*) oder ein Bild des ersten. Es ist dies kein schwächeres Double, kein Trope-l'œil, kein anderes *Ding*.« (AuG(AuG) 281–82; Einfügung der französischen Originalbegriffe und Hervorhebung i.O.)

65 »Das Auge sieht die Welt und was ihr fehlt, um ein Gemälde zu sein, und was dem Gemälde fehlt, um es selbst zu sein; es sieht auf der Palette die Farbe, nach der das Gemälde verlangt, und es sieht nach seiner Fertigstellung das Gemälde, das allen diesen Mängeln nachkommt, und es sieht die Gemälde der anderen, die anderen Antworten auf die anderen Mängel.« (AuG(AuG) 283).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ursprünglichen Auseinandersetzung eng räumlich war (wie auch das folgende Beispiels Renoirs zeigen wird), noch in der gegenwärtigen Wahrnehmung durch räumliche Begrenzungen und Beziehungen zu begreifen ist.

Renoir in Cassis & die Wäscherinnen am Fluss

Auch wenn die Malerei im Sinne Merleau-Pontys eine direkte Auseinandersetzung mit der konkreten Welt ist, kann dieser Bezug zur Welt mehr oder weniger unmittelbar auf die Gesamtheit des Umgebenden bezogen sein. Merleau-Ponty gibt Malraux Erzählung über den Hotelier in Cassis wieder, der Renoir beim Malen beobachtete. Dieser bringt sein Erstaunen über das zum Ausdruck, was er auf dem im Entstehen befindlichen Gemälde sehen konnte: »C'étaient des femmes nues qui se baignaient dans un autre entroit. Il regardait je ne sais quoi, et il changeait seulement un petit coin.« (Malraux, *La création esthétique* 113, zitiert nach S(LIVS) 69–70)[66] Malraux interpretiert, dass Renoir weniger das Meer selbst beobachtete als »la secrète élaboration d'un monde auquel appartenait cette profondeur de bleu qu'il reprenait à l'immensité.« (Malraux, *La création esthétique* 142, zitiert nach S(LIVS) 70)[67] Und dennoch blickte Renoir auf das Meer. Merleau-Ponty interpretiert dies nun folgendermaßen:

> C'est que chaque fragment du monde, - et en particulier la mer, tantôt criblée de tourbillons et de rides, empanachée d'aigrettes, tantôt massive et immobile en elle-même, contient toutes sortes de figures de l'être, et, par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être. (LIVS 70)[68]

Renoir kann also mithilfe des Meeres den Fluss malen, weil er dem Meer nicht seine Partikularität als Meer abverlangt, sondern »sa façon d'interpréter la substance liquide, de l'exhiber, de la composer avec elle-même,

66 »[D]a waren nackte Frauen drauf, die irgendwo anders badeten. Er betrachtete irgend etwas, ich weiß nicht was, und er veränderte nur eine kleine Ecke.« (AuG(IS) 134; Zitat i.O.)

67 »[D]as verborgene Hervorbringen einer Welt, der gerade jenes tiefe Blau zugehörte, das er bis ins Unermeßliche wiederholte«. (AuG(IS) 134; Zitat i.O.)

68 »Eben deshalb, weil jedes Fragment der Welt – und besonders das Meer, das bald von Wirbeln, Kräuseln und Schaumkronen überzogen, bald massiv und unbeweglich in sich selbst ruht – vielerlei Gestalten des Seins in sich birgt, es durch die Art, wie es dem Angriff des Blickes begegnet, eine Reihe möglicher Varianten wachruft und so eine allgemeine Weise lehrt, das Sein auszusagen und über sich hinauszugehen.« (AuG(IS) 135)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

en somme une typique des manifestations de l'eau« (S(LIVS) 70)[69]. Er befragt das Sichtbare, die Welt, das Meereswasser auf der Suche nach dem Geheimnis des Wassers der Wäscherinnen im Fluss (S(LIVS) 79).

Diese Geschichte von Renoir in Cassis zeigt, dass Merleau-Ponty den Ausdruck zwar als etwas beschreibt, das in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der Welt geschieht, dass diese Unmittelbarkeit jedoch eine gewisse Form der Abstraktheit sein kann (wobei das Abstrakte hier das direkt wirkende, nicht etwa eine bewusst-geistige Abstraktionsleistung ist). Renoir sieht dem Meer an, wie sich Wasser bewegen kann, wie es auf Körper einwirken kann, wie es durch Körper bearbeitet werden kann. Wenn er den Fluss malt, dann malt er diese Kräfte, den Stil, in dem sich das Wasser in Interaktion mit den Körpern verhält, nicht einen konkreten Fluss und dessen konkretes Verhalten zum Zeitpunkt x. Er bleibt dabei jedoch, wie es den stummen Ausdrucksformen eigen ist, dem Äquivalenzsystem der Welt nahe.

Der Kinofilm

Auch wenn der Kinofilm nicht in der realen Welt ›spielt‹, sondern in einer ›exakteren‹ Welt, verstehen wir den Film – ebenso wie das Leben in der realen Welt – durch die Wahrnehmung. Der Kinofilm imitiert nicht schlicht die objektiven Bewegungen, sondern ist Ausdruck von Bewegung im Zusammenspiel von Kamera und Objekt (MSME 69). In *Le cinéma et la nouvelle psychologie* (SNS(CNP)) beschreibt Merleau-Ponty den Film (Kinofilm) als Gestalt. Der Film, auch der Stummfilm, sei nicht nur eine Summe von Bildern, sondern »une *forme* temporelle« (SNS(CNP) 110). Dies ist in folgendem Sinne zu verstehen: »Le sens d'une image dépend donc de celles qui la précèdent dans le film, et leur succession crée une réalité nouvelle qui n'est pas la simple somme des éléments employés.« (SNS(CNP) 111)[70] Der Tonfilm wiederum »n'est pas une somme de mots ou de bruits, mais lui aussi une forme« (SNS(CNP) 112).[71] Der Film überschreite dieses bloße Bild-und-Ton-Sein bereits dadurch, dass die Dauer, für die ein jedes der Bilder gezeigt wird, selbst die Aussage und Wahrnehmung mitbestimmt (der Unterschied, wie ein Lachen wirkt, das kurz oder lang gezeigt wird) (SNS(CNP) 111). Der Ton eines Films habe eine bestimmte interne Organisation (*une certaine organisation interne*), die von der:dem Filmemacher:in geschaffen (*inventer*) wurde (daher: »Le

69 »[D]ie Art und Weise abverlangt, wie es die flüssige Substanz interpretiert, sie sichtbar macht, wie es diese mit sich selbst verbindet« (AuG(IS) 135).

70 »Der Sinn eines Bildes hängt also von denen ab, die ihm im Film vorangehen, und ihre Aufeinanderfolge schafft eine Realität, die nicht die schlichte Summe der verwendeten Bestandteile ist.« (AuG(KINO) 39)

71 »[K]eine Summe von Wörtern oder Geräuschen ist, vielmehr ist er selbst auch eine Form« (AuG(KINO) 40).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

véritable ancêtre du son cinématographique n'est pas le phonographe, mais le montage radiophonique.« (SNS(CNP) 113)[72]. Ton und Bild stehen nicht nebeneinander, sondern sie sind eng verbunden – das Bild ändert sich durch das Nebenher (*le voisinage*) des Tons (SNS(CNP) 113). Die »Metrik« (*métrique*) des Films umfasst nicht nur Bild und Ton, sondern auch die Stille (SNS(CNP) 115). Der Kinofilm ist so mitreißend, weil er wahrgenommen und nicht gedacht wird.

> [L]e cinéma ne nous donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les pensées de l'homme, il nous donne sa conduite ou son comportement, il nous offre directement cette manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui est pour nous visible dans les gestes, le regard, la mimique, et qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons. (SNS(CNP) 119).[73]

Dies zeigt sich etwa am Beispiel der Darstellung einer Person, der schwindelig ist.

> Nous sentirons beaucoup mieux le vertige en le voyant de l'extérieur, en contemplant ce corps déséquilibré qui se tord sur un rocher, ou cette marche vacillante qui tente de s'adapter à on ne sait quel bouleversement de l'espace. Pour le cinéma comme pour la psychologie moderne, le vertige, le plaisir, la douleur, l'amour, la haine sont des conduites. (SC(CNP) 119–20).[74]

Der Kinofilm macht uns so etwas zugänglich, das ohne Bild (ohne sichveränderndes Bild im Zusammenspiel mit dem Ton) nicht auf dieselbe Weise zugänglich war. Und doch ist der Film, die Wahrnehmung des Films, anders als die Wahrnehmung der realen Welt. Den Unterschied zur gewöhnlichen, direkten Wahrnehmung beschreibt Merleau-Ponty durch das Zusammenspiel von Figur und Hintergrund. Wenn der Film einen bestimmten Gegenstand fokussiert, so sind andere Dinge in seiner Umgebung nicht mehr für mich sichtbar. Ich kann mich noch daran erinnern,

72 »Der wahre Vorläufer des kinematographischen Tons ist nicht das Grammophon, sondern die Radiomontage.« (AuG(KINO) 40)

73 »Das Kino zeigt uns nicht, wie es der Roman lange getan hat, die *Gedanken* des Menschen, es zeigt uns sein Benehmen oder sein Verhalten, es bietet uns unmittelbar diese besondere Weise des Zur-Welt-seins, die Dinge und die Anderen zu behandeln, die für uns in den Gesten, dem Blick, dem Mienenspiel sichtbar ist und die offensichtlich jede uns bekannte Person bestimmt.« (AuG(KINO) 44–45)

74 »Wir werden den Schwindel viel besser empfinden, wenn wir ihn von außen sehen, wenn wir diesen aus dem Gleichgewicht geratenen Körper betrachten, der sich an einer Steilklippe dreht, oder diesen schwankenden Gang, der versucht ist, sich man weiß nicht auf welchen Umsturz des Raumes einzustellen. Für das Kino wie für die moderne Psychologie sind Schwindel, Freude, Schmerz, Liebe, Haß Verhaltensweisen.« (AuG(KINO) 45)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass diese Dinge vorhin den bestimmten Gegenstand umgaben, ich kann sie aber nicht mehr (mit-)wahrnehmen. Fokussiere ich in der unmittelbaren Wahrnehmung einen Gegenstand, so kann ich den Fokus wieder ändern und ihn im weiteren Kontext der Situation sehen. Der Unterschied ist also: »que l'écran n'a pas d'horizons« (PP 82; »die Leinwand hat keinen Horizont« (PdW 92)). In der gewöhnlichen, unmittelbaren Wahrnehmung (also nicht im Film) beruht die Identifikation des Gegenstandes im zeitlichen Verlauf (also von der beiläufigen Wahrnehmung des Gegenstands hin zur Fixierung eben dieses Gegenstands) nicht auf einer Erinnerung. Ein wesentliches Merkmal des Horizonts ist die Möglichkeit, dass er zu einer Figur wird. Diese Möglichkeit ist jedoch nur in der unmittelbaren Wahrnehmung der sinnlichen Welt vollständig gegeben, nicht etwa beim Sehen von Gegenständen in einem Kinofilm (PP 82), weil die Wahrnehmung nicht vom Wahrnehmenden beeinflusst wird und werden kann, sondern vom Film gelenkt wird.

Die drei beschriebenen Fälle zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten: Die Wahrnehmung anderer auf Distanz, das Verstehen ihres Ausdrucks auf Distanz, spielt auf ähnliche Weise mit der Örtlichkeit wie die Tierzeichnungen von Lascaux. Ich nehme sie:ihn hier wahr, hier auf meinem Bildschirm, hier durch mein Smartphone, sein:ihr Duft ist hier auf diesem Brief vor mir, auch wenn sie:er nicht unmittelbar ›hier‹ ist. Und doch ist die Relation zwischen ihr:ihm und dem, was ich von ihr:ihm wahrnehme, anders als die Relation zwischen dem Tier ›damals‹ und dieser Zeichnung in der Höhle. Die Tiere in der Höhle gehen auf den Ausdruck von jemandem zurück, die:der diese Malereien im Zusammenspiel mit dem *monde sensible*, den Tieren ›dort‹, im Zusammenspiel mit dem *monde culturel*, den bestehenden Ausdrucksformen, dem eigenen Ausdrucksstil und der Situation, den Gegebenheiten, auf diese Weise gemalt hat. In Begegnungen auf Distanz nehme ich hingegen ihren:seinen Ausdruck wahr. Und doch gibt es Momente in diesen Begegnungen, die eine ähnliche Form der Abstraktheit erfordern, wie es in Renoirs Auseinandersetzung mit dem Meer in Cassis der Fall war. Dies zeigt sich in Fällen, in denen ein allgemeiner Stil von Dingen, Situationen und Praktiken ausgedrückt (und verstanden) werden soll. Stellen wir uns etwa die Situation eines Kindes vor, das soeben sein erstes Fahrrad bekommen hat, die ersten Versuche damit zu fahren unternommen hat und nun versucht dieses Gerät und Erleben am Telefon zu beschreiben (wir kennen grundsätzlich Bauarten und Funktion von Fahrrädern und deren Weise, mit der Welt und Körpern zu interagieren). Ähnliches gilt für den technischen Support auf Distanz (bei dem teilweise Schritte auch auf anderen Geräten mit-reproduziert werden, um deren ›Stil‹ auch ›dort‹ zu sehen). Beide Beispiele verdeutlichen zudem, dass Wahrnehmung und Ausdruck auf dieser abstrakten Ebene ein komplexes Unterfangen sind. Das Problem des fehlenden Horizonts und der Unmöglichkeit der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Perspektivenveränderung im Film lässt uns auch einen Teil des Problems der Wahrnehmung in Begegnungen auf Distanz verstehen. Zumindest am gegenwärtigen Stand der technischen Entwicklung sind die Möglichkeiten der Wahrnehmung der Welt, und in der Welt, der:des Anderen begrenzt. So kann man nur eine Seite der Objekte wahrnehmen, die Einstellung ist durch die (meist) statische Kamera begrenzt, man kann sie zwar fixieren, aber nur von dieser Seite, man hat keinen weiteren Einfluss auf ihre Perspektive. Diese Grenzen werden etwa während der Beaufsichtigung von Online-Klausuren deutlich.

Die Abstraktheit erlaubt Nähe, es handelt sich dabei jedoch um eine Nähe ohne Aktualität. Wie Renoir nicht die Aktualität eines konkreten Flusses erfassen kann, kann die:der Gesprächspartner:in konkrete Feinheiten des konkreten Fahrrades nicht erfassen, sie:er kann dieses nicht wahrnehmend befragen und kann die:der Support-Mitarbeiter:in konkrete (vom Allgemeinen abweichende) ›Verhaltensweisen‹ des bestimmten Gerätes nicht *in vivo* erleben.

3.4 Gemeinsam sprechen: Der Dialog

Ausdruck findet immer in einem Zusammenspiel mit anderen statt (er ist nie das Ausdrücken eines weltlosen Subjekts). Eine besondere Qualität hat jedoch der Ausdruck im Zusammenspiel mit anderen Menschen. Dieses Gemeinsame des Ausdrucks mit anderen, das im Folgenden als Dialog bezeichnet wird, steht in Kontinuität zu der stummen dialektischen Verkettung von Ausdruck (siehe Kapitel 2.4.3; S(Préf) 27). Die Sprache kann die interkorporelle Kommunikation variieren und erweitern, weil sie denselben Stil hat (S(Préf) 27). Sowohl in Bezug auf die körperliche Dialektik als auch auf den Dialog beschreibt Merleau-Ponty das Zusammenspiel als ein Ganzes, das sich zwar aus den einzelnen ›Beiträgen‹ zusammensetzt, das jedoch eine Kraft erlangt, die nicht mehr nur vom jeweiligen Gegenüber ausgeht. Dies zeigt sich besonders eindrücklich in einer Beschreibung Merleau-Pontys in *Phénoménologie de la perception*:

> Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde. Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> je les devance, et même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. (PP 407)[75]

Der Dialog ist ein Gemeinsames, das keine:r der Beteiligten unmittelbar erschaffen hat. Die kommunikative Welt ist nicht als Bündel von zwei oder vielen parallel existierenden Bewusstseinen zu verstehen, sondern »[l]es traces se brouillent et passent l'une dans l'autre, elles font un seul sillage de ›durée publique‹.« (S(Préf) 28)[76] Ausdruck kann durch das Gegenüber im Falles des Dialogs, vor allem aber auch durch den Stand des gemeinsamen Diskurses hervorgerufen werden.

Im Dialog sieht Merleau-Ponty ein Sein zu zweien (*être à deux*). Wir koexistieren in der/durch die gemeinsame Welt; unsere Perspektiven fließen ineinander. Der Dialog führt uns hin zu einer Art der überindividuellen Koexistenz. Wir, die wir gemeinsam interagieren, bringen unsere Gedanken ein. Zugleich sind wir von uns selbst befreit (*je suis libéré de moi-même*). Die jeweiligen Gedanken werden durch den Dialog hervorgerufen, teilweise handelt es sich dabei um Gedanken, die ich zwar

75 »In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die [meiner Gesprächspartnerin:]meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer[:in] keine[:]r von uns beiden ist. Das ergibt ein Sein zu zweien, und [die:]der Andere ist hier nicht mehr für mich ein bloßes Verhalten in meinem transzendentalen Felde, noch übrigens ich in dem [ihren:]seinen, sondern in vollkommener Gegenseitigkeit sind wir für einander Mitwirkende, unser beider Perspektiven gleiten ineinander über, wir koexistieren durch ein und dieselbe Welt hindurch. Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit, die Gedanken [der:]des Anderen sind durchaus die [ihrigen:]seinigen, die nicht ich etwa hervorbringe, wiewohl ich sie schon *in statu nascendi* erfasse, ja ihnen vorweg bin; und Einwände [meiner Gesprächspartnerin:]meines Gesprächspartners entreißen mir sogar Gedanken, von denen ich nicht wußte, daß ich sie hatte, so daß also [die:]der Andere ebensosehr mir zu denken gibt wie ich ihm Gedanken zuschreibe. Erst hinterher, wenn ich mich aus dem Dialog zurückzog und mich seiner wiedererinnere, verleibe ich ihn meinem eigenen Leben ein, mache aus ihm eine Episode meiner privaten Geschichte; und [die:]der Andere kehrt in [ihre:]seine Abwesenheit zurück oder aber, insofern [sie:]er mir gegenwärtig bleibt, wird als Bedrohung für mich empfunden.« (PdW 406; Ergänzungen A.S.)

76 »Die Spuren vermischen sich und gehen ineinander über, sie bilden eine einzige Spur von ›öffentlicher Dauer‹.« (Z(VW) 26)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in mir trage, die mir jedoch nicht bewusst waren, die ich nicht von mir kannte, teilweise entstehen Gedanken im Dialog selbst (PP 407, VI 29, SuU 159). Die ausgetauschten Gedanken sind daher keine fertig durchdachten Ideen oder Gedanken (SuU 158). Etwas, das ›geheim‹ war, wird öffentlich und beinahe sichtbar (S(Préf) 27). Erst nach dem Dialog, kehre ich wieder zu mir zurück, habe ich die Möglichkeit, meine Gedanken zu ordnen (PP 407). Insofern verschafft mir der Dialog auch Zugang zu meinen Gedanken, zu denen ich selbst keinen Zugang gefunden hatte (VI 29).

Da der Dialog ein Gemeinsames sprachlicher Ausdrücke ist und diese Form des Ausdrucks (im Ausdrücken und im Wahrnehmen) zumindest seit der Erfindung des Telefons über enge räumliche Grenzen hinweg möglich ist, scheint es zunächst, als sei ein Dialog im Sinne Merleau-Pontys über räumliche Distanzen hinweg möglich. Auf den zweiten Blick zeigen sich jedoch wesentliche Einschränkungen. Merleau-Ponty selbst war dem Telefon und Telefax gegenüber eher kritisch eingestellt (Natu2 212) und hätte der Interpretation, dass ein Dialog in dem Sinne, in dem er in Face-to-Face-Situationen möglich ist, auch am Telefon möglich ist, nur bedingt zugestimmt und wenn, dann nicht aufgrund der Möglichkeiten der Technik, sondern aufgrund der Macht der Sprache (siehe Kapitel 4). Eine notwendige Einschränkung besteht jedoch in Bezug auf die Möglichkeit, den Ausdruck der:des Anderen in einem weiteren Sinne wahrzunehmen. Sich sprachlich-mündlich auszudrücken und solche Ausdrücke zu verstehen, umfasst in Face-to-Face-Situationen mitunter mehr als nur das Hören, sondern beispielsweise auch die Mimik und Gestik oder auch das Zusammenspiel von Körper und Welt. Dass die Wahrnehmung im Dialog über das Hören hinausgreift, ist kein notwendiger Unterschied zu Face-to-Face-Situationen; neben Wahrnehmungspathologien (bspw. Blindheit) können auch Faktoren wie Dunkelheit, starke Sonneneinstrahlung, geschlossene Augen oder die Positionierung der Körper vorübergehend dazu führen, dass sich die Wahrnehmung im Dialog auf das Hören beschränkt. In diesen Fällen besteht jedoch die Möglichkeit zu einer multisensorischen Wahrnehmung überzugehen, eine Möglichkeit, die im Falle des Telefons verwehrt bleibt (wenn dieses nicht in Situationen der unmittelbaren räumlichen Nähe eingesetzt wird). Wesentlicher ist jedoch, dass Merleau-Ponty den Dialog als ein Gemeinsames sprachlicher Ausdrücke versteht, das in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit einer Welt entsteht. Merleau-Ponty betont darüber hinaus den Übergang in eine andere Situation, wenn die:der Andere nach dem Dialog in ihre:seine Abwesenheit zurückkehrt (PP 407). Auch wenn ein gewisser gemeinsamer Weltbezug selbst dann gegeben ist, wenn sich die sich begegnenden Körper während einem telefonischen Dialog räumlich fern sind, ist dieser gemeinsame Weltbezug in diesen Fällen begrenzt. Er ist insofern gegeben, als Körper als zur-Welt-seiende

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Körper gewisse grundlegende Möglichkeiten, Fähigkeiten und Bestimmtheiten haben, die allen oder vielen solchen Körpern gemeinsam sind (ihr Bezug zu Raum und Zeit, die Möglichkeit, eine bestimmte Sprache zu sprechen etc.), aber auch insofern, als gewisse weltliche Bedingungen gleich oder ähnlich sein mögen (Wetterlagen, Pandemien, Wirtschaftskrisen oder -aufschwünge). Es sind nun sowohl jene Dialoge denkbar, die mit diesem allgemeineren Weltbezug spielen und für die, in der Vertiefung auf den Diskurs, die räumliche Distanz gleichgültig ist, nicht gespürt, gar vergessen wird, als auch jene Dialoge, die auf die unmittelbare körperlich-räumliche Situation abzielen und ohne eine Face-to-Face-Begegnung nicht hinlänglich geführt werden können (etwa die Einschätzung einer physischen Verwundung, die Neueinrichtung einer Wohnung etc.). Insbesondere der *monde sensible*, zu dem wir gemeinsam sind, tut sich in diesen Fällen nicht nur als verbindendes, sondern auch als trennendes Moment auf. Der *monde culturel* wird im nächsten Unterkapitel weiter auf seine Grenzen befragt, bevor im Anschluss die Grenzen der Nähe und Distanz zusammenfassend betrachtet werden.

3.5 Emotionen und Institutionen

Wenn im Folgenden von Emotionen die Rede ist und davor (siehe Kapitel 2.6.1) von Affekten die Rede war, so sind diese beiden Begriffe folgendermaßen zu verstehen: Affekte sind der übergeordnete Begriff, unter dem unter anderem auch Emotionen zu fassen sind (ähnlich Adloff/Jörke 2013: 30; Cataldi 2008: 163–64). Emotionen sind bestimmte konkretisierbare Formen von Affekten, die benannt werden können. Gerade diese Möglichkeit der Konkretisierung wirft wesentliche Fragen auf: Worin liegt dieses Bestimmte? Was ist das Wesen bestimmter Emotionen?

Emotionen haben Merleau-Ponty in seinen Werken immer wieder beschäftigt, vollumfänglich gewidmet hat er sich ihnen jedoch nicht. In ihrer engen Verbundenheit mit seiner restlichen Philosophie können diese knappen Beschreibungen dennoch eine gehaltvolle Basis für die vorliegende Exploration von Begegnungen auf Distanz bieten. Merleau-Ponty nähert sich den Emotionen in der Regel im Kontext seiner Beschreibungen der Beziehung zu konkreten Anderen. Angeleitet wird seine Perspektive durch die zu seiner Zeit aktuelle psychologische und psychoanalytische Forschung.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3.5.1 Emotionen: Ein negativer Bestimmungsversuch

Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen ordnen sich in seine allgemeine Ausdruckstheorie ein. Emotionen versteht er nicht als ›psychische Tatsachen‹ (AuG(KINO) 35), die Wahrnehmung von Emotionen anderer nicht als Introspektion (AuG(KINO) 36).

Die Suche nach dem Wesen von Emotionen in Merleau-Pontys Philosophie lässt sich zunächst damit beginnen, was Emotionen für Merleau-Ponty *nicht* sind beziehungsweise was nicht dazu herangezogen werden kann, diese zu charakterisieren. Diese Beschreibung zeigt zugleich auf, inwiefern Merleau-Pontys Verständnis von Emotionen ein für die Soziologie relevantes ist. Die Emotionssoziologie untersucht Emotionen entlang zweier Hauptlinien: Sie interessiert sich zum einen für die soziale Entstehung von Emotionen und zum anderen für die sozialen Wirkungen von Emotionen (Scherke 2009: 58). Geht man im Sinne der ersten Linie davon aus, dass die Entstehung von Emotionen (auch) sozial bedingt ist, dann kann das Wesen einer bestimmten Emotion (also das universell gemeinsame, zentrale Merkmal einer Emotion) naturgemäß nicht in ihrer biologischen Wurzel gesehen werden. Für Merleau-Ponty sind Emotionen in einem mehrfachen Sinne kulturell variabel, wie sich besonders deutlich anhand einer zentralen Stelle aus *Phénoménologie de la perception* in Ergänzung durch weitere Quellen zeigen lässt.

(1) Der Ausdruck von Emotionen ist kulturell variabel.

Wie Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* argumentiert, ist der Ausdruck von Emotionen in verschiedenen Kulturen (zumindest in einem gewissen Ausmaß) variabel. »Or en fait la mimique de la colère ou celle de l'amour n'est pas la même chez un [·e] Japonais [·e] et chez un [·e] occidental [·e]. […] Le [·La] Japonais [·e] en colère sourit, l' [·la] occidental [·e] rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante.« (PP 220; Ergänzungen A.S.)[77] Unabhängig davon, ob sich diese Beobachtung Merleau-Pontys heute empirisch bestätigen lässt (und ob es eine verallgemeinere ›okzidentale‹ Kultur gibt) oder nicht, birgt diese Darstellung wesentlich Hinweise auf sein allgemeines Verständnis von Emotionen. Obwohl Merleau-Ponty davon spricht, dass Japaner:innen und ›Abendländer:innen‹ beide Zorn und Liebe, also beide Male dieselbe Emotion ausdrücken, ist dieser Ausdruck nicht gleich. Wie oben anhand des Zusammenspiels von Ausdruck und Denken gezeigt (Merleau-Ponty argumentiert, dass das Sprechen das Denken ist, nicht etwa auf

77 »In Wahrheit ist aber z.B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei [einer Japanerin:] einem Japaner und [einer Europäerin:] einem Abendländer. […] [Die Japanerin:] Der Japaner lächelt im Zorn, [die Europäerin:] der Europäer errötet und stampft mit dem Fuß oder erbleicht und spricht mit zischender Stimme.« (PdW 223; Einfügung A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses folgt), stehen für Merleau-Ponty im Ausdruck ›Inneres‹ und ›Äußeres‹ im Einklang miteinander. Vor diesem Hintergrund wäre es zufällig, keinesfalls notwendig oder systematisch, wären die Fühlqualität und/oder die Emotion selbst bei Angehörigen verschiedener Kulturen gleich.

(2) Emotionen selbst sind kulturell geprägt und zwischen Kulturen verschieden.

Merleau-Ponty setzt seine Beschreibung der Emotion von Japaner:innen und Abendländer:innen folgendermaßen fort:

> Or en fait la mimique de la colère ou celle de l'amour n'est pas la même chez un [·e] Japonais [·e] et chez un [·e] occidental [·e]. Plus précisément, la différence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes. Ce n'est pas seulement le geste qui est contingent à l'égard de l'organisation corporelle, c'est la manière même d'accueillir la situation et de la vivre. Le [·la] Japonais [·e] en colère sourit, l' [·la] occidental [·e] rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. (PP 220; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)[78]

Konsequenterweise beschreibt Merleau-Ponty also, dass die Emotion selbst in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich ist. Er macht dies in seiner Zurückweisung der »naturalistischen« Theorie, die Sprache (als »künstliche Zeichen«) auf Gefühlsausdrücke (als »natürliche Zeichen«) zurückzuführen sucht, deutlich. Emotionen und deren Ausdruck wären dann durch körperlich-organische Organisation bestimmt.

Obwohl Merleau-Ponty davon spricht, dass Angehörige verschiedener Kulturen dieselbe Emotion haben, ist das Gemeinsame dieser Emotion weder durch ihren Ausdruck noch die ›Emotion selbst‹ (ihre innere Seite) bestimmt. Ähnlich wie Teile der gegenwärtigen Emotionssoziologie (siehe oben und Scherke 2009) argumentiert Merleau-Ponty also, dass Emotionen auch kulturell oder sozial bedingt sind.

(3) Emotionen sind nicht unmittelbar durch eine bestimmte Situation determiniert.

Situationen spielen für das Haben einer bestimmten Emotion eine wesentliche Rolle, sie bestimmen das Haben einer bestimmten Emotion,

78 »In Wahrheit ist aber z.B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei [einer Japanerin:] einem Japaner und [einer Europäerin] einem Abendländer. *Genau genommen besagt die unterschiedliche Mimik eine Differenz der Emotionen selber*. Nicht allein die Gebärde ist kontingent im Verhältnis zur [Körper-] Leibesorganisation, sondern überhaupt die Weise der Aufnahme und des Erlebens von Situationen. [Die Japanerin:] Der Japaner lächelt im Zorn, [die Europäerin:] der Europäer errötet und stampft mit dem Fuß oder erbleicht und spricht mit zischender Stimme.« (PdW 223; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedoch nicht unmittelbar und nicht notwendigerweise in allen Kulturen. Merleau-Ponty beschreibt, dass Menschen in bestimmten sozialen Situationen oftmals bestimmte Gefühle haben. Sie sind »contents parce qu'on leur fait un cadeau, tristes parce qu'ils assistent à un enterrement, gais ou tristes selon le paysage« (PP 435).[79] Emotionen sind also auch abhängig von der jeweiligen Sozialisation, durch die Konventionen hinsichtlich dessen, wie Emotionen erlebt werden, wie sie ausgedrückt werden und wann sie angemessen sind, inkorporiert werden.

Wie dem Zitat vorhin (unter Punkt (2)) zu entnehmen ist, ist nicht allein der Ausdruck einer Emotion kontingent, sondern auch die Weise, wie eine bestimmte Situation aufgenommen wird und daher auch die Frage, in welcher Situation eine bestimmte Emotion ›gehabt‹ wird. Das obige Zitat setzt sich folgendermaßen fort:

> Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. (PP 220)[80]

Dass Personen so sozialisiert sind, dass sie in bestimmten Situationen bestimmte Emotionen haben – also beispielsweise bei einer Beerdigung Trauer empfinden – beschreibt Merleau-Ponty als eine Art der Überlagerung der wirklichen Gefühle durch die jeweiligen ›Situationswerte‹. Mit Bezug auf Max Scheler meint Merleau-Ponty, dass diese Gefühle nur »comme l'ombre d'un sentiment authentique« (PP 435; »wie ein Schatten des echten Gefühls« (PdW 433)) wären. Dennoch sei es unsere »attitude naturelle […; A.S.] de vivre selon les catégories sentimentales du milieu« (PP 435; »natürliche Haltung [...; A.S.] nach den Gefühlskategorien unserer Umwelt zu leben« (PdW 433)). Diese beschreibt er als »émotions factices« beziehungsweise »sentiments imaginaires« (PP 435; ›künstliche Empfindungen‹ beziehungsweise ›imaginäre Gefühle‹ (PdW 433).[81]

79 »[S]ie sind zufrieden, wenn man ihnen etwas schenkt, traurig, weil sie einer Beerdigung beiwohnen, vergnügt und traurig je nach der landschaftlichen Umgebung« (PdW 433).

80 »Der bloße Umstand, dass zwei bewußte Wesen dieselben Organe und dasselbe Nervensystem besitzen, bewirkt noch keineswegs, dass dieselben Erregungen sich beim einem wie beim anderen in denselben Zeichen äußern. Entscheidend ist vielmehr die jeweilige Art und Weise des Gebrauchs des Leibes [bzw. Körpers; A.S.], der in der Emotion in eins vollzogenen Formgebung von Leib [bzw. Körper; A.S.] und Welt.« (PdW 223–24)

81 Eine in der Grundargumentation ähnliche, in ihrer Zielsetzung jedoch klar soziologische, Theorie der Emotionen entwickelte Arlie Russel Hochschild (1979, 1990).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was eine bestimmte Emotion ausmacht, ist also nicht ihr Ausdruck, das damit einhergehende Erleben oder eine bestimmte soziale Situation (etwa eine Beerdigung), in der sie aufkommt.[82] Auch wenn die Bestimmung von Emotionen durch die jeweilige Situation zunächst zurückgewiesen wurde, ist die Definition von bestimmten Emotionen im Umfeld von Situationen (in ihrem Zusammenspiel mit Körpern) zu finden, wie sich im Folgenden zeigen wird.

3.5.2 Institutionen

In seiner Vorlesung zu Institutionen am *Collège de France* im Studienjahr 1954–1955 (siehe Insti) führte Merleau-Ponty unter anderem die *Institution d'un sentiment* als einen Typus oder eine Form von Institutionen ein. In der jüngeren Vergangenheit versuchte etwa Joel Krueger (2020), Emotionen in Merleau-Pontys Philosophie als Institution zu charakterisieren. Dieser Bestimmung soll im Folgenden, ausgehend von Merleau-Pontys Begriff der Institution, nachgegangen werden.

Merleau-Ponty fügt mit dem Begriff der Institution, den er bis zu seiner entsprechenden Vorlesung nur vereinzelt verwendet, seiner Philosophie der Relation der *sensibles* ein weiteres wesentliches Element hinzu, das vor allem die sinnhafte Struktur, die im Hintergrund von Praktiken und geschichtlichen Entwicklungen steht, besser verstehen lässt.[83] Ausgangspunkt seiner Überlegenen ist, wenn man Merleau-Pontys offizieller Kurszusammenfassung folgt, seine Suche nach einem Umgang mit dem Problem des Bewusstseins in der Philosophie. Vor einem Bewusstsein, im Sinne klassischer Philosophien verstanden, gebe es nur Objekte, die durch das Bewusstsein konstituiert wurden (Insti 161). Durchaus kritisch meint Merleau-Ponty:

> Même si l'on admet que certains d'entre eux [d'entre les objets; A.S.] ne le sont ›jamais complètement‹ (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement. (Insti 161)[84]

82 Christian Meyer, der sich in seinen Arbeiten ebenfalls auf Merleau-Pontys Philosophie stützt, hat etwa in einer ethnographischen Studie zur Wolof-Kultur gezeigt, dass Emotionen sowohl als Einheit oder Konzept, als auch auf der Ebene des Ausdrucks kulturell variabel sind (Meyer 2017: 161).

83 Für die gegenwärtige Soziologie wäre es lohnend einen systematischen Vergleich zwischen dem Institutionenbegriff von Merleau-Ponty und jenem von Peter Berger und Thomas Luckmann (Berger/Luckmann 1987) und vergleichbaren Begrifflichkeiten von Bourdieu anzustellen. Ein solcher Vergleich übersteigt jedoch den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit.

84 »Selbst wenn man zugesteht, dass einige von ihnen [von den Objekten; A.S.] ›niemals vollständig‹ (Husserl) sind, sind sie zu jedem Zeitpunkt eine

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Pontys veränderter Zugang beginnt damit, dass er die Person selbst als Institution, nicht als »Bewusstsein von…« (Insti 61), versteht. Damit geht eine Veränderung des Verständnisses des Bezugs von Körper und Welt einher. Die Welt ist nicht unmittelbar präsent, sondern eine Öffnung seines Jenseits (*au-delà*), getragen von der Tiefe, dem Relief (inklusive von Hürden, von Konfigurationen) (Insti 45). Diese Öffnung wird nicht durch ein beschlossenes, gezielt gewähltes Projekt geleitet, sondern durch eine Intention ohne Subjekt, schlicht durch das Leben (Insti 45). Ebenfalls damit einher geht eine andere Beziehung zum Handeln oder Praktizieren (aufbauend auf das, was oben als Praktik beschrieben wurde, siehe Kapitel 2.3.2.4), zu der Zeit (die Merleau-Ponty in ihrer Aktivität-Passivität zu fassen sucht)[85] und zu anderen (als Beziehung von instituiert-instituierenden Subjekten) (Insti 45–47).

Wie versteht Merleau-Ponty nun Institutionen allgemein? In seiner (von ihm selbst zur Publikation freigegebenen) Zusammenfassung seines Kurses beschreibt er diese folgendermaßen:

> On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. Cette notion a été approchée à travers quatre ordres de phénomènes, dont les trois premiers ont trait à l'histoire personnelle ou intersubjective, et le dernier à l'histoire publique. (Insti 162)[86]

Institutionen sind also jene Momente einer Erfahrung, die ihr Beständigkeit verleihen. Durch die Institution hat nicht nur diese eine Erfahrung Sinn, sondern auch weitere Erfahrungen, die von mir ausgehen oder die in mir einen Sinn ablegen und die mit dieser ersten Erfahrung eine Geschichte bilden (Insti 162). »Donc institution = établissement dans une

genaue Widerspiegelung der Handlungen und Kräfte des Bewusstseins, es gibt nichts in ihnen das es in andere Perspektiven versetzen könnte, es gibt zwischen Bewusstsein und Objekt keinen Austausch, keine Bewegung.« (eigene Übersetzung)

85 Die Zeit läuft weiter, weil sie instituiert wurde und nicht aufhören kann zu sein (Insti 47).

86 »Unter Institution wurden hier also jene Vorkommisse [in] einer Erfahrung verstanden, die sie mit dauerhaften Dimensionen ausstatten, in Bezug auf die eine ganze Reihe anderer Erfahrungen Sinn ergeben, eine denkbare Folge oder Geschichte bilden, – oder auch jene Ereignisse, die in mir einen Sinn hinterlassen, nicht im Sinne eines Relikts oder Residuums, sondern als Aufruf zu einer Fortsetzung, als Forderung nach einer Zukunft. Diesem Begriff wurde sich mittels von vier Ordnungen von Phänomenen angenähert, wobei sich die ersten drei auf die persönliche oder intersubjektive Geschichte beziehen, die letzte auf die öffentliche Geschichte.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une* histoire.« (Insti 50)[87]

Institution ist nichts Angeborenes (*l'inne*), nicht natürliche Reifung (*maturation naturelle*), nicht inneres Milieu (*milieu interne*), nicht physiologisch, jedoch auch nicht das Gegenteil davon (wie das Erworbene, das Erlernte, das äußere Milieu oder das Psychische und das Soziale) (Insti 65). Vielmehr gebe es all dies in reiner Form nicht. Institutionen sind nicht das Gegenteil des Biologischen (so wie das Unbewegliche nicht das Gegenteil des Beweglichen, sondern dessen Bedingung ist). Vielmehr ist auch das Biologische, das dem Institutionellen, dem Kulturellen fernzustehen scheint, nicht frei von diesem. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in *Phénoménologie de la perception*, wenn Merleau-Ponty einige Gedanken zur Vaterschaft präsentiert. Er charakterisiert diese als etwas, das zunächst zutiefst biologisch-körperlich erscheint, das aber letztlich eine Institution sei. So wie das Biologische beim Menschen nicht un-institutionell oder vor-institutionell ist, so ist auch das Tierische nicht gänzlich frei von Institutionen. Ein Beispiel dafür erkennt Merleau-Ponty in der Prägung, die Tiere durch andere Tiere am Beginn ihres Lebens erfahren, ein Beispiel für letzteres etwa in der Pubertät (Insti 162). Merleau-Ponty wendet sich damit zugleich gegen Anthropologien, die das Tierische stark vom Menschlichen abgrenzen, da erstes kulturfrei sei und gegen eine Unterscheidung von zwei voneinander losgelösten Schichten im menschlichen Sein und Tun – dem Biologischen und dem Kulturellen (PP 220–21; PdW 224). Institutionen sind so nicht alles, das nicht unmittelbar natürlich ist (keine Institution ist etwa die ›Einführung‹ von Kartoffeln oder Mais).

Merleau-Ponty unterscheidet personelle und interpersonelle Institutionen einerseits und historische Institutionen andererseits (Insti 50–63; Insti 162). Unter personelle und interpersonelle Institutionen fasst er die Institution eines Gefühls, von Werken und eines Wissens (*un savoir*). Das Problem des Bewusstseins stellt sich so nicht nur in Bezug auf mir ›externe‹ Dinge, sondern auch mit Bezug auf die eigene Vergangenheit, denn das Bewusstsein könne in der Vergangenheit nur eine:n Andere:n entdecken, die:der sich mysteriöserweise ›ich‹ nennt (Insti 161). Ich in der Vergangenheit und die:der Andere stünden auf derselben Ebene, als Negation. Dies sei anders, wenn man das Subjekt als instituierend

87 »Also Institution = Etablierung von Dimensionen (im allgemeinen, kartesianischen Sinne: Referenzsystem) in einer Erfahrung (oder in einem konstruierten System/Apparat) in Bezug auf die eine ganze Serie anderer Erfahrungen eine Bedeutung haben werden und eine Fortsetzung, eine Geschichte bilden werden.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(nicht konstituierend) verstehe (Insti 161), denn »un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recréation totale« (Insti 162)[88]. Vielmehr steht die Institution zwischen mir und ihr:ihm wie ein Scharnier (Insti 162).

An zwei Stellen wurde das Subjekt bereits als instituiert-instituierend (*institué-instituant*) bezeichnet (siehe Kapitel 2.3.3.2 und Kapitel 3.2.3). Merleau-Ponty wendet sich in der Verwendung dieses Begriffspaares explizit gegen ein Verständnis des Subjekts als konstituiert-konstituierend. Er versteht diese beiden Begriffspaare als konträr: »l'institué à sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution [=; im Manuskript] institution continuée *i.e.* jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi que constitue (le corps, l'horloge)« (Insti 48).[89] Die Konstitution ist ein Akt, eine Handlung des Bewusstseins. Merleau-Ponty versteht jedoch das Handeln, das Praktizieren nicht als Akte des Bewusstseins, sondern als etwas, das scheinbar aus ›nichts‹ hervorgeht (*surgit de rien*, nicht bspw. *surgit du néant*) (Insti 49). Entgegen dem Konstituierten hat das Instituierte auch ohne das instituierende Subjekt Sinn. Vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Ausdruckstheorie (siehe Kapitel 2.3.2.4 und 3.3) bedeutet dies, dass instituierte Praktiken und instituierte Zeichen, die aus dem Involviert-Sein des Körpers in die Welt schöpferisch hervorgegangen sind, auch dann im System der Ausdrücke Sinn haben, wenn man mich als Mit-Schöpfende nicht kennt. Versteht man das Subjekt nun als instituierend, dann ist die:der Andere nicht länger das Negativ von mir selbst (Insti 161–62).

Wie Merleau-Ponty am Beispiel der Institution von Werken zeigt, sind Institutionen nicht nur sichtbar. Die sichtbare Institution »n'est que le support d'un esprit de l'institution, non certes immuable (un amour change sans cesse, comme une séparation) mais dont le changement même est réaction de l'événement sur l'institué. Il faut de l'institué pour

88 »[E]in instituierendes Subjekt kann mit einem anderen koexistieren, weil das Instituierte nicht die unmittelbare Widerspiegelung seiner eigenen Handlungen ist, vielleicht daraufhin wiederaufgenommen durch sich selbst oder durch andere ohne, dass es sich um eine totale Unterbrechung handelt.« (eigene Übersetzung)

89 »Das Instituierte hat ohne mich Bedeutung, das Konstituierte hat nur für mich Bedeutung und nur für das Mich in diesem Moment. Konstitution = weitergeführte Institution, d.h. niemals erledigt. Das Instituierte umspannt/reicht hinaus bis in seine Zukunft, hat seine Zukunft, seine Zeitlichkeit, das Konstituierte hat alles von mir als konstituiert (der Körper, die Uhr).« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

qu'il y ait registre ouvert, histoire.« (Insti 53).[90] Das Werk sei und habe keine geschlossene Bedeutung und wenn schon, dann ändere sie sich in seinem Verlauf. Im Schreiben oder Malen finden Schreibende oder Malende die Bedeutung in einer Leere (*vide*) (Insti 53). Es ist ein stilles Projekt (*projet silencieux*), das sich in einer Serie von Kapiteln, einer Serie von Institutionen realisiert (Insti 53), ein Projekt, das einer blinden Logik (*logique aveugle*) folgt, die sich im Verlauf des Projekts schafft (Insti 104). Daher haben wir den Eindruck, dass sich ein Buch selbst macht (*se fait lui-même*) (Insti 53). So haben Institutionen einen inneren Sinn, und sie können nur einen äußeren Sinn haben, weil sie einen inneren haben (Insti 53). »Ce sens interne induit justement sens externe parce qu'il est ouvert, qu'il est écart par rapport à une norme de sens, *différence*. C'est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution.« (Insti 53; Hervorhebung i.O.)[91] Und darin liegt für Merleau-Ponty der Grund, weshalb sich ein:e Autor:in nicht im vollen Sinne selbst lesen könne. Ihr:ihm erlegt sich das Jenseits der Zeichen (*l'au-delà des signes*) nicht in jener Form auf, wie anderen Lesenden, denn sie:er hat dieses bereits; das Werk hat für sie:ihn nicht das Relief, seine Tiefe, wie es diese/dieses für andere hat (Insti 54).

Erst im Nachhinein kann man den Weg verstehen, auf den sich die Logik (die im Erschaffen begriffen war) macht, woraufhin sich die Institution immer schon zubewegte (ein bestimmter Stil, der später als wegweisend für einen anderen erscheinen soll, arbeitete nicht direkt und bewusst auf diesen hin) (Insti 104–5). Dass das Werk, das Buch instituiert wurde, bedeutet, dass es als Typ der Praxis, nicht als Wesen entstanden ist, »en tant qu'organiser les signes de la manière qui aboutit au grimoire, c'est installer la différence, l'écart personnel dans la norme, en faire la nouvelle norme, par rapport à laquelle d'autres écarts sont possibles. D'où nouvelle polarisation du champ et changement.« (Insti 54)[92] Es kommt zu einer Polarisierung im Feld, einer Veränderung, die nur

90 Die sichtbare Institution »ist nur der Träger eines Geistes der Institution, der zwar nicht unveränderlich ist (eine Liebe ändert sich ständig, wie eine Trennung), sondern deren Veränderung selbst eine Reaktion des Ereignisses auf das Instituierte ist. Es bedarf des Instituierten, damit es ein offenes Register, eine Geschichte gibt« (eigene Übersetzung).

91 »Dieser interne Sinn führt genau den externen Sinn herbei, weil er offen ist, weil er Abstand ist zu einem genormten Sinn, *Differenz*. Es ist dieser Sinn durch Abstand, Deformation, der der Institution eigen ist.« (eigene Übersetzung)

92 »[I]m Sinne von einem Organisieren der Zeichen auf eine Art und Weise, die zum *grimoire* [unlesbares Buch] führt, als Festlegen von Differenz, des persönlichen Abstands in der Norm, im Schaffen einer neuen Norm im Verhältnis, zur der:dem andere Abstände möglich sind. Daher neue Polarisierung im Feld und Veränderung.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglich ist, wenn die neuen Mittel wirklich neue Normen der Praxis, des theoretisch-praktischen Feldes werden (Insti 54). Institutionen haben keinen festen Sinn. Vielmehr ist ihr Sinn offen und sich fortwährend etablierend (Insti 116–17).

Dass Institutionen nicht das Gegenteil des Biologischen oder Natürlichen sind, meint Merleau-Ponty nicht nur im unmittelbaren Sinne des natürlichen Körpers, sondern auch im Sinne der Gesellschaftsentwicklung. Die großen Revolutionen (Merleau-Ponty spricht etwa von der Industriellen Revolution) sind Institutionen nicht nur aufgrund ihrer umfangreichen Konsequenzen, sondern als »événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a unité. L'institution ce qui rend possible série d'événement, historicité: événementalité de principe.« (Insti 57)[93] In diesem Sinne versteht Merleau-Ponty Institutionen als universalisierend (Insti 57–59). Zugleich beschreibt er Institutionen als partikularisierend in dem Sinne, dass sie nicht einen gemeinsamen Horizont haben, auf je eigene Weise dogmatisch sind (Insti 58). Insofern ist auch die marxistische Revolution nicht das Ende der Geschichte und nicht das Überkommen von Institution (sondern *eine* Institution) (Insti 60). Dasselbe gilt für Elemente von Kultur. So beschreibt Merleau-Ponty (vor dem Hintergrund marxistischer Diskurse) das Kapital explizit als Institution (Insti 60).

Institutionen zeichnen sich also durch ihre relative Beständigkeit aus. Sie beeinflussen das Praktizieren und Abläufe (der Geschichte), determinieren diese jedoch nicht. Vielmehr sind Institutionen, wie auch Strukturen, janusköpfig: »d'un côté elle organise selon un principe intérieur les éléments qui y entrent, elle est sens. Mais ce sens qu'elle porte est pour ainsi dire un sens lourd.« (S(MàLV) 147)[94] So wie das Körperschema in der bisherigen Beschreibung stehen Institutionen als verbindender Hintergrund, als dauerhaftes Element hinter Praktiken – als ein dauerhaftes Element, das Praktiken Sinn verleiht und einzelne Praktiken als Teil einer Geschichte erscheinen lässt. Trotz ihrer (relativen) Dauerhaftigkeit als Institutionen selbst sind Institutionen in sich nicht statisch; ihr Sinn, der Sinn, den sie in sich tragen, ist ein offener, der sich in Relation mit anderem fortwährend verschiebt. Insofern sind Institutionen ein ›offenes Feld‹. Als persönliche Geschichte sind Institutionen das Gerüst, das System hinter einzelnen Praktiken, eingeschrieben in das Körperschema, das vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Begriffsentwicklung 1954–1955 als Institution begriffen werden kann.

93 »Ereignisse-Matrizen, die ein historisches Feld eröffnen, das Einheit hat. Die Institution als das, was eine Reihe von Ereignissen ermöglicht, Historizität: prinzipielle Ereignishaftigkeit.« (eigene Übersetzung)

94 »Einerseits organisiert sie die Elemente, die in sie eintreten, nach einem inneren Prinzip, sie ist Sinn. Doch dieser Sinn, den sie trägt, ist sozusagen ein schwerer Sinn (*sens lourd*).« (AuG(vML) 229; Einfügung i.O.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.5.3 Emotionen, Institutionen und Konstellationen

Merleau-Ponty beschreibt also die *Institution d'un sentiment* als eine Form der Institution auf der Ebene der personellen und interpersonellen Institution und beschäftigt sich in dem kurzen Abschnitt dazu vor allem mit der Liebe (siehe unten). Krueger (2020) argumentiert, dass Merleau-Ponty selbst beansprucht, dass Emotionen Institutionen seien. Den ersten Hinweis darauf findet er in der oben zitierten Stelle aus *Phénoménologie de la perception*, in der Merleau-Ponty die Emotionen von Japaner:innen und Europäer:innen beschreibt. Diese Stelle zeige nicht nur, dass wir die Ontologie von Emotionen nicht ohne die Wirkung in unserem psycho-physischen Sein verstehen können, sondern auch, dass unser körperlich-affektiver Stil nicht allein durch unsere Verkörperung (*embodiment*) bestimmt ist (ebd. 202–3). Krueger bleibt in diesem Beitrag jedoch sowohl eine genauere Bestimmung von Institutionen im Sinne Merleau-Pontys als auch eine genauere Diskussion der Grenzen dieser Interpretation schuldig. Die Frage, inwiefern Emotionen im Sinne Merleau-Pontys als Institutionen zu verstehen sind, inwiefern sie über Institutionen hinausgehen und inwiefern diese Frage für Begegnungen auf Distanz entscheidend ist, lässt sich beantworten, wenn man sich Merleau-Pontys Beschreibungen einzelner Emotionen zuwendet. Bedingt durch Merleau-Pontys knappe Auseinandersetzungen mit nur wenigen konkreten Emotionen, setzen sich die folgenden Unterkapitel daher mit Eifersucht (Kapitel 3.5.3.1), Scham und Zurückhaltung (Kapitel 3.5.3.2) sowie mit Liebe und Institutionen (Kapitel 3.5.3.3) auseinander.

3.5.2.1 (Kindliche) Eifersucht

Besonders in seinen Vorlesungen an der Sorbonne (P(RAE), 1951) charakterisiert Merleau-Ponty einige bestimmte Emotionen, vor allem ihr Auftreten und Ausdruck bei Kindern, was auch dem grundsätzlichen Gegenstand der Vorlesung geschuldet ist. Die Eifersucht sei dadurch charakterisiert, dass die:der Eifersüchtige beobachtet, dass ein anderes Individuum (Merleau-Ponty zitiert hier sowohl das Beispiel eines eifersüchtigen Hundes als auch Beispiele eifersüchtiger Kinder) etwas bekommt oder hat, das es nun selbst gerne hätte. Es geht also nicht um das Bekommen oder Haben – nicht um *le désir* nach diesem Etwas – sondern um eine Benachteiligung gegenüber der:dem Anderen. »Ce qui est essentiel à la jalousie, c'est ce sentiment de privation ou de frustration ou d'exclusion. […] On peut dire que le jaloux voit son existence envahie par le succès d'autrui, se sent dépossédé par lui, et, en ce sens, la jalousie est essentiellement confusion de soi et d'autrui.«

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(P(RAE) 212)[95] Diese Charakterisierung von Eifersucht als Privation (von Zuneigung oder Gaben, die andere erhalten) basiert auf dem gemeinsamen In-der-Situation-Sein von Kindern, die (siehe Synkretismus) noch nicht dazu in der Lage sind, sich aus der Situation zu distanzieren. Die Kinder identifizieren sich miteinander, existieren nur für die:den Andere:n (P(RAE 211). Merleau-Ponty beschreibt das Auftreten von Eifersucht etwa anhand von Charlotte Bühlers Beobachtungen von Kindern in Wartezimmern von Ärzt:innen oder Dolto-Marettes Beschreibungen von kleinen Kindern, die ein Geschwisterkind bekommen (P(RAE) 166). Das Kind weigert sich, die neue familiäre Situation anzunehmen, es fühlt sich – wie man in Weiterführung der oben genannten Überlegungen sagen könnte – frustriert, da man ihm verweigert, eine Situation weiterhin zu leben, die es als Situation nicht explizit gewünscht oder »begehrt« (*desirer*) hat. Verweigert wird ihm dies dadurch, dass ein:e Andere:r etwas hat (sie:er Teil der Familie ist und Aufmerksamkeit erhält) und dadurch eine neue Situation geschaffen hat. Krueger beschreibt dieses ausgeprägte Involviert-Sein von Kindern in affektive Situationen mittels der *joint ownership thesis*. Gewisse frühe Erfahrungen würden demnach insofern gemeinsam gemacht, als eine numerisch einzelne Erfahrung oder Episode einer Emotion mehr als einem Individuum gegeben ist (Krueger 2013: 510–511). Auch wenn dieser These im Hinblick auf Merleau-Pontys Beschreibungen einiger frühkindlicher Erfahrungen zuzustimmen ist, scheint diese Merleau-Pontys Beschreibung des emotionalen Erlebens nicht vollständig zu treffen. Im Falle der Eifersucht erlebt sich das Kind ungeteilt von anderen; dies schließt jedoch nicht mit ein, dass die:der Andere die Situation ebenso erlebt (m.a.W., es ist nicht notwendig (und nicht möglich), dass das neugeborene Geschwisterkind die Eifersucht des größeren Geschwisterkindes als gemeinsame Episode der Eifersucht mit letzterem erlebt).

Die Situation von Kindern ist aufgrund ihrer engen Bindung an die Situation und an andere eine durchaus spezielle. Dennoch ist die Konstellation, die die Eifersucht bei Kindern hervorbringt, dieselbe wie jene, die Eifersucht bei Erwachsenen hervorbringt (P(RAE) 212–13). Auch bei Erwachsenen sei die Eifersucht charakterisiert durch »une indifférenciation de cette sorte entre soi et autrui, une inexistence positive de l'individu qui se confond avec le contraste qui existe entre autrui et

95 »Das, was der Eifersucht wesentlich ist, ist das Gefühl des Entzugs oder der Frustration oder des Ausschlusses. […] Man kann sagen, dass [die:]der Eifersüchtige seine Existenz durch den Erfolg [der:]des Anderen überwältigt sieht, sich durch [sie:]ihn enteignet fühlt, und, in diesem Sinne, ist die Eifersucht wesentlich eine Verwechslung mit [der:]dem Anderen.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lui-même.«(P(RAE) 212)[96] Auch Erwachsene erleben Eifersucht dann, wenn sie eine Privation in einer Situation wahrnehmen, aus der sie sich nicht (hinreichend) distanzieren können.

3.5.2.2 Scham und Zurückhaltung

Spricht man im Hinblick auf Merleau-Pontys Philosophie von Emotionen, so wird zumeist auf seine Beschreibung von Scham in *Phénoménologie de la perception* Bezug genommen. Diese Stelle wirft jedoch einmal mehr ein Problem der Übersetzung auf. Merleau-Ponty spricht an dieser Stelle von *la pudeur*, nicht *la honte* (PP 194). Während diese Stelle zunächst uneinheitlich ins Englische übersetzt wurde (Colin Smith übersetzte *la pudeur* sowohl mit *shame* als auch mit *modesty*, *l'impudeur* mit *immodesty* und *shamelessness* (Merleau-Ponty [1945] 2002: 193)), spricht Donald Landes in der neueren englischen Übersetzung einheitlicher von *modesty* und *immodesty* (Merleau-Ponty [1945] 2012). Die (in vielerlei Hinsicht veraltete) deutsche Übersetzung verwendet einheitlich die Begriffe Scham und Schamlosigkeit (PdW 199–200). Diese Übersetzung ist terminologisch grundsätzlich korrekt, bedarf jedoch einer weiteren Einordnung. *Larousse Online* schlägt vor, *la pudeur* im physischen Sinne mit Scham zu übersetzen, im moralischen Sinne mit Zurückhaltung (Larousse Online 2022c) (für eine Übersetzung in das Englische wird hingegen *modesty* beziehungsweise *decency, propriety, tact* vorgeschlagen (Larousse Online 2022d)). Während *la pudeur* im Französischen für die Disposition steht, gewisse Teile seines Körpers und sexuell konnotierte Dinge nicht zu zeigen und nicht zu beobachten (Trésor de la Langue Française informatisé 2022b), steht *la honte* vor allem für den Effekt der Schande, hervorgebracht durch den Verstoß gegen eine ethische Norm oder den Anstand (Trésor de la Langue Française informatisé 2022a). Vor diesem Hintergrund ist es nicht zufällig, jedoch auch keine systematisch-konzeptuelle Beschränkung der Emotion der Scham, wenn Merleau-Ponty von *la pudeur* (nur) im sexuell-körperlichen Sinne spricht. In diesem eingeschränkten Sinne wird der deutsche Begriff der Scham im Folgenden gebraucht.

Scham ist laut Merleau-Ponty, ebenso wie Begierde und Liebe, nicht verständlich, »si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un ›faisceau d'instincts‹« (PP 194, »wenn man den Menschen als eine von Naturgesetzen beherrschte

96 »eine Ungeteiltheit dieser Art zwischen Selbst und anderer:anderem, eine positive Inexistenz des Individuums, die sich mit dem Unterschied, der zwischen anderer:anderem und ihr:ihm selbst besteht, verwechselt.« (eigene Übersetzung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maschine oder nur als ein ›Bündel von Instinkten‹ betrachtet« (PdW 199)), sondern sie betreffen »l'homme comme conscience et comme liberté« (PP 194, »den Menschen als Bewußtsein und als Freiheit« (PdW 199)) und haben insofern ›metaphysische Bedeutung‹ (PdW 199; ähnlich auch PbPassiv 279). Scham ist demnach also nicht im Sinne eines Reiz-Reaktionsmodells zu verstehen, und sie ist daher auch nicht auf einen Automatismus zurückzuführen. Die Charakterisierung als ›metaphysisch‹ meint genau dieses Andere jenseits des rein Biologischen, Mechanischen, Natürlichen – in Merleau-Pontys Worten: »l'émergence d'un au-delà de la nature« (PP 200, »der Hervorgang eines Jenseits der Natur« (PdW 200)). Dieses ›Jenseits der Natur‹ steht vor allem für ein körperliches Engagement in der Situation. Jene Stelle der *Phénoménologie de la perception*, in der Merleau-Ponty die Scham am ausführlichsten beschreibt (und auf die in Kapitel 2.6.2 bereits mehrfach verwiesen wurde), soll im Folgenden in voller Länge wiedergegeben werden:

> L'homme ne montre pas ordinairement son corps, et, quand il le fait, c'est tantôt avec crainte, tantôt dans l'intention de fasciner. Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage. La pudeur et l'impudeur prennent donc place dans une dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave: en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur c'est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave, de sorte que la pudeur et l'impudeur expriment la dialectique de la pluralité des consciences et qu'elles ont bien une signification métaphysique. (PP 194–95; vgl. auch AuG(MWD) 77, 80)[97]

97 »Der Mensch zeigt für gewöhnlich nicht seinen Körper, und wenn er es tut, so bald scheu, bald in der Absicht zu faszinieren. Der seinen Körper abtastende fremde Blick scheint ihm ihn sich selbst zu entziehen, oder aber er meint im Gegenteil, die Exhibition seines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] werde ihm den anderen Menschen widerstandslos ausliefern, so daß es der Andere sein wird, der ihm zum Sklaven verfällt. Scham und Schamlosigkeit haben somit ihren Ort in einer Dialektik von Ich und Anderem, die die von Herr und Knecht ist: insofern ich einen Leib [bzw. Körper; A.S.] habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken und nicht mehr als Person für ihn zählen, oder aber ich kann im Gegenteil zu seinem Herrn werden und ihn meinerseits anblicken, doch diese Herrschaft

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was Scham für Merleau-Ponty ausmacht, ist also ein Spiel mit dem Zeigen dessen, was für gewöhnlich im Verborgenen bleibt. Die Dialektik ist keine rein oberflächliche Auseinandersetzung, sondern ein fragiles Zusammenspiel von Existenzen; »c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas« (PP 195, »die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag« (PdW 200)). Das Einander-Ausgesetzt-Sein ist also grundlegender Natur. Auf dieser fundamentalen Ebene ist es zunächst gleichgültig, was genau dieses Ausgesetzt-Sein in einem konkreten institutionell-kulturellen Sinne meint.[98] Es ist ebenso wenig entscheidend, wie sich die Scham anfühlt, noch wie sie ausgedrückt wird. Voraussetzung für den Beginn der Dialektik, welche die Scham entscheidend charakterisiert, ist der Wunsch zu faszinieren, der brüchig ist, in Scham abzugleiten droht. Insofern mag der Blick der:des Anderen als peinlich empfunden werden, jener eines Hundes nicht (PP 414).

Grundlegend charakterisiert ist die Scham also durch die Konstellation, die sie entstehen lässt. Diese umfasst einen Menschen, der sich zeigt und sich dadurch der anderen Person aussetzt, ebenso wie einen anderen Menschen, der den ersten Menschen blickend abtastet sowie ein beidseitiges Engagement in der Situation. Und genau darin, in dieser grundlegenden Konstellation ist das Wesen der Scham zu sehen. Insofern kann Merleau-Ponty bei aller Verschiedenheit von Kulturwelten in Bezug auf unterschiedliche Kulturen von Scham beziehungsweise von Zorn sprechen. Trotz der Variabilität und Diversität einer Emotion zwischen verschiedenen Kulturen gibt es also ein invariables Gemeinsames

ist eine trügerische, da im gleichen Augenblick, in dem die Begierde des Anderen meinen Wert anerkennt, dieser Andere nicht mehr die Person ist, von der ich anerkannt werden wollte, sondern nur mehr ein seiner Freiheit beraubtes fasziniertes Wesen, das insofern für mich selber nicht mehr zählt. Daß ich einen Leib [bzw. Körper; A.S.] habe, sagt also, daß ich als Gegenstand gesehen werden kann und suche, als Subjekt gesehen zu werden, daß der Andere mein Herr oder mein Sklave sein kann, so daß also Scham und Schamlosigkeit nichts anderes als die Dialektik der Vielheit der Bewußtsein ausdrücken und in der Tat metaphysische Bedeutung haben.« (PdW 199–200) Auch in der *Struktur des Verhaltens* bringt Merleau-Ponty die Scham mit einem Fehlen von Kleidung in Verbindung. Dort wird dies jedoch nur erwähnt, nicht aber weiter diskutiert (SdV 199).

98 Aufbauend auf diese allgemeine Ebene scheinen drei kulturell-situationale Konkretisierungen wesentlich: (1) kulturelle Normen hinsichtlich des Zeigens eines Körpers (zugespitzt also bspw. Ganzkörperverschleierung versus Minirock); (2) der grundlegende situationale Kontext, in dem ein Körper (in einer bestimmten Kultur) gezeigt wird (Büro versus Strand); (3) die spezifische Situation und ihre Individuen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer jeweiligen Emotion, und Emotionen sind daher nicht grundlegend relativistisch. Dennoch sind ihr Erleben, ihr Ausdruck und die genaue Art von sozialen Situationen, in denen sie hervorgebracht werden, kulturrelativistisch.

Doch auch dieses Gemeinsame einer jeweiligen Emotion gilt es noch weiter zu hinterfragen. Merleau-Pontys knappe Beschreibungen der Scham in *Phénoménologie de la perception* zeigen die Grenzen der jeweils erforderlichen Konstellation nur unzureichend auf. Was die Scham angeht, wird dies besonders deutlich, wenn man an Momente denkt, die nicht notwendigerweise dieselbe Form von Zweiseitigkeit voraussetzen, wie sie im Kern von der von Merleau-Ponty beschriebenen Dialektik steht. Merleau-Ponty erwähnt eine mögliche Einseitigkeit – sich grundlos schämen oder eine einseitige ›Forderung‹, sich zu schämen, ohne dass dies der Fall ist – nicht. Dennoch lässt sich dieses aus seiner Beschreibung der Dialektik heraus verstehen. So ist das Moment des Sich-Auslieferns auch dann gegeben, wenn jemand den Gang zum Strand in knapper Bekleidung (etwa aufgrund eines vermeintlich nicht normkonformen Körpers) auch dann als schamhaft empfindet, wenn der fremde abtastende Blick fehlt und nur potenziell gegeben sein könnte. Das Moment des abtastenden Blickes ist auch dann gegeben, wenn sich die:der Andere durch diesen nicht dominiert fühlt – aus der Scham wird ein Sich-Schämen-Sollen.

3.5.2.3 Liebe, Institution und Konstellation

Merleau-Pontys wenig ausführliche Beschreibungen der Liebe sind auch insofern begrenzt, als er sich auf die Beschreibung der Liebe von jemandem beschränkt und nicht auf die Liebe von etwas eingeht. Die Liebe bezieht sich auf eine:n Andere:n, nicht als Person, nicht als (objektiver) Körper, sondern als »une vie établie dans un corps« (Insti 87; ein in einem Körper etabliertes Leben), als instituierter Körper (Insti 96–97). Ähnlich wie im Fall der Eifersucht und der Scham ist die Beziehung zu der:dem Anderen wiederum eine der Ungeteiltheit (P(RAE) 228) oder eines wechselseitigen Ineinander-Übergehens (MEX 294). Die:der Andere nimmt mich so vollständig ein, »autrui comme occupant tout [l']horizon de ma vie et non comme être positif. L'amour est la même chose que la privation ou si l'on veut le non-amour.« (Insti 92–93)[99] Genau darin verbirgt sich auch das Charakteristikum der Liebe. Sie ist eine Art von enger Verbindung mit der:dem Anderen (*être joint*), sie ist »le médiateur

99 »[Die:D]er andere als meinen gesamten Horizont meines Lebens besetzend und nicht als ein positives Sein. Die Liebe ist dieselbe Sache wie der Entzug oder, mit anderen Worten, die Nicht-Liebe« (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

de mes rapports avec le monde« (PP 433; »Mittlerin meines Bezugs zur Welt« (PdW 431)). In diesem Sinne konstituiere sich in der Liebe eine gemeinsame Situation (*situation commune*) (MEX 294).

Die Liebe bezieht sich nicht (unbedingt) unmittelbar auf eine andere anwesende Person, sondern sie kann unmittelbar fortbestehen, auch wenn die andere Person nicht anwesend oder gar verstorben ist (sie bezieht sich also nicht notwendigerweise auf eine empirische Person) (Insti 97). Ähnlich wie schon die *promiscuité* oben zeigte, handelt es sich dabei also weniger um eine unmittelbar räumlich-physische Weltvermittlung als um eine grundlegende, vor-räumliche Beziehung.

Die Liebe beschreibt Merleau-Ponty also 1954–1955 selbst mittels seines Vokabulars der Institution. »L'amour: ni fatal ni fabriqué: institué.« (Insti 51; »Die Liebe: nicht unausweichlich, nicht fabriziert: instituiert« (eigene Übersetzung)). Die Liebe bindet also an die:den Anderen, wie Institutionen allgemein hat jedoch auch die Liebe, haben Emotionen (mit Ausnahme der obigen Beschreibung von Emotionen bei kleinen Kindern) keinen Zwangscharakter.

Das Überkapitel zu Emotionen wurde durch die Frage nach dem Wesen einer bestimmten Emotion eröffnet. Ist dieses gemeinsame Wesen nun darin zu finden, dass es sich bei Emotionen um Institutionen handelt? Eine solche Lesart ist insofern stimmig, als (1) Merleau-Ponty Institutionen als Struktur beschreibt, die natürliche und kulturelle Momente verbindet; (2) Institutionen einen stark vereinnahmenden, aber nicht deterministischen Charakter haben. Ersteres erlaubt, dass Emotionen in verschiedenen Kulturen unterschiedlich sind und ebenso unterschiedlich erlebt werden. Zweiteres erlaubt, dass bestimmte Emotionen zwar (innerhalb bestimmter Kulturen) mit einer hohen Wahrscheinlichkeit in bestimmten Situationen aufkommen (dass beispielsweise viele Personen bei Beerdigungen Trauer erleben), dass dies jedoch nicht notwendigerweise der Fall ist.

Emotionen mit Merleau-Ponty als Institutionen zu lesen, ist jedoch nicht in allen Punkten stimmig und/oder unproblematisch. Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen stehen nicht zur Gänze auf ein und derselben Ebene. Während er Scham (und weitere Emotionen) zunächst in ihrer ›metaphysischen Bedeutung‹ zu fassen sucht (PP), geht er dann konkreten kinderpsychologischen Beschreibungen nach (P(RAE)) und versucht zuletzt, die Liebe aus der Literatur heraus (Proust; Insti) zu fassen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die ersten Beschreibungen seiner (zu dieser Zeit wesentlichen) existentiellen Philosophie folgen, die zweiten Beschreibungen bei sehr konkreten sozialen Situationen ansetzen und letztere die Liebe in ihrer Unendlichkeit, losgelöst vom konkreten geliebten Individuum (das geliebte Individuum sei vielmehr in mir), begreifen. Vor allem Merleau-Pontys Gedanken zu Emotionen aus der Zeit vor seiner Tätigkeit am *Collège de France* machen es

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht einfach, Emotionen als Institutionen zu verstehen. Zum einen beschreibt Merleau-Ponty Institutionen als etwas, das im Zuge der kindlichen Sozialisation angeeignet wird. Bestimmte Emotionen, dies zeigte die Beschreibung von Eifersucht, werden jedoch gerade von Kindern in ihrer vollen Intensität erlebt. Zum anderen könnte eine Deutung von Emotionen als Institutionen kulturrelativistischen Deutungen Tür und Tor öffnen. Zumindest auf den ersten Blick gäbe es keine Notwendigkeit für ein Gemeinsames einer Emotion in verschiedenen Kulturen. Dies führt letztlich zurück zu dem Problem, wie Merleau-Ponty trotz all der sichtbaren Unterschiede sagen kann, dass Japaner:innen und Europäer:innen beide Scham erleben.

Das Gemeinsame einer jeweiligen Emotion, das was sie ausmacht, ihr Wesen, ist eine bestimmte – wie ich sie nennen möchte – Konstellation. Dieses Konzept der Konstellation fällt nicht mit jenem der affektiven Situation zusammen, auch wenn das Aufkommen einer bestimmten Emotion in einem bestimmten Moment gerade dadurch bestimmt ist, dass eine bestimmte affektive Situation und eine Konstellation zusammenfallen. Diese Konstellation ist zumeist, aber nicht notwendigerweise, eine soziale Konstellation, also eine Konstellation, die mehrere Menschen umfasst. Bei diesen Konstellationen handelt es sich um bestimmte (oder bestimmbare) soziale Beziehungen, die das Aufkommen einer bestimmten Emotion begünstigen, wenn sie in einer affektiven Situation auftreten, das Aufkommen jedoch nicht mit absoluter Notwendigkeit erforderlich machen und die konkreten Ausdrucksweisen (und damit einhergehend das Fühlen) nicht determinieren. Eine solche Konstellation ist zumeist auch eine bestimmte räumliche Anordnung oder Verteilung. So etwa zeichnet sich die Eifersucht im zitierten Beispiel durch das Streicheln des einen Hundes aus, das eine bestimmte (auch räumliche) Nähe erfordert, die der:dem Eifersüchtigen verwehrt bleibt. Das soll also heißen, dass die Emotion erst in der bestimmten Form aufkommt, weil sich die Praktizierenden in eben dieser Konstellation befinden. Das eifersüchtige Individuum wäre nicht nur (oder teils nicht einmal notwendigerweise) gerne an der sozialen Stelle der:des Anderen (also beispielsweise in der sozialen Position der:des Anderen, die:der gerade gestreichelt wird), sondern auch räumlich an dieser Stelle.

Es gibt in den jeweiligen Emotionen also eine Invariante, die Merleau-Ponty in Teilen beschreibt, deren Ursprung er jedoch nicht nachgeht. Ob man diese Invariante nun als überkulturelles und doch menschlich instituiertes Wesen von Emotionen oder als biologischen Gehalt von Emotionen beschreiben möchte, lässt Merleau-Ponty offen und beides im Rahmen des Möglichen. Unter der Einschränkung, dass man diese Invariante als solche bestimmt und ihr ihre Bedeutung zugesteht, lassen sich die jeweiligen Emotionen, inklusive dieser Invariante mit Merleau-Ponty als Institution verstehen. Der Umstand, dass kleine Kinder manche Emotionen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besonders ausgeprägt erleben (Institution vor Sozialisation), kann demzufolge so gelesen werden, dass den Kindern vor allem diese Invariante zugänglich ist, dass sie die Emotion jedoch noch nicht in einem breiteren Sinne einordnen können. Das intensive Erleben selbst kann als Moment der Sozialisation verstanden werden, als Moment, das das Erlernen dieser kulturellen Einordnung und kulturellen Komponente der Emotion mit bedingt.

Merleau-Pontys Beschreibung des Wesens einiger Emotionen eröffnet einen wesentlichen Zugang zur Spezifik von emotionalem Erleben auf Distanz. Merleau-Ponty behandelt Emotionen zunächst aus einer Perspektive der Nähe (Eifersucht, Scham). Seine Beschreibungen der Liebe spielen auf eigene Weise mit der Distanz, was dem Umstand geschuldet ist, dass Merleau-Ponty seine Überlegungen zur Liebe vor allem mittels literarischer Beschreibungen (Proust) entwickelt. Dabei gibt es (a) das Moment des Todes im Sinne der Liebe der verstorbenen Person; (b) mögliche Distanzen innerhalb der Erzählung und (c) das körperliche Nicht-Zusammenfallen zwischen mir und der Erzählung (auch wenn sie mit mir in einer emotionalen Konstellation stehen mag). Aber auch in den anderen Beschreibungen von Emotionen spielen Räumlichkeit und Distanz eine Rolle. So etwa kann Eifersucht als Moment der Distanz (im Sinne eines unerwünschten Nicht-Eins-Seins) mit demjenigen Individuum, das etwas hat oder bekommt, das einem selbst fehlt, beschrieben werden. Die Scham kann als Moment der Distanz zu der:dem Dritten, die:der deshalb Dritte:r ist, weil sie:er nicht Teil der gemeinsamen dialektischen Situation, sondern Außenstehende:r ist verstanden werden.

Die Distanz kann so Emotionen in (zumindest) zwei Richtungen beeinflussen. Zum einen kann sie durch die fehlende Unmittelbarkeit die Emotion nicht aufkommen lassen; demnach nimmt die Affizierbarkeit mit der Distanz ab. Die Konstellation, in die ich auf Distanz mit der:dem Anderen eintrete, ist weniger fest, als sie es in der Nähe wäre. Auch wenn sich bspw. auf Distanz Intimität herstellen lässt und ein Gefühl von Scham aufkommen mag (wenn potenzielle Zusehende auftreten), dann scheint die Qualität eine andere als in der physisch-kopräsenten Situation (wobei dies auch von der ›Nähe‹ der:des Beobachtenden und mir abhängt). Zum anderen kann die Distanz selbst zur für die Emotion wesentlichen Distanz werden – bspw. die Eifersucht gegenüber jener Person ›dort‹, die ›meinen‹ (sonst üblichen oder möglichen) Platz neben der anderen Person einnimmt, den ich nicht einnehmen kann, oder die Liebe dieser Person gegenüber, mit der ich aktuell nicht das Leben in all seinen Facetten teilen ›muss‹, die liebenswert scheint, gerade weil sie unerreichbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3.6 Die Situation im *monde culturel* und die Wahrnehmung des *monde culturel* auf Distanz

Merleau-Pontys Situationsbegriff wurde oben bereits beschrieben (siehe Kapitel 2.3.3.2) und einige Wirkungen auf Begegnungen auf Distanz wurden dort bereits in Ansätzen diskutiert. Diese Diskussion gilt es nun zu vertiefen und um Fragen des *monde culturel* zu erweitern. Merleau-Ponty wendet sich der Situation im *monde culturel* nicht explizit zu, sie findet sich jedoch in einigen seiner Ausführungen verborgen.

Der Begriff der Situation ist einmal mehr vor dem Hintergrund der Beziehung von Mensch und (Kultur-)Welt zu verstehen. Unter Rückgriff auf Merleau-Pontys Begriff der Institution kann Situation im *monde culturel*, die nie nur kulturell (sondern vielmehr natürlich-kulturell) ist, als vielschichtige Situiertheit beschrieben werden. Sie ist vielschichtig, weil Menschen immerzu in verschiedene Institutionen eingebunden sind. Institutionen verleihen dem Erleben eine gewisse Stabilität und Dauerhaftigkeit, sie setzen dieses Erleben in Relation mit anderem Erleben, sie verleihen dem Erleben eine gewisse Struktur, und vor ihrem Hintergrund werden Erleben und Praktizieren selbst wieder zu einem strukturierenden Moment für weiteres Erleben und Praktizieren (Insti 162). Merleau-Ponty beschreibt sowohl die allgemeine (›öffentliche‹) Geschichte, als auch die persönliche und intersubjektive Geschichte als Institution – Kultur, Wissen, (künstlerisches, literarisches) Werk, Gefühl und Leben können als Institutionen verstanden werden. Die verschiedenen institutionellen Einbettungen überschneiden sich in konkreten Momenten des Lebens, in konkreten Situationen im *monde culturel*, so dass unser Erleben und unser Praktizieren immer von verschiedenen instituierten Strukturen vor- und mitgezeichnet werden.

Dieses Zusammenspiel von Institutionen und Instituierungen auf verschiedenen Ebenen zeigt etwa das Beispiel des Lebensbeginns. Die Welt ist »le *champ* de notre expérience« (PP 465), das »*Feld* all unserer Erfahrung«. Zugleich bin ich ein Feld, eine Erfahrung (PdW 463, PP 465) oder das »champ de champs« (Insti 45), das Feld der Felder. Mit mir, mit meiner Geburt, gibt es eine »nouvelle *possibilité de situations*«, eine »neue *Möglichkeit von Situationen*« (damit ist die Geburt auch kein einmaliges und danach abgeschlossenes Ereignis, sondern ein fortwährendes Engagement und eine Öffnung auf eine Zukunft hin) (PdW 462–63; PP 465–66, Insti 49). »Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert.« (PP 466)[100] Mit

100 »In dem Hause, in dem ein Kind geboren ist, ändern alle Gegenstände ihren Sinn, sie bereiten sich auf seinen noch unbestimmten Umgang mit ihnen vor,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Geburt beginnt so nicht die Konstitution einer Welt, nicht die Umsetzung eines Projekts auf die Welt und die Dinge hin, sondern ein neues Leben mit den Dingen. Die Bedeutungen der Objekte werden nicht zur Gänze neu erarbeitet (siehe oben, Sprache). Vielmehr lernen Kinder das System von Bedeutungen aus diesem System heraus kennen (siehe oben) und das Leben mit den Objekten ist sowohl am Beginn des Lebens als auch in seinem weiteren Verlauf von Ebenen und Normen, Wegen und Hindernissen mitgeprägt (Insti 45). Das Subjekt ist instituiert und instituierend (Insti 45).

Wenn die Situation im *monde culturel* als historisch-kulturell[101] bedingt beschrieben wird, dann meint historisch nicht unmittelbar zeitlich. Dies lässt sich anhand von unterschiedlichen, bereits beschriebenen Momenten verdeutlichen. Besonders augenscheinlich ist das Beispiel der Sprache: Im Sinne von Merleau-Pontys Philosophie ist die ›gesprochene Sprache‹ ein System von Zeichen- und Bedeutungsrelationen, das fortwährend im Zusammenspiel mit dem Ausdruck verschoben wird. In diesem Sinne ist Sprache historisch-kulturell. Lebe ich in einer bestimmten Sprache, so befinde ich mich mit ihr jeweils in einer bestimmten Situation des *monde culturel*. So etwa befinde ich mich gegenwärtig in einer Situation, in der ich unmittelbar einen Ausdruck für das kollektive, vorgeschriebene Zuhause-Bleiben (*Lockdown*) habe; zugleich habe ich aber im Deutschen keinen entsprechenden, einfachen Ausdruck für den stufenweisen Prozess des Zurückdrängens dieses Lockdowns (im Französischen: *déconfinement*). Vor dem Ausbruch der SARS-COV2-Pandemie im Jahr 2020 hätten beide Begriffe in der jeweiligen Sprache keine oder zumindest nicht dieselbe Bedeutung gehabt wie heute. Dasselbe gilt für künstlerische Ausdruckspraxen (etwa die oben beschriebene Möglichkeit, Wolle oder Samt auf eine bestimmte Art und Weise zu malen). So umfasst eine Situation im *monde culturel* Zeichen, Bedeutungen, Ausdruckspraxen, jeweils verstanden als Momente eines Systems, das unabgeschlossen und veränderbar ist. Zugleich zeigt gerade das Beispiel der Malerei, dass diese Praxen nicht objektlos sind. Der historisch-kulturelle Stand der Malerei zeigt sich (zwar auch in Beobachtungen der malenden

jemand anderes, einer mehr ist da, ein neue – kurze oder lange – Geschichte ist gestiftet, ein neues Register gezogen.« (PdW 463)

101 Diese historische Situiertheit von Menschen aus der Perspektive der Philosophie Merleau-Pontys betont auch Hyppolite in seinem Nachruf auf Merleau-Ponty: »nous somme déjà situés dans l'histoire, nous prolongeons une existence naturelle et anonyme dont le sens est ambigu et inséparable de son expression et de l'opacité qu'elle recèle« (Hyppolite 1961: 230; »Wir sind schon in der Geschichte situiert, wir verlängern eine natürliche und anonyme Existenz, deren Sinn ambigue und von seinem Ausdruck sowie der Undurchsichtigkeit, die sich in ihr verbirgt, untrennbar ist« (eigene Übersetzung).).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit, die als solche jedoch bereits ein Spiel mit gegenständlichen Momenten ist, vor allem aber) in vorläufig fertiggestellten Werken. Der gegenwärtige Stand der Sprache zeigt sich mitunter in Wörterbüchern und Lexika. In seiner Betonung des fließenden, sich verändernden Charakters von Ausdrucksformen beschreibt Merleau-Ponty diese Versuche von Festsetzungen (in Museen und Wörterbüchern) als ›tot‹, im Sinne von ›aus dem Leben gerissen‹. Weniger ›tot‹ und festgesetzt begegnen mir diese Systeme im Alltag. Versuche ich in Begegnungen – den nahen und jenen auf Distanz – mein Erleben auszudrücken, so sind diese Systeme ein wesentliches Moment der Situation, in der ich ausdrücke.

Als historisch-kulturelle Situationen sind Situationen im *monde culturel* nicht primär, aber in einem gewissen Ausmaß auch räumlich. Merleau-Pontys Ausgangspunkt sind Situationen des unmittelbar Gemeinsamen, und diesem kommt in seiner Philosophie auch eine gewisse Sonderstellung zu. Dies zeigt etwa das Beispiel des Menschen, der sich in ›meiner‹ Welt zu bewegen beginnt und dessen Gesten mir unübersehbar verdeutlichen, dass die von ihr:ihm wahrgenommene Welt und die meine dieselbe sind (PM 189), ebenso wie das Beispiel von zwei Freunden (bzw. Freundinnen), die gemeinsam die Landschaft betrachten und sich wechselseitig auf wesentliche Momente dieser gemeinsamen Welt aufmerksam machen (PP 463–64). Neben Beschreibungen der unmittelbaren gemeinsamen Situation im *monde culturel* finden sich in Merleau-Pontys Philosophie auch einige Spuren von Beschreibungen der Distanz im *monde culturel*.

Eine der wesentlichsten Beschreibungen Merleau-Pontys zur sozialen Beziehung auf Distanz findet sich in seinen Ausführungen zum Phantomglied in *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty beschreibt dieses (siehe Kapitel 2.3.2.4) als eine Abweichung des ›aktuellen‹ Körpers vom ›habituellen‹ Körper (PdW 107). So ist das Phantomglied, »présence ambivalente d'un bras« (PP 96; »die ambivalente Gegenwart« dieses Gliedes selbst (PdW 106)). Es ist insofern Teil des habituellen Körpers, als es Teil der allgemeinen und »unpersönlichen« (PdW 107) körperlichen Fähigkeit zur Ausführung kollektiver Praktiken ist und als es Teil der früheren eigenen Fähigkeit zur Ausführung kollektiver Praktiken und individueller Gewohnheiten ist (vgl. PdW 105–7). Diese ambivalente Gegenwart des Phantomgliedes vergleicht Merleau-Ponty mit jener eines nicht räumlich anwesenden Freundes: »L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux« (PP 96)[102], aber auch mit der »Präsenz« einer bereits verstorbenen Person, etwa wenn er meint: »comme Proust peut bien constater la mort de sa grand'mère sans la perdre encore tant qu'il

102 »[Die:]Der Amputierte fühlt [ihr:]sein Bein, so wie ich aufs lebhafteste die Existenz eines Freundes empfinden kann, auch wenn ich ihn nicht vor Augen habe« (PdW 105; Ergänzungen A.S.).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

la garde ›a horizon de sa vie‹« (PP 96)[103]. So wie der Phantomarm keine »présence ambivalente d'un bras« (PP 96; »die ambivalente Gegenwart« (PdW 106)) ist, ist also auch diese Gegenwart des Freundes und jene der verstorbenen Großmutter keine bloße Vorstellung des Freundes oder der Großmutter, sondern ihre ambivalente Gegenwart. Begegnungen auf Distanz sind also in einem gewissen Ausmaß Begegnungen mit anwesenden Abwesenden oder abwesenden Anwesenden. Genauso wie die ambivalente Gegenwart des Gliedes den Menschen als körperliches Wesen trifft, trifft auch die ambivalente Gegenwart einer:eines Anderen den Menschen als körperliches Wesen und nicht (nur) als Bewusstsein. Insofern ist diese Begegnung keine Erinnerung im allgemeinsprachlichen Sinne, sondern zumindest eine gesamtkörperliche Erinnerung. Dies meint, dass ich mir die:den Andere:n nicht nur ins Bewusstsein rufen kann, sondern mich vergangener Erfahrungen mit meinem Körper erinnern kann und so eine intensive Berührung wieder fühle (nicht nur von ihr weiß), mich eine Emotion wieder »überkommt« (ich nicht nur weiß, dass ich sie fühlte, als sie:er räumlich zugegen war). Doch auch auf eine solche weitere Form der Erinnerung ist die Gegenwart der:des räumlich nicht gegenwärtigen Anderen nicht zu reduzieren, ähnlich des habituellen Körpers, der im Sinne vergangener Gewohnheiten sowie vergangener und aktueller kollektiver Praktiken das gegenwärtige Engagement meines veränderten aktuellen Körpers in der Welt mit beeinflusst, beeinflusst auch die ambivalente Gegenwart der:des Anderen mein gegenwärtiges körperliches Engagement in der Welt.

Oben (siehe Kapitel 3.2.4) wurde bereits auf Merleau-Pontys Beschreibung des gemeinsamen Seins in Situation und des gemeinsamen Erlebens einer Situation durch ›mich‹ und ›meinen Freund Paul‹ verwiesen. Die Begegnung von Paul und mir beruht nicht auf sprachlichem Austausch, sie findet jedoch in einer (Kultur-)Landschaft statt und bezieht Momente des *monde culturel* (den Kirchturm) mit ein. Wesentlich ist für Merleau-Ponty in diesem Fall die zeitliche Koexistenz von Paul und mir in einer selben Situation im *monde culturel*, also ein gemeinsames Teil-Sein der Welt, das meint, dass wir denselben Objekten ausgeliefert sind. Dies ermöglicht, dass wir die Welt *gemeinsam* sehen, gemeinsam der Welt gegenüber kopräsent sind. Auf Basis des Feld-Seins der Welt und meines Feld- und Erfahrung-Seins, auf der Basis unseres Gemeinsamen Seins-Zur-Welt (und zur selben Welt) können wir dieselbe Welt erleben und sie, so wie Paul und ich, gemeinsam erleben.

Ein besonderer Fall des gemeinsamen Seins in Situation ist im (bereits ausführlich besprochenen) Synkretismus zu sehen. Auch in diesem

103 »[S]o wie Proust auch nach der Feststellung, daß seine Großmutter tot war, sie noch nicht verloren hatte, solange sie noch zum Horizont seines Lebens gehörte« (PdW 105–6).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fall bringt Merleau-Ponty Momente natürlicher und kulturell-sozialer Situationen zusammen, wie sich vor allem anhand von Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen zeigen lässt. So etwa geht Eifersucht unmittelbar aus der synkretistischen Situation mit anderen, aus der Unfähigkeit, sich hinreichend aus sozialen Situationen zu lösen, hervor. Vor allem die von Merleau-Ponty beschriebene Situation von Kindern (die nicht nur wie Erwachsene eingeschränkt zur Lösung aus Situationen fähig sind, sondern noch über keine Fähigkeit zur Distanzierung verfügen) zeigt eine starke Form des gemeinsamen Erlebens einer sozialen Situation. Merleau-Ponty zeigt in seinen Manuskripten für seine Vorträge in Mexiko deutlich, dass diese enge Verbindung von mehreren Menschen in der und durch die Emotion als gemeinsame Situation zu lesen ist: »De même dans amour il y a passage de moi en autrui et d'autrui en moi et constitution d'une situation commune.« (MEX 294)[104] In der Liebe, die Merleau-Ponty an dieser Stelle beschreibt, findet also nicht nur ein wechselseitiger Übergang von mir und der:dem Anderen ineinander statt, sondern es konstituiert sich auch eine gemeinsame Situation, die nicht die Summe von zuvor getrennten Situationen ist. Eine solche gemeinsame Situation ist nur verstehbar, wenn man Situation nicht vom individuellen Handlungsentwurf, der sich in der Welt entfaltet, her denkt, sondern der Situation eine gewisse Kraft zugesteht, die auf die durch sie umfassten Menschen wirkt.

Merleau-Ponty beschreibt in *Phénoménologie de la perception* die Freiheit in Verbindung mit der menschlichen Koexistenz. Er zeigt, dass die gemeinsame Koexistenz von beiden Seiten gelebt und erlebt werden muss, dass sie also nicht als Mitwelt (*intermonde*) von einer Seite/von einem Bewusstsein konstituiert werden kann. Würde die Koexistenz/Mitwelt von einer Seite konstituiert, dann wäre die:der Andere – letztlich wie im Fall der (sexuellen/existentiellen) Dialektik – freiheitsloses Objekt meiner Wahrnehmung, und wir beide wären nicht in einer gemeinsamen Mitwelt (*intermonde*), sondern jeweils in einer privaten Welt (die es in dem Sinne in Merleau-Pontys Philosophie nicht gibt). Um diesen Punkt zu verdeutlichen, beschreibt Merleau-Ponty folgende Situation: Wir wären »comme deux joueurs opèrent sur deux échiquiers distincts à 100 kilomètres l'un de l'autre. Encore les joueurs peuvent-ils, par téléphone ou par correspondance, se communiquer leurs décisions, ce qui revient à dire qu'ils font partie du même monde« (PP 410).[105] Diese Beschreibung

104 »Ebenso gibt es in der Liebe einen Übergang von mir in die:den Anderen und von der:dem Anderen in mich und Konstitution einer gemeinsamen Situation.« (eigene Übersetzung)

105 »[W]ie zwei Spieler[:innen; A.S.], 100 Kilometer voneinander entfernt auf verschiedenen Schachbrettern ihre Züge machen. Dabei können die Spieler[:innen; A.S.] sich noch telefonisch oder schriftlich ihre Züge mitteilen,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt zweierlei: zum einen, dass auch dann, wenn die Schachspieler:innen 100 Kilometer voneinander entfernt (und sie dennoch miteinander) spielen, wenn sie jeweils ein eigenes Brett für ihre Züge verwenden, sie doch Teil derselben Welt sind; zum anderen zeigt sie, dass dieses Teil-Sein derselben Welt die Bedingung dafür ist, dass die Schachspieler:innen auf Distanz gemeinsam spielen können. Nur weil sie Teil derselben Welt sind, können sie auf Distanz ihre Züge kommunizieren und so räumlich getrennt zusammen spielen.

Das Beispiel der Schachspieler:innen sowie das Beispiel von Paul und dem Kirchturm lassen uns erkennen, dass es zwei unterschiedliche (wenngleich nicht streng disjunkte) Ebenen des gemeinsamen Lebens in weltlichen Situationen gibt. Das Besondere der Situation von Paul und mir in der Landschaft mit dem Kirchturm ist, dass wir wahrhaft gemeinsam in Situation sind. Eine solche Situation ist dadurch charakterisiert, dass wir sowohl der Landschaft und Umgebung als auch der:dem Anderen gegenüber (also ich gegenüber Paul, so wie er gegenüber mir) mit all unseren Sinnen und dem körperlichen Sein ausgeliefert sind. Wir sehen den Kirchturm, wir sehen aber auch einander, wir riechen den Duft von frisch gemähtem Heu auf der Wiese vor der Kirche, ich rieche aber auch den Rauch von Pauls Zigarette, ich sehe, wie er den Duft des Heues genüsslich einatmet und den Rauch der Zigarette ausatmet etc. Demgegenüber ist das gemeinsame Schachspiel zwar auf Basis des gemeinsamen Seins-Zur-Welt und auch auf der Basis des gemeinsamen Seins in der kulturweltlichen Situation (in der es Schachbretter gibt, die auf dieselbe Art und Weise strukturiert sind, eine bestimmte Praxis des Schachspiels besteht, in der Spielregeln gelten, bestimmte Figuren und Züge bestimmte Bedeutungen haben, es Telefone und Praktiken ihres Gebrauchs gibt etc.) möglich, die Unmittelbarkeit des Erlebens der:des Anderen und auch dieser gemeinsamen Situation ist jedoch stark eingeschränkt. Während etwa der telefonische Austausch über die Züge es noch ermöglicht, das Rauchen der Zigarette durch die:den Anderen zu hören, der entsprechende Geruch jedoch im Verborgenen bleibt, wird dieses Praktizieren im Fall des postalischen Austausches der jeweiligen Züge nur noch zur Verhaltensspur (im Sinne von Tabakkrümeln im Briefumschlag oder einem Rauchgeruch des Papiers); der Geruch des frisch gemähten Heues kann uns hingegen nicht beide berühren. Auch wenn Begegnungen auf Distanz auf Basis des gemeinsamen Zur-Welt-Seins und des gemeinsamen *être chair* möglich sind, kommt dem gemeinsamen Erleben einer Situation eine besondere Qualität zu.

Manche Ausdrucksformen lassen es – *prima facie* – eher zu, dass sich die gemeinsame Situation stärker auf das gemeinsame Sein zur Welt und

was so viel bedeutet wie dass Sie Teil derselben Welt sind.« (PdW 409; Übersetzung adaptiert; A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das distanzierte gemeinsame Sein in einer Kulturwelt beschränkt. Sprachliche Ausdrücke in der Wechselseitigkeit des Dialogs erfordern grundsätzlich das gemeinsame Sein in einer kulturellen Welt, also die Möglichkeit, dieselbe Sprache zu sprechen, sowie die Möglichkeit, sich vor der:dem Anderen sprachlich auszudrücken und die Ausdrücke der:des Anderen unmittelbar miterleben zu können. Viele telefonische Dialoge (von der Fachdiskussion bis zum Streitgespräch) zeigen, dass Dialoge auf Distanz möglich sind. Und doch stehen auch im Dialog das sprachliche Ausdrücken und Hören von sprachlichen Ausdrücken nicht oder nicht immer für sich. Möglichkeiten und Grenzen von Distanz im Ausdruck können in den Beispielen der Tiere in Lascaux, von Renoir in Cassis und dem Kinofilm (siehe Kapitel 3.3.4) gesehen werden. Die Tierzeichnungen in der Höhle von Lascaux zeigen die Komplexität der Frage nach der Örtlichkeit des (nicht unmittelbaren) Ausdrucks auf. Die Tiere sind nicht ›wie ein Ding‹ in der Höhle lokalisiert, sie sind jedoch auch nicht ›dort‹ in der Geschichte angesiedelt. Durch unser gemeinsames *être chair* sind die Tiere zugleich fern und nah. Auch Renoir ist in seinem Malen dem Meer, das er betrachtet, zugleich fern und nah. Er ist ihm nah in seinem Beobachten und in der räumlichen Situiertheit, er ist ihm fern, indem er in seinem Ausdruck nicht dem Meer selbst folgt, sondern seiner Art und Weise, wie es die Welt bearbeitet, zu ergründen sucht. Zuletzt ist auch der Kinofilm zugleich fern und nah. Er ist nah, weil er uns vermeintlich direkt dort in Situation sein lässt, er ist fern, weil die Situation insofern nicht unsere ist, weil wir sie nur aus vorgegebener Perspektive und daher horizontlos erleben können.

Soziale Situationen sind für Merleau-Ponty nicht immer und streng genommen räumlich. Die Beispiele des Freundes Paul sowie der Schachspieler:innen zeigen jedoch, dass dem gemeinsamen Leben und Erleben einer Situation eine bestimmte Qualität innewohnt. Besonders daran ist, dass die:der Andere und ich nicht nur in einer Relation stehen, in der wir wechselseitig in allen Sinnen, in unserer Affizierbarkeit und Verletzbarkeit berührbar sind, sondern auch, dass die weitere Situation mit ihren Objekten und weiteren Körpern gemeinsam gelebt und erlebt werden kann. Mit anderen Worten heißt dies, dass die von mir unmittelbar erlebten Objekte auch jene Objekte sind, die von ihr:ihm unmittelbar erlebt werden. Zudem werden auch ihr:sein körperliches Sein, ihre:seine Ausdrücke mit und in der Welt gemeinsam mit diesen anderen Objekten unmittelbar wahrgenommen.

Als körperliche Wesen sind Menschen zur Welt und in den verschiedenen Schichten von Welt zugleich situiert. Während ich in der Landschaft stehe (die nicht gänzlich kulturlos ist), stehe ich in einer sozialen Situation mit Paul, in einer historisch-kulturellen Situation (Sprache, Gebäude etc.). Das Engagement in den verschiedenen Schichten ist jedoch nicht in allen Momenten gleich groß. Dies zeigt sich etwa in Merleau-Pontys

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Untersuchung von Cézanne. Cézanne sei an einem bestimmten Punkt seines Lebens unfähig gewesen, neuen Situationen in der sozialen Welt zu begegnen. Entgegen den neuen Situationen sei das Unproblematische für Cézanne in der Gewohnheit, der Habitualität, zu finden gewesen (AuG(ZC) 5). Dies zeige sich auch in Cézannes Malerei: in seiner Hinwendung zur Natur, seiner Art, auch das Menschliche unmenschlich zu Malen (man solle ein Gesicht wie ein Objekt malen), »sa dévotion au monde visible ne serait qu'une fuite du monde humain, l'aliénation de son humanité« (SNS(DC) 18– 19)[106]. Cézanne flüchtet sich (ungewollt und pathologisch) auf ähnliche Weise aus manchen Momenten der Welt, wie Schneider der (ungewollt und pathologisch) keinen Zugang zur virtuellen Welt mehr fand.

Situationen wurden am Beginn dieses Kapitels in die Nähe von Institutionen gebracht. Situationen sind jedoch nicht mit Institutionen gleichzusetzen. Während Institutionen für historisch wandelbare und dennoch relativ dauerhafte und stabile Strukturen stehen, sind Situationen zeitliche Ausschnitte, die an diese institutionellen Strukturen anschließen. Situationen können also als gegenwärtige – also zeitlich aktuelle – Teilsysteme innerhalb von institutionellen und weltlichen Strukturen verstanden werden. Als solche sind die Strukturen ohne klare Grenze. So kann ein Schwenken des Blicks oder ein Weitergehen Momente der Welt am Horizont aufkommen lassen, die zuvor noch unsichtbar waren. Ebenso kann ein Gespräch eine Wendung nehmen, die einen Teil des *monde culturel* aus seiner vorherigen sprachlichen Unsichtbarkeit hervorkommen und Teil der nun sprachlich-sichtbaren Situation sein lässt.

106 »[S]ein andächtiges Verharren vor der sichtbaren Welt wären nur eine Flucht vor der menschlichen Welt, eine radikale Entfremdung von der eigenen menschlichen Natur« (AuG(ZC) 5).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4 Zusammenfassende Betrachtung der Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz

Es gilt nun die Möglichkeit von nahen Begegnungen und Begegnungen auf Distanz zusammenzufassen. Begegnungen auf Distanz (und in einem gewissen Ausmaß auch viele ›nahe‹ Begegnungen) basieren darauf, dass die sich Begegnenden parallel in mehr als einer Situation sind. In Begegnungen auf Distanz ergibt sich eine Pluralität von Situationen, wie etwa das eingangs zitierte Beispiel einer telemedizinischen Intervention (siehe Kapitel 1.3) zeigte – die gemeinsame soziale, digitale Situation der Videokonferenz oder des Telefongesprächs, der medizinische Notfall ›dort‹, die Bürosituation ›hier‹ etc. Diese Situationen sind zugleich distinkt und überlappend. Sie sind je getrennte Systeme, die durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum System Welt zusammenhängen. Sie sind getrennt durch die räumliche (ggf. auch zeitliche) Distanz, durch das hohe Maß an möglicher Diversität und möglicher Widersprüche. Sie sind verbunden, durch die digital-mundane, körperlich-weltliche Begegnung, die mit ihnen und durch sie stattfindet. Insofern sind sie getrennte Systeme, die sich an Punkten verbinden und damit *auch* ein gemeinsames System bilden. Das Überlappende kann teilweise weitreichend sein, etwa wenn sich Videokonferenzen mit mundanen Begegnungen treffen (bspw., wenn jemand, mit der:dem man über ein Videokonferenztool interagiert, auch mundan sichtbar und/oder hörbar wird).

Für ein theoretisches Erfassen der Situation der:des Anderen bedarf es zweierlei: *erstens* eines Ansatzes, der die Lösung aus der eigenen mundanen Situation verstehen lässt (dessen bedarf es strenggenommen bereits dann, wenn man ›synthetische Situationen‹ verstehen möchte[1]) und *zweitens* eines Ansatzes, der verstehen lässt, wie die Situation der:des Anderen zugänglich werden kann. Diese Fähigkeiten wurden anhand von folgenden Aspekten der Philosophie Merleau-Pontys gezeigt: Merleau-Pontys Differenzierung der verschiedenen Strukturen des Verhaltens sowie seine Beschreibungen der kindlichen Entwicklung zeigen die grundlegende menschliche Fähigkeit der Distanzierung auf, pathologische Verhaltensweisen zeigen die konkretere Bedeutsamkeit dieser Fähigkeit im erwachsenen Praktizieren auf, und über Traum und Mythos geht Merleau-Ponty den Weg hin zur veränderten Wahrnehmung von räumlichen Situationen

1 In eine ›synthetische Situation‹ mit physisch nicht unmittelbar anwesenden anderen zu treten meint auch, dass man sich in einem gewissen Ausmaß aus der unmittelbaren eigenen physischen Situation distanziert, in dieser gemeinsamen Situation wahrnimmt und sich in dieser und auf diese hin bewegt.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und hin zu dem ›Woanders‹-Sein. Zusammen zeigen diese Aspekte, dass Menschen nicht nur ›hier‹ sein können. Dass Menschen auch ›dort‹ in der Ferne bei der:dem Anderen sein können, beruht auf Ausdruck und Wahrnehmung. Dieses parallele Sein in mehreren Situationen ist jedoch fragil; es ist vulnerabel gegenüber dem Sein in den jeweils anderen Situationen, die mich so sehr einnehmen können, dass ich nur noch ›hier‹ und damit nicht mehr auch ›dort‹ bin.

Für Merleau-Ponty ist Wahrnehmung in der Regel (aber nicht notwendigerweise) multisensorisch, wie er anhand des ursprünglich aus der Psychoanalyse stammenden Konzepts des Körperschemas, das auch intersensorielle Einheit ist, zeigt (PP 115–16; MSME; Saint Aubert 2013: 86). Die Sinne sind grundsätzlich gleichwertig; Merleau-Ponty unterscheidet also nicht, wie beispielsweise Georg Simmel (1993), zwischen höheren und niederen Sinnen.[2] In der Regel ist die Erfahrung mittels eines Sinnes jedoch in die Gesamterfahrung integriert (PdW 256). Mit dieser Integration meint Merleau-Ponty nicht lediglich ein Zusammenfassen der verschiedenen Sinneserfahrungen oder die Summe dieser, sondern eine integrierte Ganzheit, aus der die einzelnen Sinnesbeiträge nicht herausgerechnet werden können (PdW 145). Die Einheit der Sinne ist also als fortwährende (und daher niemals abgeschlossene) Integration in einen »seul organisme connaissant« (PP 270, einen »einzigen Erkennungsorganismus« (PdW 273)) zu verstehen. Der Körper ist kein Agglomerat der unterschiedlichen Eindrücke, sondern ein System (P(RAE) 177). Dieses Zusammenspiel der Sinne macht die Reichhaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, wie wir sie grundsätzlich erleben, aus und sie erlaubt es, dass sich Wahrnehmungen in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können.[3] Es würde Merleau-Pontys Philosophie daher widersprechen, verstünde man die Eindrücklichkeit einer Wahrnehmung als stärker gegeben, wenn die unmittelbare Symptomfülle im Sinne einer Summe von Wahrnehmungsmomenten größer wäre. Einer der Vorzüge von Merleau-Pontys Philosophie ist es also, dass Distanz innerhalb seiner Philosophie, anders etwa als im Kontext der Philosophie von Schütz, nicht als ein Abnehmen der Symptomfülle zu verstehen ist.

In der Regel nehmen Menschen also mittels verschiedener Sinne gleichzeitig wahr. Dennoch gibt es Momente, in denen Menschen (versuchen,) mit nur einem der Sinne wahr(-zu)nehmen (PP 260). Eine solche Wahrnehmung ist jedoch instabil und entspricht nicht der natürlichen Wahrnehmung (PP 260). Vor allem wenn dieser Wahrnehmung mit nur einem der Sinne eine multisensorische Wahrnehmung voranging,

2 Für eine aktuelle Kritik an der Einstufung von Tasten als niederen Sinn siehe auch Cekaite und Mondada (2021: 2).

3 In der gegenwärtigen Forschung zeigt sich dies etwa am Beispiel des Erlebens von Kunstwerken durch blinde Personen (Cekaite/Mondada 2021: 12).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist jedoch eine weitere Wahrnehmung mittels nur eines Sinnes möglich. Anhand des Beispiels eines Grammophons, das im Nebenzimmer spielt, zeigt Merleau-Ponty auf, dass mit dem vorübergehenden Wegfall der Wahrnehmung durch einen Sinn diese Wahrnehmung nicht gänzlich beendet ist. Das Grammophon wird von mir in diesem Moment zwar nicht aktiv gesehen, es ist dadurch aber nicht aus meinem Gesichtsfeld verschwunden (PP 321). Die Möglichkeit dieses Versinkens in nur einem der Sinne oder in dem mit nur einem Sinn Wahrgenommenen ist ein wesentlicher Puzzlestein für die Möglichkeit zur Begegnung auf Distanz, ist doch, zumindest am gegenwärtigen Stand der Technik, eine Wahrnehmung von anderen auf Distanz mittels aller Sinne nicht möglich. Die Wahrnehmung ist dennoch möglich, weil sie manche der Sinne berührt und weil grundsätzlich eine Wahrnehmung durch jeden Sinn gleichwertig ist. Der Umstand, dass die Sinne kommunizieren und sich in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können, erlaubt es, dass auch jene Begegnungen, in denen nicht alle Sinne angesprochen werden, nicht immerzu als defizitär oder als unwirklich und fern wahrgenommen werden.

Wahrnehmung ist für Merleau-Ponty immer schon ein Phänomen der Distanz, und sie gibt immer schon mehr, als sie unmittelbar zeigt. Das will heißen, dass durch die Wahrnehmung das Ding selbst mit all seinen Seiten und seinen inneren Horizonten erfasst wird und nicht nur jene Seite, die aktuell von ihm sichtbar (hörbar, schmeckbar etc.) ist (PbPassiv 285).

Wesentlich wird so die Frage, wie Menschen auf Distanz in ihren Sinnen angesprochen werden können. Dies eröffnet die Frage nach den Techniken und Technologien der Begegnung auf physische Distanz. Begegnungen über räumliche Distanzen beruhen (mit Ausnahme des Zurufens und Zuwinkens auf Distanz) auch auf Dingen, Technologien, Vermittlern, die das Ausdrücken und Wahrnehmen auf Distanz möglich machen. Merleau-Ponty war den (zu seiner Zeit) neueren Kommunikationstechnologien gegenüber durchaus kritisch eingestellt. In *Phénoménologie de la perception* tritt das Telefon als Objekt auf, das sich durch seine Räumlichkeit (die die typische Räumlichkeit eines Objekts ist, also durch die Bezüge zu anderen Objekten bestimmt ist) vom Körper unterscheidet (PP 114). Auffällig ist also, dass Merleau-Ponty zwar beispielsweise den Blindenstock und den Hut als Objekte beschreibt, die Teil des erweiterten Körperschemas werden können, dass er das Telefon hingegen nicht aus jener Perspektive fasst, sondern es schlicht als Objekt (dem Aschenbecher ähnlich) ansieht. Diesen Status eines gewöhnlichen oder gar wenig zufriedenstellenden Objekts bekräftigt Merleau-Ponty an einer späteren Stelle dieses Werks, wenn er meint: »Si les malades disent si souvent qu'on leur parle par téléphone ou par la radio, c'est justement pour exprimer que le monde morbide est factice et

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

qu'il lui manque quelque chose pour être une ›réalité‹.« (PP 385–86)[4] Diese pessimistische Beschreibung scheint weniger logisch-systematisch zu sein, als vielmehr durch das damalige Erleben der Ausdrucks- und Wahrnehmungsmöglichkeiten mittels des Telefons bedingt zu sein, wie Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen zur Natur zum Ausdruck bringt.

> Pourquoi, alors, ne pas généraliser l'idée du téléphone? Pourquoi ne pas me télégraphier aux USA? Parce qu'›il y aurait communication pure; il n'y aurait plus d'êtres communiquants‹. En réalité, les choses sont moins roses. L'information ne peut pas s'accroître, elle se dégrade: les bruits du téléphone font obstacle à la communication. Plus le message est raffiné, moins le rendement du message est grand. Il ne faut pas espérer un total rétablissement de l'information. Même si tout ce qu'il y a comme information pouvait être conserve, il y aurait au maximum une récupération. L'invention serait tout au plus une récupération. (Natu2 212; im ersten Teil des Zitats zitiert Merleau-Ponty Raymond Ruyer, La Cybernétique et l'origine de l'information, 1954: 110; Hervorhebung A.S.)[5]

Merleau-Ponty gesteht dem Telefon (seiner Zeit) also zu, dass es eine gewisse Weitergabe von Information ermöglicht. Einer wahren Kommunikation über das Telefon stehen jedoch Störgeräusche im Wege; letztlich bleibe die Kommunikation über das Telefon künstlich. Merleau-Ponty gesteht jedoch der Sprache, die für ihn nicht Mittel, sondern ein Sein ist, die Kraft zu, uns jemanden präsent zu machen, die:der nicht physisch präsent ist: »[L]a parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller et de prendre congé, de commencer et de finir ses phrases, de cheminer à travers les choses non dites.« (S(LIVS) 54)[6] Dass die Sprache also die Kraft dazu hat, uns die:den Anderen *selbst* (nicht nur ein Abbild oder eine Vorstellung von ihr) zu geben,

4 »Wenn die Kranken so häufig behaupten, man spräche zu ihnen über das Telefon oder das Radio, so eben, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Welt ihrer Krankheit eine künstliche ist, der etwas fehlt, um wahrhaft ›Wirklichkeit‹ zu sein.« (PdW 386)

5 »Warum also die Idee des Telefons nicht verallgemeinern? Warum nicht mir selbst in die USA ein Telegramm schicken? Weil ›es dann reine Kommunikation gäbe; es gäbe keine kommunizierenden Wesen mehr‹. In Wirklichkeit sieht es weniger rosig aus. Die Information kann nicht zunehmen, sie nimmt ab: Das Rauschen des Telefons behindert die Kommunikation. Je raffinierter die Mitteilung, desto geringer der Ertrag. Man darf keine vollständige Wiederherstellung der Information erwarten. Selbst wenn alles, was es an Information gibt, erhalten werden könnte, gäbe es höchstens eine Rückgewinnung.« (Natur2, 223)

6 »Die Sprechweise [einer Freundin:] eines Freundes am Telefon gibt [sie:]ihn uns selbst, als wenn [sie:]er ganz da wäre in jener Art, wie [sie:]er uns anredet und sich verabschiedet, wie [sie:]er [ihre:]seine Sätze beginnt und beendet, wie [sie:]er durch die ungesagten Dinge voranschreitet.« (AuG(IS) 116; Ergänzungen A.S.)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt zum einen, dass Merleau-Ponty die Möglichkeit dafür gegeben sieht, dass eine andere Person in einem Dialog ›präsent‹ ist, auch wenn sie nicht physisch vor Ort ist und zum anderen, dass er das Telefon zwar als etwas beschreibt, das als Störfaktor auftreten kann, dass er es jedoch nicht in einer klassischen Rolle des Vermittlers thematisiert.

Auch wenn Merleau-Ponty selbst diesen Schritt nicht geht, so lässt sich diese Relation mithilfe seiner Philosophie folgendermaßen weiterdenken: Ähnlich dem Blindenstock kann das Telefon als Erweiterung des Körperschemas gesehen werden.[7] Dafür wesentlich ist weniger die direkte Berührung des Telefons (wie es früher erforderlich war und es dies heute nicht mehr ist), sondern die Möglichkeit der Erweiterung des Wahrnehmungsorgans. Nicht nur das Telefon, sondern Dinge und Technologien allgemein, die mein Wahrnehmen-Können erweitern, sind mit Merleau-Ponty also nicht als Medien oder Vermittler zu verstehen, die zwischen der:dem Anderen und mir stehen, sondern als Teile des jeweiligen erweiterten Körperschemas. So etwa wird das Telefon Teil meines erweiterten Körperschemas und es erlaubt mir, dadurch den Ausdruck der:des Anderen auf Distanz zu hören. Dabei geht es weniger darum, dass sich das Telefon als Objekt meinem Körperschema anschließt, so wie dies bei dem Blindenstock der Fall ist. Vielmehr fühlt sich das Hören über das Telefon (im unproblematischen Falle) an wie mein Hören einer Gesprächspartnerin, eines Gesprächspartners in einer unmittelbaren Begegnung. Genauso erlaubt mir der Bildschirm (in Verbindung mit einer Kamera, Computer, Software etc.), die:den Andere:n zu sehen, und bin

7 Dadurch wird nicht bestritten, dass Technologien und Infrastrukturen die soziale Welt und menschliche Begegnungen (zunehmend stärker) prägen (und diese andererseits durch erstere geprägt werden) (siehe dazu bspw. Couldry/Hepp 2023). Der Begriff der Medialisierung, der zur Beschreibung dieses Prozesses meist gebraucht wird, und mit ihm jener des Mediums, sind jedoch vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Philosophie irreführend. Merleau-Ponty versteht körperlichen Ausdruck nicht als etwas, das ›hinter‹ dem ›Medium‹ der Gesten oder der Sprache liegt; vielmehr sind das Gestikulieren und Sprechen selbst das Ausdrücken (siehe Kapitel 2.3.2 sowie Kapitel 3.3). Dies setzt sich fort in diversen Erweiterungen des Körperschemas, etwa im schreibenden Ausdruck von Körper und Schreibmaschine oder im musikalischen Ausdruck von Körper und Klavier, aber auch dem sprechenden Ausdruck von Körper und Telefon u.v.m. Entweder müsste man – Merleau-Ponty widersprechend – auch den Körper selbst, sowie Sprache, Gesten etc. als Medium deklarieren oder – Merleau-Ponty konsequent folgend – das, was oftmals als Medium bezeichnet wird, dieses Status entheben. Telefone, Ensembles, die Videokonferenzen ermöglichen, und vieles mehr als Erweiterungen des Körperschemas zu verstehen bedeutet nicht (das wurde bereits ausgeführt), dass diese Verbindung vor Fehlern und Komplikationen gefeit sei oder dass diese der Wahrnehmung selbst unzugänglich wären.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ich gerade ganz bei ihr:ihm, so sehe ich für einen Moment lang sie:ihn und nicht den Bildschirm, auf dem ich sie:ihn (und vielleicht auch noch andere Personen in ihren jeweiligen kleinen Kästchen) wahrnehme. Die Notwendigkeit dieser Erweiterung des Körperschemas, um in Begegnung mit anderen treten zu können, ist kein Spezifikum von Begegnungen auf räumliche Distanz. Vielmehr können dieselben Dinge und Technologien in nicht räumlich distanzierten Begegnungen zugange sein (etwa wenn man mit jemandem telefoniert, während man auf sie:ihn zugeht und sie:ihn bereits deutlich sieht; wenn man sich in derselben Videokonferenz befindet, wie eine Kollegin im Nebenbüro und man sie nicht nur am Bildschirm sehen und über den Computer hören kann, sondern ihre Stimme auch leise durch die dünne Wand vernimmt; oder – in einem komplexeren Sinne – wenn zwei Personen gemeinsam vor einem Ensemble aus Bildschirm, Kamera, Computer etc. sitzen und mit einer Person in der Ferne eine Videokonferenz abhalten). Darüber hinaus sind in vielen ›nahen‹ Begegnungen ähnliche Objekte und Technologien im Einsatz, die ähnliche Funktionen erfüllen. Dies gilt etwa für Blindenstöcke, Brillen, Hörgeräte und Sprachcomputer. Eine Beschreibung dieser Erweiterung des Körperschemas – wenn auch mittels eines anderen Vokabulars – findet sich in Knorr-Cetinas Beschreibung synthetischer Situationen. Finanzhändler:innen praktizieren mit einer umfangreichen Konstellation an Technologien, »their bodies and the screen world melt together« (Knorr-Cetina 2009: 65). Technologien und Körper ›verschmelzen‹, sie nehmen gemeinsam wahr, praktizieren gemeinsam.

Die genannten Beispiele sollen zeigen, dass die Frage, welche und wie viele Sinne angesprochen werden, nicht notwendigerweise eine Frage der physischen Nähe oder Distanz ist. Um Interaktionen auf Distanz verstehen zu können, ist es dennoch sinnvoll, diese den wesentlich umfangreicher und seit längerer Zeit erforschten Face-to-Face-Begegnungen gegenüberzustellen. Face-to-Face-Begegnungen werden allgemein durch die große physische Nähe charakterisiert. Die folgende Gegenüberstellung wird zeigen, dass die Kriterien der physischen Nähe und der unmittelbaren körperlichen Kopräsenz, nur einem sehr begrenzten Ausmaß dafür geeignet ist, die besondere Qualität von Face-to-Face-Begegnungen zu erfassen und diese von anderen Begegnungssituationen zu differenzieren. Hilfreicher ist ein weiteres Kriterium, das einleitend (siehe Kapitel 1.3) mit Bezug auf Goffman eingeführt wurde: das Einander-Ausgesetzt sein, - gemeint als sinnliche Wahrnehmbarkeit, als Affizierbarkeit und Verletzbarkeit. Um dies zu verdeutlichen, werden in der folgenden Tabelle einige Möglichkeiten der sinnlichen Zugänglichkeit der:des Anderen in Face-to-Face-Begegnungen und Nicht-Face-to-Face-Begegnungen dargestellt. Wie daraufhin noch näher gezeigt werden wird, sind diese beiden Formen der Begegnung nicht zwei strikt getrennten Formen, vielmehr sind die Übergänge und Unterschiede zwischen ihnen graduell.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 1: Sinnliche Wahrnehmung in Begegnungen

	Face-to-Face-Begegnung	Nicht-Face-to-Face-Begegnung
Hören	- Sich hören - Sich nicht hören ◦ Lärm ◦ Hindernis (Wand, Pflanzen etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die ein genaues Hören zunehmend schwerer möglich macht.	- Sich hören - Sich nicht hören ◦ Technik lässt Übertragung nicht zu. ◦ Lärm ◦ Technische Störung ◦ Distanzierung Mensch-Gerät ◦ Funktion vorübergehend deaktiviert.
Sehen	- Sich sehen - Sich nicht sehen ◦ Dunkelheit, blendendes Sonnenlicht ◦ Hindernis (Wand, Pflanzen etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die ein genaues Sehen zunehmend schwerer möglich macht.	- Sich sehen ◦ Die andere Person in ihrer Situation sehen. ◦ Etwas von der anderen Person ◦ Kommuniziertes sehen (Brief, Fax etc.). - Sich nicht sehen ◦ Technik lässt Übertragung nicht zu. ◦ Technische Störung ◦ Distanzierung Mensch-Gerät ◦ Funktion vorübergehend deaktiviert.
Tasten	- Sich berühren - Sich nicht berühren ◦ Hindernis (Schutzglas, Handschuhe etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die eine Berührung nicht mehr möglich macht.	- Keine Berührung - Berührung von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird (Foto, Kleidungsstück etc.). - Versuche, Tasten & Berührung über Technologien zugänglich zu machen.
Riechen	- Sich riechen - Sich nicht riechen ◦ Hindernis (Schutzglas, Nase-Mund-Schutz etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die das Riechen zunehmend schwerer möglich macht. - Synchroner Genuss des Gleichen	- Kein Riechen - Riechen von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird (Geruch des Briefpapiers, der Kleidung, von etwas das an die andere Person erinnert etc.) - Synchroner Genuss des Gleichen, nicht desselben (bspw. Online-Weinverkostung)
Schmecken	- Sich schmecken (setzt Berührung voraus) - Sich nicht schmecken Räumliche Distanzierung, die ein Schmecken unmöglich macht. - Synchroner Genuss des Gleichen	- Kein Schmecken - Schmecken von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird. ◦ Größere Unmittelbarkeit: sinnliches Erleben von etwas, das unmittelbar von der anderen Person hergestellt wurde. ◦ Geringere Unmittelbarkeit: sinnliches Erleben von etwas, das an die andere Person erinnert. - Synchroner Genuss des Gleichen, nicht desselben (bspw. Online-Weinverkostung)

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die sinnliche Berührung von und durch andere in Begegnungen auf Distanz ist eingeschränkt (durch die Distanz selbst sowie durch beschränkte Möglichkeiten der Zugänglichkeit auf Distanz bzw. der ›Übertragung‹). Die sinnliche Berührung von anderen und durch andere ist jedoch auch in ›nahen‹ Begegnungen eingeschränkt: Viele Face-to-Face-Begegnungen sind Begegnungen, in denen nicht alle Sinne zugleich/nacheinander angesprochen werden. Zudem kann die sinnliche Wahrnehmbarkeit auch in räumlich nahen Begegnungen durch diverse ›Hindernisse‹ eingeschränkt sein. Mögliche Hindernisse sind etwa (Plexi-)Glasscheiben, Tresen, Schutzanzüge, Nase-Mund-Schutz, Handschuhe, Lichtverhältnisse und vieles mehr.[8] Die Fülle der sinnlichen Berührung (als Summe der Sinneswahrnehmungen oder ›Symptomfülle‹) kann also nicht das Kriterium für die ›Nähe‹ einer Begegnung sein. Aus der Perspektive der Philosophie Merleau-Pontys wäre dieses Kriterium nicht nur dem Erleben nicht angemessen, man verstünde auch sinnliche Wahrnehmung falsch. Denn wie oben ausgeführt, ist sinnliche Wahrnehmung für Merleau-Ponty kein additives Phänomen und nicht dadurch bestimmt, durch welchen der Sinne was in welchem Moment wahrgenommen wird; denn einerseits können sich die Sinne wechselseitig in einem gewissen Ausmaß ersetzen und andererseits legt schon die Welt selbst eine gewisse Multisensorik nahe. Dennoch sind die verschiedenen ›Nähen‹ in Begegnungen nicht bedeutungslos.

Mit Goffman wurden einleitend neben der Räumlichkeit, der unmittelbaren physischen Kopräsenz zwei weitere Kriterien für Face-to-Face-Begegnungen eingeführt: sich wechselseitig sinnlich wahrnehmen zu können und *to be mutually exposed*. Beides wird nun zusammen als einander-ausgesetzt-sein bezeichnet und meint nun die Möglichkeit der wechselseitigen multisensorischen Wahrnehmung und des (multisensorischen) Ausdrucks, die Möglichkeit der wechselseitigen Affizierbarkeit und Verletzbarkeit, sowohl in Bezug auf die:den Anderen selbst als auch in Bezug auf ihre:seine Situation, also ihren:seinen unmittelbaren weltlichen Horizont. Face-to-Face-Begegnungen sind demzufolge jene Begegnungen, in denen die *Möglichkeit* zu multisensorischer Wahrnehmung und Ausdruck grundsätzlich vollends besteht (darauf weisen auch Raab (2008) sowie Klein und Liebsch (2022) hin). Dies bedeutet nicht, dass eine aktuelle, alle Sinne umfassende Wahrnehmung und ein facettenreicher Ausdruck bestehen, dass die sich Begegnenden wechselseitig in ihrer Affizierbarkeit und Verletzbarkeit berührt sind, sondern lediglich, dass die *Möglichkeit* einer solchen umfangreichen Berührung besteht. Die

8 Ähnliche Beschreibungen finden sich in Meyers Kritik am Bias des Optischen in der Soziologie der Interaktion. So etwa fänden viele Interaktionen im Dunkeln statt, weshalb der Blick nicht das ausschlaggebende Kriterium für Interaktionskoordination sein könne (Meyer 2015: 335).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betonung der *grundsätzlichen* Möglichkeit bedeutet zudem, dass individuelle Unmöglichkeiten die Face-to-Face-Begegnung nicht aufbrechen, sondern dass die Möglichkeit durch die Situation grundsätzlich gegeben sein muss, um vollends in einer nahen Begegnung zu sein. Das soll heißen, dass die fehlende Sehbarkeit der:des Anderen durch eine blinde Person die Situation nicht weniger eine Face-to-Face-Situation sein lässt, dass die fehlende Sehbarkeit in absoluter Dunkelheit die Qualität jedoch beeinträchtigen kann.

›Distanz‹ ist in diesem Kontext nicht länger – nur oder vor allem – physische Distanz. Vielmehr ist Distanz in einem graduellen Sinne zu verstehen. Sie ergibt sich durch das Wegfallen oder die Einschränkung einzelner Ausdrucksmöglichkeiten und sinnlicher Wahrnehmbarkeiten, der Affizierbarkeit und/oder Verletzbarkeit. Mit zunehmender ›Distanz‹ nimmt zwar potenziell, aber nicht notwendigerweise, die Intensität von Begegnungen ab. Das soll heißen, dass das Wegfallen der Sehbarkeit einer anderen Person aufgrund von absoluter Dunkelheit eine wesentliche Einschränkung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit und damit ein Moment der Distanz ist. Diese Einschränkung kann jedoch unter Umständen zu intensiven Erfahrungen führen (wie im Falle einer nächtlichen Verfolgung durch dunkle Straßen oder in Darkrooms), und viele ›Einschränkungen‹ bleiben ›unentdeckt‹ (etwa die fehlende Sehbarkeit während einer Terminvereinbarung am Telefon oder die fehlende tastende Berührbarkeit während der Begegnung mit einer:einem Verkäufer:in im Supermarkt, die:der während der SARS-COV2-Pandemie durch eine Plexiglaswand von mir getrennt war, in Teilen noch ist). Die *Bedeutung* der ›Distanz‹ ist also *kontextabhängig*. Die Relation von verschiedenen Begegnungsformen ist nicht nur graduell, sondern auch nicht notwendigerweise entlang eines Kontinuums abnehmend; vielmehr ist die Relation der verschiedenen Formen aufgrund der verschiedenen relevanten Dimensionen vielschichtig. Ihr genaues Verhältnis zueinander und die Bedeutung der zunehmenden Distanz sind – mitunter empirisch – zu bestimmen.

Einander ausgesetzt-sein zeichnet sich also dadurch aus, dass die unmittelbare Möglichkeit zu einer Wahrnehmung/Berührung durch jeden der Sinne, die zunächst unberührt blieben, besteht. Einfach gesagt: Spreche ich mit jemandem, die:der im angrenzenden Raum steht, so dass sie:er mich durch die offene Tür hören, aber nicht sehen, riechen und berühren kann, so kann ich aufstehen, in den anderen Raum gehen und eine Wahrnehmung durch diese anderen Sinne möglich machen. Insofern wäre eine Begegnung durch eine Glasscheibe, die ich nicht durchbrechen oder umgehen kann (bspw. in Krankenanstalten in Zeiten der SARS-COV2-Pandemie), keine vollständige Face-to-Face-Begegnung, dasselbe gilt für Begegnungen, bei denen zumindest eine Person einen vollständigen Schutzanzug trägt, der Tasten, Riechen und Schmecken unmöglich

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht. An der Grenze zur Face-to-Face-Begegnung stünde dahingegen eine Begegnung, die ich bspw. mit einer Kollegin im Nebenbüro per Telefon beginne, aber in größerer Nähe fortsetzen kann.

Die Berührbarkeit des Menschen auf Distanz und in der Nähe ist also zum einen eine Frage der Möglichkeit von Ausdruck und Wahrnehmung und zum anderen (zugleich) eine Frage der Möglichkeit der Berührung in der menschlichen Affizierbarkeit sowie der Fragilität und Verletzbarkeit. Merleau-Pontys entsprechende Beispiele und Beschreibungen sind spärlich. In *Phénoménologie de la perception* beschreibt er neben dem Fall Schneider auch einige weitere Fälle von Patient:innen von Psycholog:innen seiner Zeit, so auch den Fall eines Mädchens mit Aphonie. Zum Hintergrund des Falles ist zu lesen, dass dem Mädchen verboten wurde, den Mann, den sie liebte, weiterhin zu sehen. Dies versetzte sie zurück in die Aphonie, die sie bereits als Kind einmal (aufgrund einer erlebten Naturkatastrophe) entwickelt hatte. Wesentlich ist nun, dass Merleau-Ponty die Aphonie vor diesem Hintergrund als »refus de la coexistence« (PP 187), also als »Verweigerung der Koexistenz« (PdW 192) charakterisiert. Das Mädchen bricht mit ihren sozialen Kontakten und in einem gewissen Ausmaß auch mit dem Leben selbst (verliert Appetit und Schlaf) (PdW 192). Die Aphonie, die das Mädchen entwickelte, ist ein Verschwiegen-Werden, das darauf beruht, dass es einst sprechen konnte (»on ne se tait que quand on peut parler«) (PP 188). Diese Beschreibung lässt sich auf andere Formen des Verstummens, die nicht psychologisch-pathologisch, sondern sozial sind, übertragen. Im gegenwärtigen Kontext ist damit nicht primär der Verlust der Sprecher:innenposition (im Sinne von »to be silenced«) gemeint, sondern vor allem die fehlende Möglichkeit, sich mittels der gegenwärtigen Technologien auszudrücken. Dies trifft auf so unterschiedliche Fälle zu, wie Personen, die aufgrund von verschiedenen Bedingungen nicht zur Bedienung dieser Technologien in der Lage sind, Personen, die aufgrund ihrer sozioökonomischen Situation keinen Zugang zu bestimmten Technologien haben, aber noch viel mehr auf die Möglichkeit, Personen nicht in Räume einzuladen oder einzulassen (was in der scheinbaren Distanz und Anonymität der virtuellen Welt einfacher scheint, als wenn eine Person real vor einem Raum steht) bis hin zur erzwungenen Stummschaltung.

Distanz hat das Potential, Emotionen (verstanden als Konstellation (siehe Kapitel 3.5.3.3)) schon allein aufgrund des Umstands der fehlenden Berührbarkeit der:des Anderen hervorzurufen. Eifersucht zeichnet sich durch eine Privation von etwas aus, das die:der Andere hat oder bekommt. Die Distanz und mit ihr die fehlende Möglichkeit, eine bestimmte Position dort einzunehmen (jemandem nahe zu sein), eine bestimmte Rolle einzunehmen (beispielsweise in bestimmten formalisierten Ritualen) oder etwas Bestimmtes zu haben (fehlender Zugang zu Gegenständen) in Kombination mit der Möglichkeit, mit anderen ›dort‹ in Begegnung zu sein und die

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigene Privation auf Distanz zu erleben, bietet eine mögliche Basis für Eifersucht. Ähnliches kann über andere Emotionen gesagt werden.

Die Verletzbarkeit als Fragilität gegenüber einem anderen System in einem unmittelbaren Sinne der körperlichen Verletzbarkeit tritt in Begegnungen auf Distanz in den Hintergrund (Hindernisse und räumlicher Abstand verringern die unmittelbare körperliche Angreifbarkeit). In anderen Sinnen verstärkt die Distanz die Verletzbarkeit zusätzlich. Dies trifft zum ersten auf das erweiterte Körperschema zu, das viele Begegnungen auf Distanz ermöglicht, das zugleich besonders fragil ist (Störgeräusche am Telefon, Updates von Software, Stromausfälle etc.); zum zweiten kann die Ausdrucksmöglichkeit durch ›Hindernisse‹ in einem Ausmaß eingeschränkt werden, die Ausdruck (allgemein oder gegenüber einer:einem konkreten Anderen) verunmöglicht (Fühlen durch Handschuhe, Sprechen durch Nase-Mund-Schutz etc.); damit verbunden ist, zum dritten, dass Distanz die Möglichkeit zum (gelungenen) Ausdruck vor allem dann vereiteln kann, wenn die sich Begegnenden nicht in derselben Kulturwelt ›leben‹, mit Merleau-Pontys Worten, wenn die Sprache – aufgrund des fehlenden Beherrschens – nicht die Kraft hat, mir die:den Andere:n präsent zu machen (wenn sich Personen in einer telefonischen Begegnungssituation nur durch die Sprache ausdrücken können, aber aufgrund von sprachlichen Barrieren nicht verstanden werden); und zum vierten kann die Distanz im Sinne ihres Hervorbringens von bestimmten Emotionen selbst verletzend wirken (dies trifft auf das eben genannte Beispiel der Eifersucht zu).

Mithilfe von Merleau-Pontys gestaltpsychologisch informierter Beschreibung von Wahrnehmung lässt sich der Unterschied von Face-to-Face-Begegnungen und Begegnungen auf Distanz folgendermaßen charakterisieren: Eine Face-to-Face-Begegnung ist eine Begegnung, in der die anderen Seiten der:des Anderen im Hintergrund, am Horizont mit da sind – es besteht die *Möglichkeit*, diese sinnlich (durch die anderen Sinne in meiner Affizierbarkeit und Berührbarkeit in meiner Verletzbarkeit) zu erleben.

Ein anderer wesentlicher Aspekt, der dem Bild der Begegnungsformen weitere Komplexität hinzufügt, der in dieser Arbeit jedoch nicht im Vordergrund stand, ist die gegebene oder fehlende zeitliche Unmittelbarkeit einer Begegnung. Roseggers Freund in den fernen Amerikas ersehnte Gegenstände, die ihm die ›Heimat‹ in einer multisensorischen Gegebenheit nahebringen. Dabei handelte es sich jedoch weniger um eine direkte Begegnung mit anderen, sondern eher um einen Wunsch nach einer symbolischen Begleitung in wesentlichen Lebensmomenten. Zudem waren diese Symbole, schriftlichen Erzählungen, fotographischen Zeugnisse von Körpern und ihren Veränderungen nur mit großer Zeitverzögerung zugänglich. Während Telefon und Telefax die Unmittelbarkeit des Zugangs erhöhten, schränkten sie multisensorische Berührbarkeit ein. Vor

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem Hintergrund lässt sich die wesentliche Neuerung neuerer Technologien, vor allem der Videotelefonie und die (noch weniger verbreitete) Übertragung von Haptik und gustatorischen Empfindungen, verstehen.

Wie bereits gezeigt, macht es die Kraft der Sprache in Kombination mit der, inzwischen lange zurückliegenden, Erfindung des Telefons möglich, dass sich zwei Menschen, die zumindest in einem gewissen Ausmaß derselben Sprache mächtig sind, auch auf Distanz unmittelbar begegnen und in einen Dialog treten. In einem Dialog verknüpfen sich die Gedanken der:des Einen und der:des Anderen und bilden ein Ganzes. Während in einem Dialog Teile der Situation der:des Anderen im *monde sensible* zugänglich werden, man sich im Dialog auch in einer gemeinsamen Situation im *monde sensible* befindet, befindet man sich nicht im selben Ausmaß in einer gemeinsamen stummen Situation, nicht in derselben Situation im *monde sensible*. In klassischen Formen der Begegnung auf Distanz war uns diese Naturwelt der:des Anderen entweder durch ihre oder seine sprachliche Auseinandersetzung mit dieser Welt zugänglich, und/oder sie zeigte sich in einem sehr geringen Ausmaß am Rande der Begegnung. *Zum einen* werden über das Sprechen nicht nur Inhalte vermittelt, sondern auch ein Teil des körperlichen Seins wird mit ausgedrückt und damit anderen zugänglich. Man kann teilweise hören, ob jemand gerade krank ist, müde ist, enthusiastisch ist, niedergeschlagen ist und einiges mehr. *Zum zweiten* kann man in einem gewissen Ausmaß hören, wie die:der Andere in der Welt zugange ist, man kann etwa hören, ob sie:er gerade läuft, isst etc. Manches bleibt jedoch notwendig verdeckt (etwa ob sie:er den Arm – mit dem sie:er nicht das Telefon hält – hebt oder senkt etc.), und ich habe davon potenziell ein ganz anderes Bild als ich es haben würde, wenn ich sie:ihn sehen würde. *Und zum dritten* kann man einen Teil der weltlichen Situation hören; man kann etwa Straßenlärm oder das Zwitschern von Vögeln wahrnehmen. Dieser Zugang zur natürlichen Welt der:des Anderen und ihrem:seinem Umgang mit der Welt ist ein sehr mittelbarer und limitierter. Dies entspricht jedoch nicht Merleau-Pontys Beschreibungen der Wahrnehmung der Praktiken, der Bewegungen der:des Anderen. Diese Wahrnehmung erfolgt in der Regel nicht – und keinesfalls nur – über das Hören. Er beschreibt diese Wahrnehmung vielmehr als ein körperliches Erfassen (durch den Körper oder das Körperschema). Dies setzt ein sehr viel umfangreicheres Erleben der:des Anderen in der Welt voraus. Besonders plakativ beschreibt Merleau-Ponty dies etwa in *La prose du monde*, wo er die Wahrnehmung eines Mannes nachzeichnet, der in der Sonne sitzt (siehe Kapitel 3.2.3). Durch seine Bewegungen beginne ich zu erkennen, dass ›meine‹ Dinge auch ›seine‹ Dinge sind, dass sie letztlich ›unsere‹ Dinge in ›unserer‹ Welt sind.

Im Vergleich zur klassischen Telefonie erlauben Videokonferenztools einen umfangreicheren Zugang zur Welt der:des Anderen. Diese

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erlauben, dass die Welt der:des Anderen nicht nur in Auszügen gehört wird, sondern dass man die Situation der:des Anderen und ihre:seine Bewegungen in dieser Welt sehen – und ihnen dadurch viel unmittelbarer beiwohnen – kann. Dies ist die Basis dafür, dass auf Praktiken und Körperlichkeit bezogene Veranstaltungen, beispielsweise Online-Yoga-Kurse oder online abgehaltene Tanzproben (siehe Kapitel 2.4.5), möglich sind.

Doch auch wenn der Zugang zur Welt der:des Anderen durch diese neueren Formen der Übertragung von Begegnungen umfangreicher ist, so ist dieser multisensorische Zugang dennoch in einigen wesentlichen Punkten anderes als im Falle der Face-to-Face-Begegnung:

(1) Die Distanz (räumlich, Hindernisse) lässt es nicht zu, dass wir in derselben Situation der natürlichen Welt zugange sind. Auch wenn wir in der gemeinsamen Situation einer Videokonferenz mit dem gleichen Gegenstand hantieren, so ist es nicht derselbe. Öffnen wir etwa während einer Online-Weinverkostung zur selben Zeit den gleichen Wein, so kann dennoch mein Wein korken, jener der anderen nicht; meiner mag gut gekühlt sein, jener der anderen nicht und so weiter. Weltlich-kulturelle Unterschiede mögen diese Distanz weiter vergrößern (etwa unterschiedliche Rezepturen der gleichen Produkte großer Konzerne in unterschiedlichen Weltregionen oder unterschiedliche Siedepunkte je nach Höhenlage).

(2) Genauer charakterisieren lassen sich die Unterschiede zur unmittelbaren Teilhabe am Hantieren der:des Anderen in der Welt, wenn wir noch einmal tiefer in Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie einsteigen. Merleau-Ponty war stark durch die Gestaltpsychologie geprägt. Wahrnehmung verstand er dementsprechend als eine Wahrnehmung einer Figur vor einem Hintergrund (oder Horizont). Was Figur und was Hintergrund ist, kann sich verändern – fixiere ich einen Gegenstand, so rücken die anderen an den Rand und *vice versa*. Ein wesentliches Merkmal des Horizonts ist es, dass die Möglichkeit besteht, dass dieser zur Figur wird. So wie der Kinofilm Merleau-Pontys Beschreibung zufolge keinen Horizont hat, wir in unserer perspektivischen Wahrnehmung im Film auf die vorgegebene Perspektive beschränkt sind, so sind wir auch in der Situation einer Videokonferenz in unserer Perspektive ›dort‹ nicht zur Wahl fähig.

Neuere Technologien (und trotz fehlender Unmittelbarkeit, das postalische Versenden) ermöglichen es, der:dem Anderen ein Stück weit in Richtung der stummen Ausdrucksformen und in Richtung ihrer:seiner Situation in der natürlichen Welt zu folgen, jedoch nur ein Stück weit und nicht zur Gänze. Dieser zumindest teilweise Zugang vertieft zudem die Begegnungen auf der Ebene der Kulturwelt. Denn auch wenn die

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sprache eine eigene Sinnstruktur ist, ist diese nicht losgelöst von der Naturwelt. Der sprachliche Ausdruck ist eine Auseinandersetzung mit der körperlichen Relation zur Naturwelt (jedoch keine unmittelbare Abbildung dessen). Sprachlicher Ausdruck erlaubt es, dass sie:er verstanden wird, auch wenn man die körperliche Auseinandersetzung der:des Anderen mit der Welt nicht beobachtet – sonst wäre das Lesen eines Buches sinnlos, die niedergeschriebene Erzählung ohne Bedeutung. Und doch erfordert diese rein sprachliche Auseinandersetzung mit der Welt eine bestimmte Form des sich Ausdrückens, und sie erscheint gerade im alltäglichen Ausdruck oft weniger »voll« oder reichhaltig als ein multisensorischer sinnlicher Eindruck.

Wie das Beispiel der Tanzprobe per Videokonferenz zeigte, ist eine multisensorische Wahrnehmung auf Distanz (in diesem Fall das Sehen-Können ohne die unmittelbare körperliche Präsenz) in manchen Kontexten jedoch nicht hilfreich. Hinsichtlich der neueren Formen von Begegnungen auf Distanz gilt es zudem zu bedenken, dass mit den neuen technischen Entwicklungen auch neue Möglichkeiten der Begrenzung meiner Wahrnehmungsmöglichkeiten entstehen. So etwa bieten viele Videokonferenzprogramme die Möglichkeit, einen anderen als den ›realen‹ Hintergrund ›auszuwählen‹, der Hintergrund kann verschwommen dargestellt werden, diverse (teilweise formal) erlernte Strategien ermöglichen es, die eigene (begrenzt sichtbare) Umgebung in ein bestimmtes Licht zu rücken.

Auch wenn sich mit Merleau-Ponty die Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz in ihrer Vielfältigkeit und mitunter auch in ihrer Intensität fassen und verstehen lässt, kommt in Merleau-Pontys Philosophie dem, was hier als Face-to-Face-Begegnung verstanden wird, eine besondere Bedeutung und Qualität zu. Im Kontext der gemeinsamen Betrachtung der Landschaft durch ›meinen Freund Paul‹ und mich spricht Merleau-Ponty von einem zunehmenden Verfallen der Welt mit zunehmender räumlicher und zeitlicher Distanz (PP 465). Die besondere Qualität der Face-to-Face-Begegnung ist im gemeinsamen Leben einer Situation zu sehen. Diese ist einerseits auf die Situation selbst zurückzuführen, die uns gemeinsam auf- und einnimmt (*on est accueilli ensemble par un lieu*,), andererseits auf die sich Begegnenden, die sich zugleich einander und diesem Ort öffnen und die Bewegung des gemeinsamen Erlebens gemeinsam vollziehen.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5 Fazit

Ziel der vorangegangenen Seiten war es, die Frage nach der Möglichkeit von menschlichen Begegnungen auf Distanz entlang von drei miteinander verbundenen Strängen, beziehungsweise Teilfragen, zu untersuchen. (1) Zunächst sollte dem Phänomen von menschlichen Begegnungen auf Distanz deskriptiv nachgegangen werden. (2) Zudem sollte die Philosophie Merleau-Pontys auf das Problem der Distanz hin gelesen und weitergedacht werden. (3) Zuletzt stellte sich die Frage, wie das Problem menschlicher Begegnungen auf Distanz mit Merleau-Ponty soziologie- beziehungsweise sozialtheoretisch gefasst werden kann. Der abschließende Rückblick greift diese drei Betrachtungsweisen erneut auf und führt zunächst zurück an den Anfang der Beschreibungen:

5.1 Eine deskriptive Untersuchung des Problems menschlicher Begegnungen auf Distanz (mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys)

In der Annäherung an Begegnungen in unmittelbarer Nähe und Begegnungen auf Distanz traten zwei Freunde auf den Plan, die für zwei unterschiedliche Pole des Spektrums menschlicher Begegnungen auf Distanz stehen: ›mein Freund Paul‹ in Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (siehe Kapitel 3.2.4) und Roseggers in die Amerikas ausgewanderter Freund (siehe Kapitel 1). Zwei Freunde, zwei Begegnungen, unterschiedliche Zeiten und Kontexte, zwei Situationen: von der unmittelbaren Nähe des *vivre ensemble* bis zur Distanz, die sich jeglicher Unmittelbarkeit verweigert. Während die Überlegungen ursprünglich ihren Ausgang von der Distanz nahmen, soll nun in der finalen Darstellung der umgekehrte Weg – von der mit Paul erlebten Nähe zur Distanz – gegangen werden.

Die Situation von Paul und mir in der Landschaft zeigt paradigmatisch das Zusammenspiel von Körpern in einer gemeinsamen natürlich-kulturellen Situation. Innerhalb dieses Szenarios finden sich verschiedene Nähe-Distanzrelationen: Während mir Paul physisch nahe ist, ist die Kirche ›dort‹ in der Ferne, wo Paul mit seinem Finger hinzeigt. Paul bleibt an meiner Seite, die Kirche ›verschwindet‹ auf unserem weiteren Wege immer wieder hinter Bäumen, hinter Erhebungen in der Landschaft, zeigt sich dann wieder. Auch wenn die Landschaft und die Kirche zum Hintergrund meiner Wahrnehmung werden können (etwa, wenn Paul selbst, oder – über Merleau-Pontys Beschreibung hinausgreifend – der Käfer,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich auf seiner Weste absetzte oder mein offenes Schuhband zur Figur werden), bleibt sie entscheidend für das gemeinsame Erleben von Paul und mir. Nicht nur erleben wir einander in Unmittelbarkeit, in derselben Unmittelbarkeit erleben wir unsere gemeinsamen Praktiken (etwa unser gemeinsames Gehen) und diverse Geschehnisse um uns (etwa das aufziehende Gewitter, vor dem wir uns schnellen Schrittes gemeinsam in Schutz bringen). Paul und ich sind uns dabei mitunter in einer Art und Weise verbunden, die Merleau-Ponty mit dem Begriff der *intercorporéité* beschreibt. Auch wenn die *intercorporéité* in diesem Fall nicht notwendigerweise von einer berührenden Berührung (*touché-touchant*) ausgeht, stellt sich eine Form der gemeinsamen Körperlichkeit ein (etwa im gemeinsamen Gehen, das nicht nur eine langsame Einstellung eines gemeinsamen Tempos, sondern etwa auch eines Gleichschritts mit sich bringt, oder im Zeigen selbst, bei dem ich nicht nur die Kirche sehe, sondern auch sehe, wie Paul seinen Finger und über diesen hinweg die Kirche sieht, und er sieht, wie ich seinen Finger und über diesen hinweg die Kirche sehe). Das gemeinsame Leben der Situation durch Paul und mich meint auch, dass wir gemeinsam durch diese Situation und ihre Elemente sowie wechselseitig durch die:den jeweils Andere:n affizierbar und verletzbar sind, weil wir der Welt gegenüber nicht nur in einer rein sensorischen, wahrnehmenden Wahrnehmbarkeit offen sind, sondern auch in unserer affektiven und verletzbaren Berührbarkeit. So etwa ist das Hinzeigen auf den Kirchturm durch Paul nicht nur ein rein formeller Hinweis, sondern er verweist darauf, dass Paul sich in seiner Aufmerksamkeit von diesem angezogen fühlt, ihn eventuell als besonders schön empfindet etc.

Am anderen Ende des Spektrums steht die Begegnung Roseggers mit dem ausgewanderten Freund. Ausdruck und Wahrnehmung der:des Anderen sind in diesem Fall in keiner körperlichen und/oder zeitlichen Unmittelbarkeit möglich. Auch wenn der starke Bezug auf Gegenständliches in diesen Versen die multisensorische Berührbarkeit auch in diesen Situationen aufzeigt, so ist diese doch primär ein Streben nach einer Berührung von Dingen, die einer anderen weltlichen Situation angehören und fernab von einer multisensorischen Begegnung mit der:dem Anderen sind. Eine zeitlich verzögerte Begegnung mit der:dem Anderen wird durch das Versenden und Empfangen von Briefen und Paketen möglich. Auch wenn dieser Unmittelbarkeit der direkten Begegnung mit dem Freund Peter entbehren, bieten sie einen multisensorischen Eindruck von anderen und ihrer Situation. Briefe, Fotographie, Rosen, Wasser und Erde zeigen das Leben der:des Anderen (in der Erzählung, in der kraftvollen oder zittrigen Schrift, in den Spuren, die das Leben an Körpern hinterließ und die auf Fotos sichtbar sind etc.), vermitteln Tastend-Berührbares, Riechbares, Schmeckbares. Das Verlangen, wesentliche (fröhliche und traurige) Momente des Lebens auch mit Gegenständen aus der

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heimat zu begehen, zeigt, dass Affekte (*le désir*) nostalgisch, an Erinnerungen gebunden, symbolisch und auf Fernes (nicht in der unmittelbaren weltlichen Situation Befindliches) bezogen sein können. In dieser Affektgebundenheit zeigt sich eine besondere Form der Verletzbarkeit, eine Verletzbarkeit, die nicht durch eine Berührung oder einen Angriff auf das fragile System hervorgebracht wird, sondern durch ein Fehlen. Das fragile System ist also dadurch erschüttert, dass die Affizierbarkeit es zu etwas hinzieht, das in schmerzhafter Unerreichbarkeit ist. Die Hoffnung auf einige davon versandte Spuren mag diese Unerreichbarkeit nicht vollends aufzuheben. Über postalische Sendungen sind Menschen jedoch nicht nur in ihrer Wahrnehmbarkeit und Affizierbarkeit berührbar, sondern sie sind es auch in ihrer unmittelbaren Verletzbarkeit (wie Beispiele von versandten Giftstoffen oder Briefbomben zeigen).

An einem nochmals anderen Ende des Spektrums von menschlichen Begegnungen stehen Videokonferenzen. Ähnlich wie Roseggers Freund in den fernen Amerikas ist die:der Andere mir in einer Videokonferenz nicht unmittelbar räumlich nahe (auch wenn die reale räumliche Distanz stark variieren kann). Ausdrückbarkeit, Wahrnehmbarkeit und Unmittelbarkeit stellen sich jedoch gänzlich anders dar. Die (zeitliche) Unmittelbarkeit ist in Videokonferenzen unvergleichlich größer als im Falle der im 19. Jahrhundert versandten Briefe und Pakete. Ausdrückbarkeit und Wahrnehmbarkeit nehmen jedoch nicht in derselben Weise zu, sondern sie verschieben sich hin zu anderen Momenten. Videokonferenztools ermöglichen es, (relativ) unmittelbar Bewegung wahrzunehmen. Dies erlaubt es, sprachliche und stumme Praktiken der:des Anderen in der Unmittelbarkeit ihres Entstehens und Lebens mitzuerleben. Entgegen dem gemeinsamen Erleben der Landschaft mit Paul, leben wir, die wir uns in einer Videokonferenz begegnen, jedoch lediglich diese soziale Online-Situation zusammen, zugleich stehen unsere Körper auch in einer jeweils anderen natürlich-mundan-sozialen Situation. Während mir die Bewegungen von Paul in der Welt also aus allen potenziellen Perspektiven zugänglich sind, ist meine Perspektivität in der Videokonferenz eingeschränkt. Während Paul und ich Ereignisse gemeinsam erleben (wenn wir sie auch nicht unbedingt gleich erleben), erleben wir in der Videokonferenz nur manche Ereignisse wahrhaft gemeinsam (beispielsweise das gemeinsame Bearbeiten eines online geteilten Dokuments), andere Ereignisse sind eher ›dort‹ oder eher ›hier‹ (beispielsweise die Katze, die sich ›dort‹ auf die Tastatur legen möchte, die mich fasziniert, die sie:ihn ›dort‹ beschäftigt, mich ›hier‹ jedoch nicht), andere Ereignisse sind nur ›dort‹ oder ›hier‹ (etwa die Kälte im Raum aufgrund einer ausgefallenen Heizung). Während der in die Amerikas ausgewanderte Freund mittels eines ihm zugesandten Pakets Gegenstände aus der Heimat betasten, riechen, schmecken kann, bleiben uns in Videokonferenzen diese sinnlichen Eindrücke von Begegnungssituationen verwehrt. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Videokonferenzen nicht mit klassischen Formen von Begegnung (Zustellung, Paket, Brief) kombiniert werden, dann sind die Dinge, mit denen in Begegnungssituationen praktiziert wird, in einem noch geringeren Ausmaß dieselben wie in klassischeren Begegnungssituationen. Dies lässt sich am Beispiel von (Weihnachts-)Keksen verdeutlichen: Werden mir Kekse zugeschickt, so ist das einzelne Keks, das ich esse, nicht dasselbe wie jenes, das die sendende Person zur selben Zeit isst. Dennoch mögen diese beiden Kekse derselben Teigmasse entstammen, und sie mögen zugleich und gleich lange im Ofen gewesen sein. Nehme ich hingegen an einem Online-Backkurs teil, so stelle ich meine Kekse nach demselben Rezept her wie die anderen Teilnehmer:innen. Die Resultate unseres Backens (und die darauffolgenden multisensorischen Erlebnisse der Kekse) mögen sich jedoch stark unterscheiden.

Eine noch stärkere Einschränkung von Ausdrucks- und Wahrnehmungsmöglichkeiten zeigt sich im Falle des Telefons und des Telefaxes. Allgemein lässt sich also sagen, dass klassische Formen von Begegnungen auf Distanz die Möglichkeit boten und bieten, die:den Andere:n in einer Fülle von Sinnen, ihrer:seiner Affizierbarkeit und Verletzbarkeit zu berühren. Dieser Fülle entgegen steht die fehlende Unmittelbarkeit. ›Neuere‹ Formen der Begegnung auf Distanz ermöglichen eine relativ große (und zunehmend größere) Unmittelbarkeit von Begegnungen. Der Preis dafür war zunächst, dass Wahrnehmung auf je einen Sinn (das Hören oder Sehen/Lesen) beschränkt wurde. Videokonferenzen sprechen zwei Sinne an. So weit ist das Neue an den neuen Technologien also, dass sie (aufgrund der Unmittelbarkeit und aufgrund der Möglichkeit, die:den Andere:n zu sehen) einen Zugang zu den nicht-sprachlichen Praktiken der:des Anderen möglich machen. Damit scheint die Situation der:des Anderen im *monde sensible* erstmals in Unmittelbarkeit mit durch. Neuere Entwicklungen verbinden diese mit Momenten, die haptische und gustatorische Wahrnehmung auf Distanz ermöglichen sollen, und bewegen sich somit auf die (bislang nur bei fehlender Unmittelbarkeit mögliche) multisensorische Wahrnehmung auf Distanz zu. Offen bleiben zumindest drei Fragen: (1) Die Frage, ob und in welchen Kontexten der notwendige Abstand zwischen demselben und dem Gleichen (beispielsweise ein Glas Wein aus derselben Flasche verkosten vs. einen Geschmackseindruck dieses Weines vermittelt bekommen) der schmeckenden und berührenden Wahrnehmung virulent wird. (2) Das Problem der Nähe präsentiert sich in einer neuen Spielart. Aus der Perspektive einer Wahrnehmungsphilosophie, wie jener Merleau-Pontys, die sich mitunter dadurch auszeichnet, dass zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem ein notwendiger Abstand besteht, dass dieser jedoch je nach Sinn unterschiedlich groß ist, ist etwa die Tastempfindung nicht nur eine Empfindung, die mir die Bewegung, Temperatur und Oberflächenbeschaffenheit eines Dings zugänglich macht, sondern sie ist eine unmittelbare Berührung des Dings selbst. So erlebe ich nicht

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur mit menschlichen anderen, sondern auch mit Dingen eine berührend-berührte Wechselseitigkeit (im Sinne der *intercorporéité*). Können Haptik und Schmecken auf Distanz, die durch Technologien ›zugänglich‹ gemacht werden, das Gefühl vermitteln, das Ding selbst wahrzunehmen? (3) Für Merleau-Ponty ist die multisensorische Wahrnehmung nicht nur durch die Beschaffenheit des Wahrnehmenden, sondern auch durch die Beschaffenheit des Dinges bestimmt. Die Wahrnehmung mittels eines Sinnes gibt uns in einem gewissen Ausmaß bereits die Wahrnehmung dieses Dinges durch die anderen Sinne mit (ich sehe der Katze die Flauschigkeit ihres Fells an, höre die Geschwindigkeit des Rollens einer Kugel). Aufbauend auf das Problem der unterschiedlichen notwendigen Nähe zwischen Wahrnehmendem-Wahrzunehmendem in den verschiedenen sinnlichen Wahrnehmungen (bspw. von tasten und hören) stellt sich die Frage, ob das Ding in einem vollen Sinne in seiner harmonischen Einheit wahrgenommen werden kann, wenn ich das Ding selbst dort sehe und höre, dasselbe Ding hier in Distanz berühre und schmecke (was die Wahrnehmung insofern künstlich macht, als das Ding nun einmal nicht hier ist). Vor allem aber stellt sich die Frage nach den Wirkungen der Disharmonie in der Wahrnehmung (wenn mir Hören und Sehen das Ding selbst geben, die geschmackliche Übertragung jedoch fehlerbehaftet ist). Diese Fragen bedürfen weiterer Aufmerksamkeit, sie können jedoch aus dem auf den vergangenen Seiten dargelegten theoretischen Gerüst heraus angegangen werden.

5.2 Die Distanz in Merleau-Pontys Philosophie: Ergänzungen

Der Versuch, menschliche Begegnungen auf Distanz mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys zu verstehen, lässt jedoch diese Philosophie selbst nicht unberührt. In mehrerlei Hinsicht wurde auf den vergangenen Seiten daher mit Merleau-Ponty über seine Philosophie hinausgegangen. In folgenden Bereichen wurde Merleau-Pontys Philosophie nicht nur auf ein bestimmtes Problem hin zusammenfassend gelesen, sondern erweitert und ergänzt: (1) die *sensibles* als Systeme; (2) die Pluralität von Situationen; (3) die Kraft der stummen Ausdruckssysteme; (4) das Wesen von Nähe und Distanz; (5) das erweiterte Körperschema, die Technik und Technologien; (6) unüberwindbare Hindernisse; (7) *intercorporéité* auf Distanz.

(1) Die *sensibles* als Systeme

In dieser Arbeit wurde eine Lesart von Welt und Körper als wechselseitig miteinander verschränkte *sensibles* entwickelt. Dadurch wurde auch eine gewisse Kontinuität zwischen Merleau-Pontys frühen Beschreibungen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von *monde sensible* und Körper und seiner späten Philosophie von *la chair* aufgezeigt. Körper und Welt wurden dabei als unabgeschlossene Systeme verstanden, die miteinander verschränkt sind. Situationen können als (unabgeschlossene) Teilsysteme innerhalb des Systems der Welt(en) verstanden werden. Das Beispiel von Paul und mir zeigt demnach eine Interaktion verschiedener Systeme (ich-Kirche, Paul-Kirche, ich-Paul, Kirche-andere Element der Landschaft etc.). Diese verschiedenen Interaktionen stehen nicht für sich, sie sind nicht separiert, vielmehr bilden sie gemeinsam mit allen anderen ein Ensemble, eine vermischte Relation der *promiscuité*.

(2) Pluralität von Situationen

Paul und ich sind in einer gemeinsamen Situation beziehungsweise leben eine gemeinsame Situation. Gerade dieses Situiert-Sein ändert sich im Falle von Begegnungen auf Distanz. Die Erfahrung, dass wir manchmal während eines intensiven Gesprächs am Telefon gänzlich in diesem Gespräch aufgehen, ohne die Distanz, ohne das Telefon als ›Medium‹, ohne das Fehlen anderer Wahrnehmungen von der:dem Anderen zu spüren, sowie die volle Aufmerksamkeit, die dem Hintergrund in der Situation ›dort‹ (beispielsweise der Katze, die sich während einer Videokonferenz im Hintergrund ›dort‹ bemerkbar macht) schenken können, zeigt, dass es möglich ist, in der Verbindung von einem Ausdruck (durch Menschen, andere körperliche Wesen oder schlicht ›die Welt‹) und einer (eingeschränkten) sinnlichen Wahrnehmung in einer räumlich fernen Situation zu sein. Begegnungen auf (physische) Distanz setzen also voraus, dass Menschen zur Loslösung aus ihrem unmittelbaren mundan-physisch-sozialen Kontext fähig sind. Das soll heißen, dass Menschen dazu in der Lage sind (und sein müssen), nicht nur und unmittelbar auf Reize ihrer Umwelt zu reagieren (sondern diese zu übersehen, sie nur im Hintergrund mit-wahrzunehmen, Reaktionen zu suspendieren etc.). Dennoch ist eine solche Loslösung nicht vollumfänglich, vielmehr kommt es im Falle von Begegnungen auf Distanz zu einer Pluralisierung von Situationen. Diese Pluralisierung ist kein Spezifikum von Begegnungen auf Distanz; vielmehr zeigt sich Ähnliches im Erinnern, im Imaginieren von Situationen, im Lesen etc. Um diese bedingte Loslösung und gleichzeitig fortbestehende Weltgebundenheit zu verstehen, bedarf es eines bestimmten Verständnisses von Welt. Wie bereits erwähnt, wird die Welt im gegenwärtigen Kontext als System verstanden. Die grundsätzliche Bindung an das System Welt (im Sinne des ›zur-Welt-Seins‹) ist ein Wesensmerkmal von Körpern und bleibt als solche von einer Distanzierung aus einer bestimmten Situation unberührt. Auch bleibt eine gewisse grundsätzliche Bindung an die beiden Schichten dieses Systems Welt – die natürliche und die kulturelle Welt – bestehen, wenn man sich stärker in die eine oder andere Schicht zurückzieht.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In manchen Begegnungen auf Distanz tritt die gemeinsame virtuelle oder Online-Situation stärker hervor. Dies mag der Fall sein, wenn auf Distanz an einem gemeinsamen digitalen Projekt gearbeitet wird oder im Falle von *Virtual-Reality*-Begegnungen. Auch wenn diese Begegnungen auf den vergangenen Seiten nicht unmittelbar Thema waren, können sie mithilfe derselben Theorie verstanden werden.

(3) Wahrnehmung und die Kraft von Ausdruckssystemen

Um diesen Wahrnehmungen von Ausdruck auf Distanz, die mich – zumindest für einen Moment – voll einnehmen, gerecht zu werden, braucht es eine Theorie der Wahrnehmung, die zum einen den multisensorischen Charakter von Wahrnehmung anerkennt und zum anderen Fülle nicht in einem additiven Sinne versteht, sondern die das Sein beim Ding mittels eines Sinnes – zumindest vorübergehend – als vollständige und mitunter intensive Wahrnehmung anerkennt. Mit dieser Wahrnehmung mittels eines Sinnes werden – Merleau-Ponty zufolge – mitunter weitere Sinne mitberührt. Dies ist etwa der Fall, wenn ich dem Fell der Katze ›dort‹ in der Videokonferenz seine Weichheit ansehe, die ich in meiner intensiven Beobachtung beinahe spüre und ihrem Gähnen dort in der Ferne den leicht unangenehmen Geruch nach unlängst gefressenem Futter unmittelbar (nicht schließend) entnehme. Eine solche Lesart von Wahrnehmung entspricht Merleau-Pontys Wahrnehmungstheorie, sie spitzt diese jedoch in zwei Punkten zu: Zum einen beschreibt Merleau-Ponty die Möglichkeit der vollen Präsenz der:des abwesenden Anderen nur mit Bezug auf die Sprache. Es ist nicht die Wahrnehmung oder der Ausdruck als Ereignis, die sie:ihn anwesend sein lassen, sondern diese Präsenz ist der Kraft der Sprache geschuldet. Zum anderen beschreibt Merleau-Ponty die (vorübergehende) Wahrnehmung mittels nur eines Sinnes als fragilen Sonderfall. Mit dieser Zuspitzung sind zwei Argumente verbunden: Einerseits ist sie mit dem Argument verbunden, dass nicht nur die Sprache ›eine Welt‹ ist, die es mir ermöglicht, die:den Andere:n präsent bei mir zu haben, auch wenn sie:er nicht physisch hier ist, sondern dass dies auch für andere Ausdruckssysteme (Musik, Tanz, etc.) gilt; andererseits mit dem Argument, dass die Vereinseitigung von Wahrnehmung mit nur einem der Sinne zwar grundsätzlich fragil ist, dass wir die Praxis der eingeschränkten Wahrnehmung aufgrund neuerer Interaktions-, Kommunikations- und Begegnungsformen so weit trainiert haben, dass wir für die Fragilität dieser Situation weniger anfällig sind, als wir es zu Zeiten Merleau-Pontys vielleicht noch waren (zu dieser kulturellen Sensibilisierung der Sinne siehe auch Meyer 2017). Die fehlende Möglichkeit der Nähe und längerfristige Zuspitzung auf einige wenige Sinne kann jedoch auch problematisch werden. Die oben geschilderte Problematik von Theaterproben über Zoom (siehe Kapitel 2.4.5) sowie das

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Problem der sogenannten Zoom-Fatigue (siehe Kapitel 1.2) zeigen, dass eine Zuspitzung auf wenige Sinne so problematisch empfunden werden kann, dass die Reduktion auf das Hören-Können zur weniger problematischen Alternative wird. Gegenwärtig wird dieses Problem vor allem als ein technisches Problem diskutiert (beispielsweise als das Problem, dass über Video nicht nur andere, sondern auch man selbst dauerhaft beobachtet werden kann, oder dass die Aufmerksamkeitsverteilung (noch) nicht jener einer Face-to-Face-Begegnung entspricht).

(4) Das Wesen von Nähe und Distanz

Die Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz basiert also auf der Möglichkeit des Menschen, parallel in einer Pluralität von Situationen zu sein. Hinzu kommt die Möglichkeit, auch auf Distanz wechselseitig in der sinnlichen Wahrnehmung, der Affizierbarkeit und Verletzbarkeit berührt zu werden. Dies erfordert in einem gewissen Ausmaß eine Neubestimmung der Begriffe von Nähe und Distanz sowie ein bestimmtes Verständnis von den dabei im Einsatz befindlichen Dingen und Technologien.

Ein Verständnis von Distanz, wie das eben beschriebene, ist eines, dessen Gradualität sich nicht durch die ›reale‹, physische Entfernung zwischen Personen bestimmen lässt. Dies ist einerseits dadurch bedingt, dass die Distanz nicht immer als solche gespürt wird und relevant ist und zum anderen dadurch, dass die Nähe nicht immer über jene Fülle verfügt, die ihr durch Konzepte der Face-to-Face-Situation unterstellt wird. Distanz ist ein Phänomen, das durch die fehlende Möglichkeit zur Berührung charakterisiert ist. Sehr nah ist, wer die:den Andere:n im Wechselspiel von Ausdruck und Wahrnehmung in allen Sinnen berühren kann und selbst multisensorisch berührt werden kann, wer mit der:dem Anderen in einer Relation steht, die eine wechselseitige Berührung in Affektivität und Verletzbarkeit möglich macht. Während die stärkste Form der Nähe eine ist, die sich durch räumliche Nähe, durch ein gemeinsames Leben und Erleben voneinander und von Situationen auszeichnet, wie sie Merleau-Ponty im Beispiel von Paul und mir beschreibt, beginnt Distanz in jenem Moment, in dem ein Hindernis diese umfangreiche Berührbarkeit einschränkt. Die weitere graduelle Abnahme der Distanz spannt sich entlang dieser Abnahme von Berührbarkeit auf, wie die Beispiele von Roseggers ausgewandertem Freund und Videokonferenzen zeigten.

Zudem sei betont, dass die Distanz – im Sinne einer teilweisen Unberührbarkeit – zwar gegeben sein kann, dass sie jedoch nicht immer relevant sein muss oder in Teilen sogar willkommen sein kann. Bei vielen Anliegen, die es in bürokratischen Systemen wie dem unseren regelmäßig zu klären gilt, wird die fehlende Berührbarkeit der:des Anderen während eines Telefongesprächs nicht gespürt. Drohen jedoch Missverständnisse,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann sich jemand nur anhand der Sprache nicht verständlich machen, dann tritt die Unberührbarkeit kraftvoll zutage. In einer Begegnung mit einer unliebsamen Person mag die bedingte Unberührbarkeit hingegen als Vorteil empfunden werden.

Dieses Verständnis von Distanz entspricht in mehrerlei Hinsicht Merleau-Pontys Beschreibungen von Distanz. Merleau-Ponty beschreibt Wahrnehmung als Phänomen der Distanz. Wahrnehmung ist als *sensibilité* auf Distanz (MSME 123) zu verstehen; sie ist »penetration à distance« (Natu3 281), folglich ist Wahrnehmung immer schon ein Spiel mit der Berührbarkeit eines Wahrgenommen in räumlich näherer oder fernerer Distanz. Dabei tritt jedoch nicht die Distanz selbst in den Vordergrund. Merleau-Ponty begreift die Dimensionen des Raumes nicht als objektive Dimensionen, zugleich begreift er sie auch nicht in einem rein subjektiven Sinne. Ähnlich wie der Zwischenraum zwischen den Bäumen des Boulevards nicht zur Figur werden kann, kann auch die Distanz selbst in der sinnlichen Wahrnehmung nicht zur Figur werden (sie kann nur im Sinne des (neutralen) Fehlens von etwas, das nun fern ist, wahrgenommen und/oder durch das Fehlen von etwas, wonach ein *désir* besteht, gefühlt werden). Insofern gilt für die Distanz, was laut Merleau-Ponty allgemein für die Tiefe gilt: Man sieht nicht die Distanz, sondern auf Distanz (zur nicht sehbaren Tiefe siehe Saint Aubert 2011: 20, 2006: 114–15).

Wenn in den vorangegangenen Überlegungen von Distanz gesprochen wurde, so wurde eine Ebene weitgehend ausgespart: die Frage der kulturellen Distanz. Viele Momente der ›unproblematischen‹ (im Sinne von ›funktionierenden‹) Begegnung auf (Nähe und) Distanz basieren darauf, dass die sich Begegnenden, zumindest in einem gewissen Ausmaß, dieselben Ausdruckssysteme inkorporiert haben und in diesen ›leben‹. So etwa kann mir die Sprache nur dann jemanden präsent machen, wenn diese Sprache als Welt für uns beide existiert, wenn wir beide diese Sprache hinreichend sprechen. Ebenso können viele Praktiken nur in bestimmten kulturellen Kontexten verstanden werden, in anderen Kontexten würden sie zu fortwährenden Irritationen oder schlichtem Nicht-Verstehen führen. Diese kulturelle Distanz bedarf einer separaten Betrachtung in einer anderen Arbeit.

(5) Erweitertes Körperschema und Technik

Bis zu einer gewissen räumlichen (hindernislosen) Distanz sind grundsätzlich auch Begegnungen ohne Miteinbezug von Technologien möglich. Viele Begegnungen in unserer Zeit beziehen jedoch Objekte und Technologien mit ein. Wurden Technologien klassischerweise als Medien, als Vermittler von Begegnung oder Kommunikation beschrieben, lässt sich mit Merleau-Ponty ein anderer Zugang finden. Grundlage

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dafür ist einerseits seine kritische Betrachtung des Telefons (das er eher als schlichtes Objekt und als Störfaktor, denn als fähige und befähigende Technologie beschreibt) und andererseits seine Beschreibung des erweiterten Körperschemas (vor allem die Erweiterung um den Blindenstock). Merleau-Ponty beschreibt den Gebrauch eines Blindenstocks im Kontext des Erwerbs von Gewohnheiten (PdW 172–73). Hat man sich einmal an den Stock gewöhnt, so werden nicht mehr der Stock in der Hand sowie seine Beschaffenheit wahrgenommen; vielmehr wird die Welt mit ihm wahrgenommen. Das Körperschema erweitert sich, so dass die sinnliche Erfassung nicht mehr nur auf die ursprünglichen Organe des Körpers beschränkt ist, sondern sinnliche Wahrnehmung auch mittels des Stocks möglich ist. Analog dazu können andere Formen der Erweiterung von Wahrnehmungsmöglichkeiten (Brillen, Hörgeräte, Ensembles, die Videokonferenzen ermöglichen, Telefone etc.) verstanden werden. Auch wenn manche dieser Erweiterungen komplexer sind als Blindenstöcke, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie es ermöglichen, etwas wahrzunehmen, das ohne sie nicht, nicht unmittelbar, nicht mittels dieses Sinnes wahrgenommen werden könnte. Nach einer gewissen Gewöhnungsphase treten diese Objekte selbst in den Hintergrund und werden nicht mehr selbst als Objekt wahrgenommen.

Da Merleau-Ponty seine Beschreibung des erweiterten Körperschemas zur Deskription des Erwerbs einer Gewohnheit gebraucht, ist die Erzählung eine, die in einer scheinbar harmonischen, stabilen Beziehung innerhalb des erweiterten Körperschemas mündet. Diese grundlegende Harmonie scheint insofern berechtigt, als es nach einer Phase der Gewöhnung leicht möglich scheint, in Phasen der unproblematischen gemeinsamen Wahrnehmung einzutreten. Von einer dauerhaften harmonischen Beziehung auszugehen, geht indessen am Phänomen vorbei. Von einer dauerhaften Harmonie auszugehen, ist jedoch vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Philosophie auch nicht notwendig. Vielmehr kann die Relation als eine fragile verstanden werden, die auch immer wieder aufbrechen kann.

Eine solche veränderte Perspektive auf das Mitwirken von Technologien geht zwar von der (individuellen) Wahrnehmung aus, sie ist jedoch nicht individualistisch. Als Struktur die ›hinter‹ den Praktiken liegt, ist das Körperschema und sind Institutionen nicht nur individuell, sondern auch eine Struktur, die durch größere kollektive Zusammenhänge strukturiert wurde.

(6) Unüberwindbare Hindernisse

Merleau-Pontys Beschreibungen von Distanz sind für ein Verstehen von menschlichen Begegnungen auf Distanz hilfreich, und sie zeigen Vorzüge gegenüber anderen Theorien und Phänomenologien. Deutlich

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

über Merleau-Ponty hinaus greift die Frage nach (vorübergehend) *unüberwindbaren* Hindernissen. Während das Grammophon in Merleau-Pontys Beschreibung, das im Nebenzimmer weiterspielt, nicht unmittelbar aus meinem Gesichtsfeld verschwunden ist, auch wenn ich es aktuell nicht sehen kann, kann es jederzeit wieder von mir gesehen werden und voll in mein Gesichtsfeld zurückrücken. Die Qualität dieser Situation ist wesentlich dadurch bestimmt, dass die Möglichkeit zu einer weiteren multisensorischen Wahrnehmung beständig gegeben ist. Die Qualität der Situation wäre eine wesentlich andere, wenn das Zimmer, in dem das Grammophon weiterspielt, versperrt würde, wenn das Grammophon in der Nachbarwohnung spielte etc. Auf Situationen menschlicher Begegnungen übertragen, bedeutet dies etwa, dass die Qualität von Begegnungssituationen eine wesentlich andere ist, je nachdem ob man während eines Gesprächs das Zimmer kurz verlässt, aus dem Nebenzimmer weiterspricht und jederzeit zurückkommen kann oder ob ein Gespräch durch eine sich schließende Türe eines Zuges unterbrochen, durch ein Telefongespräch weitergeführt wird, die Person durch den noch stehenden Zug weiter gesehen werden kann, jedoch beispielsweise eine Berührung nicht mehr im Bereich des Möglichen liegt.

(7) *Intercorporéité* auf Distanz

Die Grenzen der *intercorporéité* auf Distanz wurden im Vorangegangenen kritisch diskutiert. Auch wenn die *intercorporéité* ein in der heutigen Soziologie vielzitiertes Konzept ist, sind Merleau-Pontys Beschreibungen des Konzepts spärlich. Merleau-Ponty zeigt, dass sich die *intercorporéité* nicht auf eine Wechselseitigkeit des Berührens beschränkt, sondern dass sie auch im Kontext des Sehens auftreten kann (ich sehe die:den Andere:n sehend, so wie sie:er mich sehend sieht). Dadurch, dass Merleau-Ponty die *intercorporéité* auch in einer wechselseitigen Relation des sehenden Sehens beschreibt, führt er bereits ein Moment der Distanz oder des Abstands ein (Natu3 286). Fraglich bleibt die notwendige räumliche Unmittelbarkeit dieses sehenden Sehens. Versteht man die *intercorporéité* in einem sehr niederschwelligen Sinne als körperliches Erkennen, dass dort ebenfalls ein Mensch ist (wie in der Beschreibung des Mannes in der Sonne), dann ist die *intercorporéité* grundsätzlich auch auf Distanz möglich. Versteht man unter *intercorporéité* ein konkreteres interkorporelles Erleben und Praktizieren (wie im gemeinsamen Tanz), dann gewinnt neben der Erlebbarkeit des anderen Körpers auch dessen Situation an Bedeutung. Der Fall einer über Videokonferenztools abgehaltenen Tanzprobe zeigt starke Grenzen eines gemeinsamen interkorporellen Erlebens auf Distanz auf. Merleau-Ponty selbst beschreibt *intercorporéité* in einem Sinne, der nahelegt, dass diese neben der körperliche Anwesenheit auch eine gemeinsame Situation der Körper erfordert (ich sehe wie

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die:der Andere ›meine‹ Gegenstände sieht). Da es sich bei der gemeinsamen Situation auf Distanz in den beschriebenen Fällen um eine ›körperlose‹ soziale Situation handelt, wäre ein interkorporelles Erleben in diesen nicht (vollständig) möglich. Es wäre empirisch zu untersuchen, inwiefern ein gemeinsames interkorporelles Erleben in jenen gemeinsamen Situationen auf Distanz möglich ist, die Körper stärker mit einbeziehen (*virtual reality*).

5.3 Eine Sozialtheorie menschlicher Begegnungen auf Distanz und die (weitere) Öffnung von Merleau-Pontys Philosophie für die Soziologie

Nicht zuletzt hat sich diese Arbeit vorgenommen, eine für die Soziologie fruchtbare Theorie von menschlichen Begegnungen auf (Nähe und) Distanz zu entwickeln. Die entwickelte Theorie ist primär als Sozialtheorie angelegt, sie ist in Teilen jedoch auch als Soziologietheorie zu begreifen und sie trägt einige gesellschaftstheoretische Züge (siehe Kapitel 1.3.4). Als Theorie, die die Relation von Menschen untereinander ebenso wie jene von Menschen und Dingen befragt, als Theorie, die Fragen der Grenzen der Begegnung auslotet und dabei über unmittelbare empirische Befunde hinausgreift, ist sie Sozialtheorie. Als eine Theorie, die vor dem Hintergrund von bestimmten gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen geschrieben wurde (vor dem Hintergrund von veränderten Bedeutungen von Begegnungen auf Distanz in Zeiten der SARS-COV2-Pandemie und der Post-Pandemie) und die eben diese Verhältnisse befragt (v.a. die gegenwärtigen technischen Möglichkeiten des wahrnehmenden, multisensorischen Zugangs zu Ausdruck), ist sie *auch* Gesellschaftstheorie. In ihrer Behandlung eines bestimmten, begrenzten Phänomens (dem Phänomen der menschlichen Begegnungen auf Distanz) ist diese Theorie zugleich *auch* soziologische Theorie.

Wesentliche Elemente einer solchen Theorie sind: die menschliche Fähigkeit, parallel in mehreren Situationen zu ›sein‹; eine bestimmte Perspektive auf Distanz und in der Nähe und eine damit einhergehende veränderte Perspektive auf Face-to-Face-Begegnungen; die menschliche Wahrnehmung (die grundlegend multisensorisch ist, die jedoch auch fortbestehen kann, wenn (vorübergehend) lediglich ein Sinn oder wenige Sinne angesprochen werden) und die menschliche Berührbarkeit (sinnliche Wahrnehmbarkeit, Affizierbarkeit und Verletzbarkeit).

Das erste wesentliche Moment einer solchen Theorie sind die *pluralen Situationen*, in denen sich die sich begegnenden Menschen befinden. In ihrer Darstellung von *Situationen* setzt sich die mit Merleau-Ponty entwickelte Theorie zunächst kritisch mit den Ansätzen von Goffman

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Knorr-Cetina auseinander (siehe Kapitel 1.3). Während Goffmans Fokus auf Situationen der unmittelbaren körperlichen Kopräsenz liegt, verliert Knorr-Cetina diese körperliche Kopräsenz aus den Augen und lässt die sich Begegnenden in der synthetisch-virtuellen Situation verharren. Hirschauer hingegen entwickelte mit seiner Beschreibung der Intersubjektivität einen Weg hin zu pluralen Situationen (siehe Kapitel 1.3, Kapitel 2.3.3.2), diesen fehlt es jedoch an einer umfangreicheren theoretischen Basis, die man mitunter in Merleau-Pontys Philosophie finden kann. Diese vertiefte Perspektive auf Situationen versteht Situationen als unabgeschlossene Teilsysteme der beiden Schichten von Welt (Situationen sind also sowohl ›natürlich‹ als auch kulturell/sozial). Auch wenn Menschen in direkten Face-to-Face-Begegnungen stärker in einer gemeinsamen Situation sind, sind sie in diesen Momenten nicht notwendigerweise nur in dieser gemeinsamen Situation (sondern beispielsweise über das Telefon mit weiteren Personen verbunden, zugleich (oft unbewusst) auch in verschiedenen Situationen in den ›sozialen Netzwerken‹ oder gedanklich in einer anderen Situation).

Face-to-Face-Begegnungen zeichnen sich nicht nur nicht dadurch aus, dass Menschen notwendigerweise nur in einer gemeinsamen Situation sind, sie zeichnen sich darüber hinaus auch nicht (nur) durch unmittelbare physische Nähe aus. Das Wesen von Nähe und damit auch von Face-to-Face-Begegnungen ist, dass sich die begegnenden Menschen wechselseitig in ihrer Wahrnehmbarkeit, Ausdrückbarkeit, Affizierbarkeit und Verletzbarkeit *ausgesetzt sind*. Dies bedeutet nicht, dass Face-to-Face-Begegnungen ihre spezifische Qualität abgesprochen wird, sie werden jedoch im Vergleich zu den theoretischen Annahmen von Goffman sowohl enger als auch weiter gefasst. Sie sind insofern enger gefasst, als sie nur jene Situationen umfassen, in denen eine wechselseitige Berührbarkeit mittels aller Sinne sowie in der Affizierbarkeit und Verletzbarkeit besteht. Demgegenüber könnte man mit Goffman Situationen, in denen diese Berührbarkeit durch relativ stabile Hindernisse eingeschränkt ist, ebenfalls als Face-to-Face-Begegnungen begreifen. Sie sind insofern weiter, als keine unmittelbare Berührung gegeben sein muss, sondern es nur der Möglichkeit dazu bedarf. Face-to-Face-Situationen sind also auch jene Situationen, in denen eine Person vorübergehend nicht gesehen werden kann, etwa weil ich ihr den Rücken zugedreht habe oder weil sie in ein Nebenzimmer gegangen ist. Einer Face-to-Face-Situation sehr nah ist etwa eine Videokonferenz mit einer Person im Nebenbüro. Dass dieser Ansatz die Potentialität von Berührung explizit in den Vordergrund rückt, ist zudem eine kritische Auseinandersetzung mit impliziten Vorannahmen hinsichtlich Sinnlichkeit, Affizierbarkeit und Berührbarkeit in Ausdruck und Wahrnehmung in menschlichen Begegnungen. Die übliche Reduktion von Sinnlichkeit auf das Visuelle (und das Auditive) mag auch dadurch bedingt sein, dass diese Sinne in vielen Face-to-Face-Begegnungen

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(zumindest solang man diese wie Goffman fasst) tatsächlich und explizit berührt werden, die anderen jedoch eher stumm berührt werden oder nur berührt werden können.

Eine Wendung hin zur Berührbarkeit nimmt nun nicht nur die beschriebenen Situationen des vorübergehenden Nicht-Sehens mit in den Bereich der Face-to-Face-Begegnungen auf, sondern sie ermöglicht es, weitreichendere Momente von Begegnungen zu erfassen, die unbemerkt bleiben würden, verstünde man sinnliche Wahrnehmung auf engere, reduziertere Weise (dazu gehört etwa ein Vermeiden von Gerüchen, Vermeiden oder Suchen von Berührungen, die Bedrohung durch mögliche aggressive Berührung, das gemeinsame Leben und Erleben eines schmackhaften Abendessens etc.).

Der Begriff der Berührbarkeit stützt sich also auf Merleau-Pontys Beschreibungen multisensorieller Wahrnehmung, verbunden mit der wechselseitigen Berührbarkeit in Affizierbarkeit und Verletzbarkeit. Merleau-Ponty versteht den Körper als offenes System, als System von Innen und Außen (*dedans-dehors*). Dies ermöglicht die Kommunikation mit der Welt mittels der Sinne, zugleich jedoch auch den affektiven Bezug zur Welt und zu anderen (der nur in Ausnahmefällen unterbrochen ist). Die Offenheit des Menschen als fragiles System verbindet ihn mit anderen fragilen Systemen, denen gegenüber er vulnerabel oder verletzbar ist. Diese Vulnerabilität tritt in verschieden nahen beziehungsweise fernen Begegnungen unterschiedlich zu tage (sie nimmt nicht schlicht mit der Distanz ab). So etwa ist die physische Verletzbarkeit besonders in nahen Begegnungen gegeben (durch eine unmittelbare physische Verletzung, durch eine Ansteckung mit einem Virus etc.), sie tritt mit der Distanz in den Hintergrund. Die soziale Verletzbarkeit zeigt sich in Begegnungen auf Distanz in anderer Form. So können in Telefongesprächen, vor allem aber in Videokonferenzen Momente des ›Privaten‹ sichtbar werden, die Auslöser für Ausgrenzung oder Mobbing sein können. Ebenso wie die genaue Virulenz von sinnlicher Wahrnehmbarkeit und Ausdrückbarkeit in verschiedenen Formen der Begegnungen im Einzelnen zu beschreiben ist, ist auch die Affizierbarkeit und Verletzbarkeit für die spezifischen Formen von Begegnung weiter (empirisch) zu beschreiben. Eine Form der Fragilität und Verletzbarkeit, die vor allem in Begegnungen auf Distanz zutage tritt, ist die Brüchigkeit des erweiterten Körperschemas, m.a.W. das Ensemble von Körper, Dingen und Technologien. Technologien, die in Begegnungen auf Distanz (mitunter aber auch in nahen Begegnungen) zum Einsatz kommen, sind mit Merleau-Ponty nicht als Vermittler zu verstehen, sondern sie sind als Erweiterungen des Körperschemas zu fassen. Diese Systeme sind vulnerabel gegenüber Stromausfällen, Updates, der Qualität ihrer Elemente etc.

Merleau-Ponty entwickelt (wie in Kapitel 2.3.2.4 gezeigt) bereits in seinem frühen Werk eine Theorie der Praxis, die er vor allem in den

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1950ern weiter ausbuchstabiert. Sein Bestreben, eine Beschreibung des ›Tuns‹ zu entwickeln, die, entgegen klassischen Handlungstheorien, kein aktivistisches Bild des menschlichen Lebens in der Welt zeichnet, sondern die auf eine wechselseitige Aktivität-Passivität eingeht, sowie eine Beschreibung zu entwickeln, die das ›Tun‹ nicht als individuellen, vereinzelten und abgeschlossenen Akt versteht, geht in dieselbe Richtung wie jüngere soziologische Praxistheorien. Dennoch ist Merleau-Pontys Praxistheorie insofern präsoziologisch, als sie sich nicht mit konkreten sozialen Praktiken (und beispielsweise deren Ausdifferenzierung nach sozialen Milieus, wie sie etwa Pierre Bourdieu vorgenommen hat) beschäftigt, vielmehr liefert sie die theoretische Basis für ein solches Unterfangen und kann soziologisch weiter ausgearbeitet werden. Das Innovative seiner Theorie ist zunächst nicht, dass er über die gegenwärtigen Praxistheorien hinausgeht, sondern dass er seine Theorie der Praxis zu einem Zeitpunkt entwickelt, als die gegenwärtig bekannten Praxistheorien noch nicht existierten. Vor dem Hintergrund der heute als Klassiker der Praxistheorien gelesenen Ansätze scheint jedoch insbesondere das Moment der Erweiterung des Körperschemas und damit der Einbezug von Materialität in Praktiken eine Erwähnung wert. Dagegen wurde die Materialität in den frühen soziologischen Praxistheorien verkürzend behandelt (Reckwitz 2003: 298; zur Verbindung von Merleau-Ponty und soziologischen Praxistheorien siehe auch Prinz 2017; Bedorf/Gerlek 2017).

Auch wenn sich dieses Buch menschlichen Begegnungen auf Distanz mitunter deskriptiv genähert hat, konnten diese nur in Auszügen und nicht im Sinne einer empirischen Soziologie beschrieben werden. Ziel dieser Arbeit war auch keine vollständige Beschreibung aller Formen und Ausprägungen von menschlichen Begegnungen in der Nähe und auf Distanz, sondern die Entwicklung einer Theorie, die eine solche Beschreibung (auch in einem empirischen Sinne) unterstützt. Die so entstandene Theorie ist sensibel gegenüber den Möglichkeiten von Technologien und den Möglichkeiten von Kontexten. Sie kann also sowohl zur Deskription von Begegnungen mittels unterschiedlichster Technologien eingesetzt werden als auch verstehen helfen, wie und warum diese technologischen Möglichkeiten je nach Kontext unterschiedlich erlebt werden. Der Kontext ist etwa deshalb von Relevanz, weil er selbst die unmittelbare Möglichkeit zu mehr Nähe bietet (etwa, wenn man Nachbarn anruft und das Gespräch auch persönlich fortsetzen kann) und weil die Art des spezifischen Beziehungskontexts ein mehr oder weniger starkes Ausgesetzt-Sein erfordern kann oder wünschbar erscheinen lässt (Fernbeziehung vs. Nachfrage bei einer Behörde).

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6 Von den Begriffen, die nicht ›da‹ waren, und dem Satz, der fehlte: Ein Nachwort

Man könnte die Arbeit an dieser Dissertation – die faszinierende und (in einem positiven und negativen Sinne) immer wieder überraschende Arbeit mit der Philosophie Merleau-Pontys – auch unter den Titel ›Von den Begriffen, die nicht ›da‹ waren und dem Satz, der fehlte‹ stellen. Die Begriffe, die nicht ›da‹ waren, sind all jene Ausdrücke, die sich in ihrem vollen Glanz nur vor dem Hintergrund und im Abstand zu all den anderen Ausdrücken innerhalb einer Sprache zeigen, die in einer anderen Sprache diesem Glanz gegenüber blass erscheinen, die ›zu viel‹ oder ›zu wenig‹ sagen möchten und die Lesende dadurch auf eine abwegige Fährte führen können. Merleau-Ponty beschreibt eine solche Abwesenheit von Begriffen nicht als ein dramatisches Fehlen, sondern schlichtweg als eine andere Relation von Zeichen und als ›Schweigen‹, die bzw. das der jeweiligen Komposition des Systems einer (indirekten, teilweise schweigenden) Sprache geschuldet ist (siehe Kapitel 3.3.3). Diese Abwesenheit, dieses Schweigen wird jedoch im Versuch der direkten Übersetzung und im Weiterführen eines Spiels von Differenzen in einer anderen Sprache teilweise virulent, etwa wenn Begriffe und Begriffsdifferenzierungen in einer anderen Sprache nicht durch einen Begriff zu fassen sind oder in einer gänzlich anderen Differenzierung aufgehen: *le corps – la chair – body – flesh – Körper – Leib – Fleisch; la pudeur – la honte – shame – modesty – Scham – Zurückhaltung; sensible – sensible – sensitive – sinnlich …* ? Der Satz, der nicht nur nicht ›da‹ war, sondern tatsächlich fehlte, ist eine kurze Phrase in Merleau-Pontys *Le doute de Cézanne* »Ils viennent des sentiments et veulent provoquer d'abord les sentiments.« (SNS(DC) 19), die sich in der deutschen Übersetzung als »Sie entstammen dem Gefühl und wollen vor allem Gefühle wekken [sic.].« (AuG(ZC) 6), wenn auch mit einem Tippfehler, wiederfindet, in der englischen Übersetzung von 1964 jedoch schlicht fehlt (Merleau-Ponty [1948] 1964: 11).

Nicht nur in diesem sprachlichen Sinn, sondern ganz allgemein, ist das Theoretisieren eine fortwährende Suche, so wie Merleau-Ponty in seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* über das Philosophieren meinte (EP 45). Die Wege meines Suchens, die letztlich in meiner Dissertation, auf der diese Monographie beruht, mündeten, führten in die Tiefen einer Philosophie, mit ihr zu einem Phänomen, von einem Phänomen hin zu einer Theorie, in eine andere Sprachwelt etc. Diese verworrenen Wege (und manche Irrwege) lassen sich nur schwer allein begehen. Mein Dank gilt daher all jenen, die manche dieser Wege mit mir gegangen sind, allen voran meinen beiden Betreuenden – Stephan Moebius und Sonja Rinofner-Kreidl – die nicht nur meine Arbeit, sondern mein

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allgemeines akademisches Heranreifen begleitet haben, die mir ermöglicht haben, meinen Weg zu finden und mich dabei unterstützt haben, diesen Weg zu gehen. Vielen Dank auch an Emmanuel de Saint Aubert, der sich die Mühe gemacht und die Zeit genommen hat, mir das Werk, die Philosophie und das Wirken Merleau-Pontys nahezubringen, dabei immer wieder Aufmerksamkeit für die Dynamik von Merleau-Pontys Denken einforderte und versuchte meine, zunächst in einem sehr gebrochenen Französisch dargelegten, Überlegungen zu entschlüsseln. Christian Bermes gilt mein Dank für sein Interesse an meiner Arbeit und für das Begehen des weiten Weges nach Graz anlässlich des Abschlusses meines Promotionsweges. Die Mitglieder der soziologischen ›Blumengruppe‹ in Graz haben mich durch kleinere und größere Krisen im Leben einer Dissertantin begleitet; Frithjof Nungesser hat wesentlich zur Entwicklung meines theoretischen Denkens beigetragen und die Zuspitzung meiner Argumente eingefordert – vielen Dank. Mein Dank gilt zudem allen Kolleg:innen in Graz, Berlin, Paris und an vielen weiteren Orten, die durch ihre Kritik und Ratschläge, in fachlichen und allgemeinen akademischen Fragen, zur Entwicklung dieser Arbeit und meiner eigenen, fachlichen und persönlichen, Weiterentwicklung beigetragen haben. Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner Familie und meinen Freund:innen für ihre Begleitung in den Jahren, in denen diese Arbeit entstanden ist.

Wissenschaftliches Arbeiten erfordert den Zugang zu entsprechenden Materialien, die oft in der Nähe nicht verfügbar sind, den Austausch mit in der räumlichen Ferne lebenden und arbeitenden Fachkolleg:innen und das zeitweilige Sein an Orten, die neue Fragen aufwerfen und inspirieren. Mein besonderer Dank gilt daher dem österreichischen *Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung* (BMBWF) beziehungsweise der *Agentur für Bildung und Internationalisierung* (OeAD) für die Zuerkennung eines Marietta-Blau-Stipendiums sowie dem Land Steiermark für die teilweise Übernahme von Reisekosten, die mir zwei Forschungsaufenthalte an der *École normale supérieure* (Ulm/Paris) und der *Humboldt-Universität zu Berlin* ermöglicht haben. Ohne diese Aufenthalte wäre diese Arbeit nicht jene geworden, die sie letztlich geworden ist.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7 Literatur

7.1 Siglen

7.1.1 Werke

Französisch

Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947–1949). Herausgegeben von Michel Dalissier (unterstützt von Shôichi Matsuba). 2022. Sesto San Giovanni: Mimésis.
La nature. Notes. Cours du Collège de France. Herausgegeben von Thierry Marchaisse et Dominique Séglard. 1995[1968]. Paris: Seuil.
L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). 2003. Paris: Belin.
Le primat de la perception. Herausgegeben von Jacques Prunair. 2014. Paris: Verdier.
Parcours. 1935–1951. Herausgegeben von Jacques Prunair. 1997. Paris: Verdier.
Parcours deux. 1951–1961. Herausgegeben von Jacques Prunair. 2001. Paris: Verdier.
Résumés de cours. Collège de France 1952–1960. 1968. Paris: Gallimard.
Sens et non-sens. 1948. Paris: Nagel.
Signes. 1960. Paris: Gallimard.

Deutsch

Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956 – 1960. Übersetzt von Mira Köller. 2000. München: Wilhelm Fink.
Das Auge und der Geist. Herausgegeben von Christian Bermes. 2003. Hamburg: Felix Meiner.
Das Primat der Wahrnehmung. Herausgegeben von Lambert Wiesing. Übersetzt von Jürgen Schröder. 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Zeichen. Herausgegeben von Christian Bermes. 2007. Hamburg: Felix Meiner.

7.1.2 Siglen

Französisch

EP	1953. Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France. 1960. Paris: Gallimard.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MSME 1953. Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953. Herausgegeben von Emmanuel de Saint Aubert und Stefan Kristensen. 2011. Genf: MetisPresses.
OE 1961. L'œil et l'esprit. Herausgegeben von Claude Lefort. 1964. Paris: Gallimard.
PM 1950–1951 (vor allem Sommer 1951, einige spätere Überarbeitungen). La prose du monde. Manuskript. Herausgegeben von Claude Lefort. 1969. Paris: Gallimard.
PP 1945. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.
SC 1939/1942. La structure du comportement. 2. Aufl. 1949. Paris: Presses Universitaires de France.
VI bis 1961. Le visible et l'invisible. Herausgegeben von Claude Lefort. 1964. Paris: Gallimard.

Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947–1949)
MEX 1949. Conférences à Mexico, 273–386.

La nature. Notes. Cours du Collège de France
Natu1 1956–1957. Le concept de nature, 19–168.
Natu2 1957–1958. Le concept de nature. L'animalité, le corps humain, passage à la culture, 169–262.
Natu3 1959–1960. Le concept de nature. Nature et logos: le corps humain, 263–354.

L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)
Insti 1954–1955. L'›institution‹ dans l'histoire personnelle et publique (cours du jeudi, au Collège de France, janvier-mai 1955), 41–198.
PbPassiv Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire (cours du lundi, au Collège de France, janvier-mai 1955), 201–395.

Le primat de la perception
NaPer 1934 (21 April). La nature de la perception. Antrag auf Verlängerung seiner Förderung durch die *Caisse nationale des Sciences*, 13–32.
PPCP 1946–1947. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, 33–91.
Proj 1933 (8 April). Projet de travail sur la nature de la perception.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Antrag auf Förderung durch die *Caisse nationale des Sciences*, 9–12.

Parcours. 1935–1951

P(ChRe) 1935. *Christianisme et ressentiment*, 9–33.
P(RAE) 1950–1952. *Les relations avec autrui chez l'enfant*, 147–229.

Parcours deux. 1951–1961

P2(Inéd) 1951/1962. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, 36–48.

Résumés de cours. Collège de France 1952–1960

RC56 1956–1957. Le concept de nature (1956–1957), 89–121.

Sens et non-sens

SNS(CNP) 1947. Le cinéma et la nouvelle psychologie, 97–122.
SNS(DC) 1945. Le doute de Cézanne, 15–50.
SNS (MétaHo) 1947. La métaphysique dans l'homme, 165–196.

Signes

S(HoAdv) 1951. L'homme et l'adversité, 284–308.
S(MàLS) 1959. De Mauss à Claude Lévi-Strauss, 143–157.
S(LIVS) 1952. Le langage indirect et les voix du silence, 49–104.
S(PhiOmb) 1958 (Jahresende). Le philosophe et son ombre, 201–228.
S(Préf) 1960 (Februar/September) Préface, 7–48.

Deutsch

PdW 1945. Phänomenologie der Wahrnehmung. Übersetzt von Rudolf Boehm. 1966. Berlin: Walter de Gruyter.
Prosa 1950–1951. Die Prosa der Welt. Übersetzt von Regula Giuliani. 2. Aufl. 1993[1964/1984]. München: Wilhelm Fink.
SdV 1939. Die Struktur des Verhaltens. Übersetzt von Bernhard Waldenfels. 1976. Berlin/New York: De Gruyter.
SuU bis 1961. Das Sichtbare und das Unsichtbare. Übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. 3. Aufl. 2004 [1964/1986]. München: Wilhelm Fink.
VL1 bis 1952. Vorlesungen 1. 1973. Berlin: De Gruyter.

Das Auge und der Geist

AuG(AuG) 1961. Das Auge und der Geist, 275–317.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

AuG(IS) 1952. Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens, 111–176.
AuG (KINO) 1947. Das Kino und die neue Psychologie, 29–46.
AuG(KS) 1951/1952. Schrift für die Kandidatur am ›Collège de France‹, 99–110.
AuG(LP) 1953. Lob der Philosophie, 177–224.
AuG (MM) 1947. Das Metaphysische im Menschen, 47–70.
AuG(MWD) 1951. Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge, 71–99.
AuG (vML) 1959. Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss, 225–241.
AuG (ZC) 1945. Der Zweifel Cézannes, 3–28.

Das Primat der Wahrnehmung
ANW 1933. Arbeitsentwurf über die Natur der Wahrnehmung. Antrag auf Förderung durch die *Caisse nationale des Sciences*, 7–9.
NW 1934. Die Natur der Wahrnehmung, 10–25.
Primat 1946/1947. Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen, 26–84.

Die Natur
Natur1 1956–1957. Der Naturbegriff, 17–174.
Natur2 1957–1958. Der Naturbegriff. Die Tierheit, der menschliche Leib, Übergang zur Kultur, 175–274.
Natur3 1959–1960. Der Naturbegriff. Natur und Logos: Der menschliche Leib, 275–378.

Zeichen
Z(PhiScha) 1958 (Jahresende). Der Philosoph und sein Schatten, 233–264.
Z(VW) 1960 (Februar/September) Vorwort, 1–52.

7.2 Weitere Quellen

Abend, Gabriel (2008): »The Meaning of ‹Theory‹« *Sociological Theory* (26/2), 173–199.

Adloff, Frank/Dirk Jörke (2013): »Gewohnheiten, Affekte und Reflexivität: Ein pragmatistisches Modell sozialer Kooperation im Anschluss an Dewey und Mead«, in: Frithjof Nungesser/Franz Ofner (Hg.), *Potentiale einer pragmatistischen Sozialtheorie: Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead*, Wiesbaden: Springer VS, 21–42.

Adorno, Theordor W./Else Frenkel-Brunswik/Daniel J. Levinson/R. Nevitt Sanford ([1950] 1982): *The Authoritarian Personality*, New York & London: W. W. Norton & Company.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham & London: Duke University Press.

Ahmed, Sara ([2004] 2014): *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Aufl. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alloa, Emmanuel (2017): *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, New York: Fordham University Press.

Ash, Mitchell G (1998): *Gestalt Psychology in German Culture 1890–1967: Holism and the Quest for Objectivity*, New York: Cambridge University Press.

Austrian Corona Panel Project (2022): *Panelumfrage zur Corona-Krise: Projektbeschreibung* https://viecer.univie.ac.at/coronapanel/ (Zugriff: 18.11.2022).

Ayaß, Ruth (2022): »Interaktion und (digitale) Medien«, in: Karl Lenz/Robert Hettlage (Hg.), *Goffman Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: J.B. Metzler, 451–460.

Bacher, Johann (2020): »Stadtbewohner*innen in kleinen Wohnungen fehlt Zugang zu privaten Freiflächen besonders häufig«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog10/ (Zugriff: 18.11 2022).

Bacher, Johann/Martina Beham-Rabanser (2020): »Allein leben in Zeiten von Corona«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog-23-allein-leben-in-zeiten-von-corona/ (Zugriff: 18.11.2022).

Bailenson, Jeremy N. (2021): »Nonverbal Overload: A Theoretical Argument for the Causes of Zoom Fatigue«, *Technology, Mind, and Behavior* (2/1).

Barbaras, Renaud (2006): *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris: Vrin.

Barbaras, Renaud (2018): »Finitude et vulnérabilité«, In Élodie Boublil (Hg.), *Vulnérabilité et empathie: Approches phénoménologiques*, Paris: Hermann, 47–62.

Bedorf, Thomas (2022): »Bodenlos situiert.« *Unveröffentlichtes Manuskript*.

Bedorf, Thomas/Selin Gerlek (2017): »Phänomenologie und Praxistheorie: Einleitung in den Schwerpunkt«, *Phänomenologische Forschungen* (2017/2), 5–8.

Benoist, Jocelyn (2013): *Le bruit du sensible*, Paris: Les Éditions du Cerf.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1987): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Berghammer, Caroline (2020): »Work-Family-Konflikt in der Corona-Krise«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog25/ (Zugriff: 18.11.2022).

Boehm, Rudolf (1966): »Vorrede des Übersetzers«, in: Maurice Merleau-Ponty *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, V–XX.

Bogner, Alexander (2018): *Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick*, 3. Aufl., Weinheim: Beltz.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Boltanski, Luc (2007): *La souffrance à distance: Morale humanitaire, médias et politique,* Folio Essais 488. Paris: Gallimard.

Boublil, Élodie (2018a): »Mythe(s) de l'intériorité et phénoménologie de la nature«, *Alter* (26): 85–102.

Boublil, Élodie (2018b): »Reliefs de la vulnérabilité, relèves de la liberté«, in: Élodie Boublil (Hg.), *Vulnérabilité et empathie: Approches phénoménologiques*, Paris: Hermann, 199–231.

Bourdieu, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre ([2004] 2008): *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre ([1997] 2013): *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre ([1984] 2014): *Homo academicus*, 6. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2015): *Sociologie Générale: Cours au Collège de France, 1982-1984*. Unter Mitarbeit von Patrick Champagne/Julien Duval/Franck Poupeau/Marie-Christine Rivière. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre/Loïc J.D. Wacquant (1996): »Die Ziele der reflexiven Soziologie: Chicago-Seminar, Winter 1987«, in: Pierre Bourdieu/ Loïc J.D. Wacquant (Hg.) *Reflexive Anthropologie*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 95–249.

Brickner, Irene/Steffen Arora (2021): »Warum Wien nur noch vulnerable Asylsuchende neu aufnimmt«, *Der Standard Online* https://www.derstandard.at/story/2000130538016/warum-wien-nur-noch-vulnerable-asylsuchende-neu-aufnimmt (Zugriff: 18.12.2022).

Burow, Johannes F. (2022): *Beieinander an getrennten Orten. Leibliche Interaktion in Videokonferenzen*, Baden-Baden: Nomos.

Butler, Judith (1989): »Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception«, in: Jeffner Allen/Iris M. Young (Hg.) *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 85–100.

Butler, Judith (2009): *Frames of War: When Is Life Grievable?* London & New York: Verso.

Buytendijk, Frederik Jakobus Johannes (1951): »Zur Phänomenologie der Begegnung«, *Eranos-Jahrbuch* XIX (Sonderdruck), 431–486.

Cataldi, Suzanne L. (2008): »Affect and Sensibility«, in: Rosalyn Diprose/Jack Reynolds (Hg.) *Merleau-Ponty: Key Concepts*, London & New York: Routledge, 163–173.

Cekaite, Asta/Lorenza Mondada (2021): »Towards an interactional approach to touch in social encounters«, in: Asta Cekaite/Lorenza Mondada (Hg.) *Touch in Social Interaction: Touch, Language, and Body*, Abington/New York: Routledge, 1–26.

Coenen, Herman (1979): »Leiblichkeit und Sozialität: Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie«, *Philosophisches Jahrbuch* (86), 239–261.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Coenen, Herman (1985): *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang: Schütz - Durkheim - Merleau-Ponty. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Couldry, Nick/Andreas Hepp (2023): *Die mediale Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Mediatisierung und Datafizierung*, Wiesbaden: Springer.

Crossley, Nick (1995): »Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology«, *Body & Society* (1/1), 43–63.

Crossley, Nick (2004): »Phenomenology, Structuralism and History: Merleau-Ponty's Social Theory«, *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* (103), 88–121.

Crossley, Nick (2013): »Habit and Habitus«, *Body & Society* (19/2-3), 136–161.

Dellwing, Michael (2014): *Zur Aktualität von Erving Goffman*, Wiesbaden: Springer.

Depraz, Natalie (2021): »The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming more ›Living‹ During the Pandemic«, *Constructivist Foundations* (16/3), 245–253.

Dewey, John (1986): »The Reflex Arc Concept in Psychology«, *The Psychological Review* (3/4): 357–370.

Döbler, Marie-Kristin (2020): *Nicht-Präsenz in Paarbeziehungen. Lieben und Leben auf Distanz*, Wiesbaden: Springer.

Dreyfus, Hubert L. (1972): *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, New York: Harper & Row.

Dreyfus, Hubert L. (2006): »Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science«, in: Taylor Carman/Mark B.N. Hansen (Hg.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 129–150.

Duden online (2022): »Primitiven«, https://www.duden.de/rechtschreibung/Primitiven (Zugriff: 28.05.2022).

Dupond, Pascal (2008): *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris: ellipses.

DWDS Wörterbuch (2021): »Sinnlich«, https://www.dwds.de/wb/sinnlich (Zugriff: 28.06.2021).

DWDS Wörterbuch (2022): »Promiskuität«, https://www.dwds.de/wb/Promiskuit%C3%A4t (Zugriff: 27.06.2022).

Elias, Norbert (1978): *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, 5. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ellebrecht, Nils/Andrea zur Nieden (2020): »The Complication of Presence in Telemedical Collaboration: Intersituativity and Its Organizational Consequences«, *European Journal for Security Research* (5), 83–103.

Farzin, Sina/Henning Laux (2014): »Was sind Gründungsszenen?«, in: Sina Farzin/Henning Laux (Hg.) *Gründungsszenen soziologischer Theorie*, Wiesbaden: Springer VS, 3–12.

Farzin, Sina/Henning Laux (2016): »Gründungsszenen: Eröffnungszüge des Theoretisierens am Beispiel von Heinrich Popitz‹ Machtsoziologie«, *Zeitschrift für Soziologie* (45/4), 241–260.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friesen, Norm (2014): »Telepresence and Tele-absence: A Phenomenology of the (In)visible Alien Online", *Phenomenology & Practice* (8/1), 17-31.

Fuchs, Thomas (2008): »Leibgedächtnis und Unbewusstes: Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts«, in Rolf Kühn/Karl H. Witte (Hg.) *Methode und Subjektivität: Psycho-Logik 3. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, Freiburg/München: Alber, 33–50.

Gallagher, Shaun (2008): »Cognitive Science«, in: Rosalyn Diprose/Jack Reynolds (Hg.) *Merleau-Ponty: Key Concepts*, London & New York: Routledge, 207–217.

Gelb, Adhémar/Kurt Goldstein (1920): *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle: Band 1*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag.

Gelb, Adhémar/Kurt Goldstein (1925): »Über Farbennamenamnesie nebst Bemerkungen über das Wesen der amnestischen Aphasie überhaupt und die Beziehung zwischen Sprache und dem Verhalten zur Umwelt«, *Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und Grenzwissenschaften* (6), 127–199.

Gerlek, Selin (2020): *Korporalität und Praxis: Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischem Werk*, Leiden & Paderborn: Brill/Willhelm Fink.

Giddens, Anthony (1987): *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Gilson, Erinn C. (2014): *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge studies in ethics and moral theory 26. New York: Routledge.

Goffman, Erving (1956): *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Goffman, Erving (1964): »The Neglected Situation«, *American Anthropologist* (66/6), 133–136.

Goffman, Erving (1977): »The Arrangement between the Sexes«, *Theory and Society* (4/3), 301–331.

Goffman, Erving (1987): *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row.

Gregg, Melissa/Gregory J. Seigworth (2010): »An Inventory of Shimmers«, in: Melissa Gregg/Gregory J. Seigwoth (Hg.) *Affect Theory Reader*, Durham and London: Duke University Press, 1–25.

Grüny, Christian (2003): »Zur Logik der Folter«, in: Burkhard Liebsch/Dagmar Mensink (Hg.) *Gewalt Verstehen*, Berlin: De Gruyter, 79–115.

Gugutzer, Robert (2006): »Der body turn in der Soziologie: Eine programmatische Einführung«, in: Robert Gugutzer (Hg.) *body turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: Transcript Verlag, 9–53.

Gugutzer, Robert (2015a): »Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen: Zur Entgrenzung des Sozialen (nicht nur) im Sport«, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.) *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur.* Bielefeld: Transcript Verlag, 105–22.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gugutzer, Robert (2015b): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: Transcript Verlag.
Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (2017): *Handbuch Körpersoziologie: Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
Haindorfer, Raimund (2020): »Corona macht unzufrieden! Frauen aktuell mit ihrem Leben unzufriedener als Männer«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog16/ (Zugriff: 20.11.2022).
Haller, Melanie (2014): *Abstimmung in Bewegung: Intersubjektivität im Tango Argentino*, Bielefeld: Transcript Verlag.
Haller, Melanie (2017): »Interkorporalität«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie: Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 45–49.
Hammoudi, Abdellah (2009): »Phenomenology and Ethnography: On Kabyle Habitus in the Work of Pierre Bourdieu«, in: Jane E. Goodman/Paul A. Silverstein (Hg.) *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, Lincoln & London: University of Nebraska Press, 199–254.
Héran, Francois (1987): »La seconde nature de l'habitus: Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique«, *Revue français de sociologie* (28/3), 385–416.
Hirschauer, Stefan (2012): »Intersituativität: Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro«, *Zeitschrift für Soziologie* Sonderheft, 109–133.
Hitzler, Ronald (1999). »Konsequenzen der Situationsdefinition«, in: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer (Hg.) *Hermeneutische Wissenssoziologie*, Konstanz: UTB, 289–308.
Hochschild, Arlie Russell (1979): »Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure«, *American Journal of Sociology* (85/3), 551–575.
Hochschild, Arlie Russell (1990): *Das gekaufte Herz: Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, Theorie und Gesellschaft. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verl.
Hoel, Aud Sissel/Annamaria Carusi (2015): »Thinking Technology with Merleau-Ponty«, in: Robert Rosenberger/Peter-Paul Verbeek (Hg.) *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, Lanham & London: Lexington, 73–84.
Hoel, Aud Sissel/Annamaria Carusi (2018): »Merleau-Ponty and the Measuring Body«, *Theory, Culture & Society* (35/1), 45–70.
Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV., Dordrecht: Springer.
Hyppolite, Jean (1961): »Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty«, *Les Temps Modernes* (17/184-185, numéro spécial Maurice Merleau-Ponty), 228–254.
James, William (1890): *The Principles of Psychology* 1, New York: Henry Holt & Co.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Joas, Hans ([1992] 2012): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kalthoff, Herbert/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kastl, Jörg Michael (2021): *Generalität des Körpers: Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Weilerwist: Velbrück.

Katz, Jack ([1999] 2015). »Ausrastende Autofahrer«, in: Hubert Knoblauch (Hg.) *Jack Katz: Über ausrastende Autofahrer und das Weinen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 15–96.

Klein, Gabriele/Katharina Liebsch (2022): *Ferne Körper. Berührung im digitalen Alltag*, Ditzingen: Reclam.

Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden: Springer VS.

Knorr-Cetina, Karin (2009): »The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World«, *Symbolic Interaction* (32/1), 61–87.

Knorr-Cetina, Karin (2014): »Scopic media and global coordination: The mediatization of face-to-face encounters«, in: Knut Lundby (Hg.) *Mediatization of Communication*, Handbook of Communication Science 21. Berlin/Boston: De Gruyter, 39–62.

Krämer, Sybille (2013): »Was ist ein Medium? Grundlinien einer Medientheorie in der Perspektive des Botenmodells", *Zeitschrift für deutschsprachige Kultur und Literatur* (21), 329–355.

Krueger, Joel (2013): »Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis«, *Continental Philosophical Review* (46), 509-531.

Krueger, Joel (2020): »Maurice Merleau-Ponty«, in: Thomas Szanto/Hilge Landweer (Hg.) *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Abington/New York: Routledge, 197–206.

Larousse Online (2021a): »Sensible: Dictionnaires bilingues. Français-allemand«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-allemand/sensible/71305 (Zugriff: 28.06.2021).

Larousse Online (2021b): »Sensible: Dictionnaires bilingues. Français-anglais«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-anglais/sensible/71305 (Zugriff: 28.06.2021).

Larousse Online (2021c): »Sensible: Langue française. Dictionnaire«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sensible/72108 (Zugriff: 28.06.2021).

Larousse Online (2022a): »monde«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/monde/52177 (Zugriff: 03.09.2022).

Larousse Online (2022b): »Promiscuité«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/promiscuit%c3%a9/64294 (Zugriff: 27.06.2022).

Larousse Online (2022c): »Pudeur: Dictionnaires bilingues. Français-allemand«, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-allemand/pudeur/64257 (Zugriff: 06.11.2022).

Larousse Online (2022d): »Pudeur: Dictionnaires bilingues. Français-anglais«,

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-anglais/pudeur/64257 (Zugriff: 06.11.2022).
Laube, Stefan (2016). »Goffman mediatisieren. Über das Zusammenspiel von Vorder- und Hinterbühne in digitalisierten Praktiken«, in: Hilmar Schäfer (Hg.) *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: Transcript, 285–300.
Lefort, Claude (2015): »Préface«, in: Claude Lefort (Hg.) *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955), de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Belin, 5–36.
Levinas, Emmanuel (1986): »Über die Intersubjektivität: Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.) *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Übergänge 15, München: Fink, 48–55.
Liberati, Nicola/Shoji Nagataki (2019): »Vulnerability under the gaze of robots: relations among humans and robots«, *AI & Soc* (34/2), 333–342.
Liebsch, Burkhard (2008): *Menschliche Sensibilität: Inspiration und Überforderung*, Weilerswist: Velbrück.
Lindemann, Gesa (2005): »Die Verkörperung des Sozialen: Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven«, in: Markus Schroer (Hg.) *Soziologie des Körpers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 114–38.
Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück.
Lindemann, Gesa (2015): »Die Verschränkung von Leib und Nexistenz«, in: Florian Süssenguth (Hg.) *Die Gesellschaft der Daten: Über die digitale Transformation der sozialen Ordnung*, Bielefeld: Transcript Verlag, 41–66.
Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie: Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
Malraux, André (1951): *Les voix du silence*, Paris: Gallimard.
Massumi, Brian (2015): *Politics of Affect*, Cambridge: Polity Press.
McLuhan, Herbert Marshall ([1967] 2001): *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf/Wien: Econ.
McLuhan, Herbert Marshall ([1964]1992): *The Medium is the Massage*. Richmond: Gingko.
Mead, George Herbert (1912): »The Mechanism of Social Consciousness«, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* (9/15), 401–406.
Mead, George Herbert (1913): »The Social Self«, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* (10/14), 374–380.
Melançon, Jérôme (2016): *Entretiens avec Georges Charbonnier: et autres dialogues, 1946-1959*, Paris: Verdier.
Merleau-Ponty, Maurice ([1948] 1964): *Sense and Non-Sense*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, Maurice ([1945] 2002): *Phenomenology of Perception*, London & New York: Routledge.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Merleau-Ponty, Maurice (2010): *Oeuvres*, Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice ([1945] 2012): *Phenomenology of Perception*, Oxon: Routledge.
Meyer, Christian (2015): »‹Metaphysik der Anwesenheit›: Zur Universalitätsfähigkeit soziologischer Interaktionsbegriffe«, in: Bettina Heintz/Hartmann Tyrell (Hg.) *Interaktion - Organisation - Gesellschaft revisited: Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie. Stuttgart: Lucius & Lucius, 321–345.
Meyer, Christian (2017): »The Cultural Organization of Intercorporeality. Interaction, Emotion, and the Senses among the Wolof of Northwestern Senegal«, in: Christian Meyer/Jürgen Streeck/J. Scott Jordan (Hg.) *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*. New York: Oxford University Press, 143-171.
Meyer, Christian (2021): »Interkorporalität«, in: Kristina Brümmer/Alexandra Janetzko/Thomas Alkemeyer (Hg.) *Ansätze einer Kultursoziologie des Sports*, Baden-Baden: Nomos, 153–174.
Meyer-Drawe, Käte ([1984] 2001): *Leiblichkeit und Sozialität: Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, 3. Aufl. München: Fink.
Neubert, Christine (2021): »Die Zoom-Probe: Tanzvorbereitung als generative Praktik in Zeiten der Pandemie«, *SWS-Rundschau* (61/3), 262–283.
Nungesser, Frithjof (2019): »Die Vielfalt der Verletzbarkeit und die Ambivalenz der Sensibilität«, *Zeitschrift für theoretische Soziologie* (1), 24–37.
Nungesser, Frithjof/Antonia Schirgi (2024a): »Debating the Vulnerability Zeitgeist«, *Human Studies* (47/2), 251–260.
Nungesser Frithjof/Antonia Schirgi (2024b): »Lived-through Experience, Multi-perspective Methodology, Contentious Polysemy«, *Human Studies* (47/2), 307–324.
Osler, Lucy (2021): »Taking Empathy Online«, *Inquiry* (67/1), 302–329.
Pabst, Andrea (2011): »Protesting Bodies and Bodily Protest: ›Thinking through the Body‹ in Social Movement Studies«, in: Timothy Brown/Lorena Anton (Hg.) *Between the Avant-Garde and the Everyday: Subversive Politics in Europe from 1957 to the Present*, New York: Bergham Books, 191–200.
Pabst, Andrea (2014): *Denken durch den Körper: Zum reflexiven Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht in linkspolitischem Aktivismus:* unpublizierte Dissertation.
Pichler, Paul/Philipp Schmidt-Dengler/Christine Zulehner (2020): »Von Kurzarbeit und Kündigungen sind sozial schwächere Personen am meisten betroffen: Die Arbeitssituation der Österreicher*innen seit der Corona-Krise«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog09/ (Zugriff: 18.11.2022).
Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter.
Popitz, Heinrich ([1986] 2004): *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prinz, Sophia (2017): »Das unterschlagene Erbe: Merleau-Pontys Beitrag zur Praxistheorie«, *Phänomenologische Forschungen* (2), 77–92.

Prinz, Sophia/Hanna Katharina Göbel (2015): »Die Sinnlichkeit des Sozialen«, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.) *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur.* Bielefeld: Transcript Verlag, 9–49.

Raab, Jürgen (2008): »Präsenz und mediale Präsentation. Zum Verhältnis von Körper und technischen Medien aus Perspektive der phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.) *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: VS Verlag, 233–242.

Raab, Jürgen/Hans-Georg Soeffner (2005): »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen«, in: Markus Schroer (Hg.) *Soziologie des Körpers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 166–188.

Ratan, Rabindra/Dave B. Miller/Jeremy N. Bailenson (2022): »Facial Appearance Dissatisfaction Explains Differences in Zoom Fatigue«, *Cyberpsychology, behavior and social networking* (25/2), 124–129.

Werner Rammert/Cornelius Schubert (2019): »Technische und menschliche Verkörperungen des Sozialen«, in: Cornelius Schubert/Ingo Schulz-Schaeffer (Hg.) *Berliner Schlüssel zur Techniksoziologie.* Wiesbaden: Springer, 105–139.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«, *Zeitschrift für Soziologie* (32/4), 282–301.

Reckwitz, Andreas (2021): »Gesellschaftstheorie als Werkzeug«, In: Andreas Reckwitz/Hartmut Rosa (Hg.) *Spätmoderne in der Krise: Was leitet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp, 23–150.

Resch, Thomas (2020): »Veränderungen der Haushaltseinkommen in der Corona-Krise: Wer ist betroffen?«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog80/ (Zugriff: 18.11.2022.).

Rosegger, Peter (2018): *Mein Lied*, Frankfurt am Main: Outlook.

Rosenthal, Sandra B./Patrick L. Bourgeois (1991): *Mead und Merleau-Ponty: Toward a common vision*, Albany: State University of New York Press.

Saint Aubert, Emmanuel de (2004): *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris: Vrin.

Saint Aubert, Emmanuel de (2005): *Le scénario cartésien: Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophieque de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin.

Saint Aubert, Emmanuel de (2006): *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin.

Saint Aubert, Emmanuel de (2008): »Introduction« in: Emmanuel de Saint Aubert (Hg.) *Maurice Merleau-Ponty: La Nature ou le monde du silence*, Paris, France: Editions Hermann, 7–40.

Saint Aubert, Emmanuel de (2011): »Avant-Propos«, in: Emmanuel de Saint Aubert/Stefan Kristensen (Hg.) *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genf: MetisPresses, 7–38.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Saint Aubert, Emmanuel de (2013): *Être et chair: I. Du corps au désir*, Paris: Vrin.

Saint Aubert, Emmanuel de (2016): »Endurer la surprise«, *Alter. Revue de phénoménologie* (24), 123–141.

Saint Aubert, Emmanuel de (2018): »Chair«, in: Bernard Andrieu/Gilles Boëtsch (Hg.) *Dictionnaire du corps*, Paris: CNRS Éditions, 102–106.

Saint Aubert, Emmanuel de (2021): *Être et Chair II: L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin.

Sartre, Jean-Paul (1962): *Freundschaft und Ereignis: Begegnungen mit Merleau-Ponty*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag.

Scherke, Katharina (2009): *Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie*, 1. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schiestl, David W. (2020): »Wirtschaftliche und psychische Auswirkungen der Corona-Krise«, *Corona-Blog* https://viecer.univie.ac.at/detail/news/wirtschaftliche-und-psychische-auswirkungen-der-corona-krise/?tx_news_pi1%255Bcontroller%255D=News&tx_news_pi1%255Baction-%255D=detail&cHash=b22933bf048d04bea3ec7e1e5bc0050d (Zugriff: 18.11.2022.)

Schmidt, Axel (2018): »Interaktion und Kommunikation«, in Dagmar Hoffmann/Rainer Winter (Hg.) *Mediensoziologie: Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden-Baden: Nomos, 15–38.

Schmitz, Hermann (1985): »Phänomenologie der Leiblichkeit.« In: Hilarion G. Petzold (Hg.) *Leiblichkeit: Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven.* Paderborn: Junfermann, 71–106.

Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin & Boston: Walter de Gruyter.

Schütz, Alfred (2004): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Alfred Schütz Werkausgabe 2. Konstanz: UVK.

Sebbah, François-David (2009): *Lévinas et le contemporain: Les préoccupations de l'heure*, Bresançon: Les Solitaires Intempestifs.

Selke, Stefan (2016): »Einleitung: Lifelogging zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel«, in: Stefan Selke (Hg.) *Lifelogging: Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel*, Wiesbaden: Springer, 1–21.

Seyfert, Robert (2019): *Beziehungsweisen: Elemente einer relationalen Soziologie,* Weilerswist: Velbrück.

Simmel, Georg (1993): »Soziologie der Sinne«, in: Alessandro Cavalli/Volkhard Krech (Hg.) *Georg Simmel: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band II*, Berlin: Suhrkamp, 276–92.

Simmel, Georg ([1908] 2013): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 7.°Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.

Smyth, Bryan (2020): »Translator's Introduction«, in: Bryan Smyth (Hg.) *The Sensible World and the World of Expression: Course Notes from the Collège de France, 1953*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, xi–xlii.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sobchack, Vivian (1992), *The Address of the Eye. A Phenomenology of Film Experience*, Princeton: Princeton University Press.
Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*, Phaenomenologica 215. Cham: Springer.
Steinfeld, J. [vollständiger Vorname unbekannt] (1927): »Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion«, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* (107/1), 172–183.
Strauss, Anselm L. (1993): *Continual Permutations of Action*, New York: Aldine de Gruyter.
Swedberg, Richard (2014): »From Theory to Theorizing«, in: Richard Swedberg (Hg.) *Theorizing in Social Science: The Context of Discovery*, Stanford: Stanford University Press, 1–28.
The Guardian (2022): »Taste the TV: Japan invents lickable screen to imitate food flavours.« *The Guardian* https://www.theguardian.com/world/2021/dec/23/taste-the-tv-japan-invents-lickable-screen-to-imitate-food-flavours (Zugriff: 15.12.2022).
Thomas, William I./Dorothy S. Thomas (1928): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York: Alfred A. Knopf.
Tilquin, André (1942): *Le béhaviorisme: Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
Trésor de la Langue Française informatisé (2022a): »Honte«, http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?27;s=3542915685;r=2;nat=;sol=1 (Zugriff: 06.11.2022).
Trésor de la Langue Française informatisé (2022b): »Pudeur«, http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3542915685 (Zugriff: 06.11.2022).
Valéry, Paul ([1938] 1940): *Tanz Zeichnung und Degas*, Zürich: Fretz & Wasmuth.
Valéry, Paul ([1938] 1965/2019): *Degas Danse Dessin*, Paris: Gallimard.
Wacquant, Loïc J.D. (1996): »Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie: Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus«, in: Pierre Bourdieu/Loïc J.D. Wacquant (Hg.) *Reflexive Anthropologie*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 17–93.
Waldenfels, Bernhard (1976a): »Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty«, in: Richard Grathoff/Walter Sprondel (Hg.) *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 17–28.
Waldenfels, Bernhard (1976b): »Vorwort des Übersetzers«, in: Bernhard Waldenfeld (Hg.) *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin & New York: De Gruyter, V–XXI.
Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Waldenfels, Bernhard (1985): »Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«, in: Hilarion G. Petzold (Hg.) *Leiblichkeit: Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Paderborn: Junfermann, 149–172.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weber, Max (1984): *Soziologische Grundbegriffe*, 6. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Wolfradt, Uwe (2015): »Goldstein, Kurt«, in: Uwe Wolfradt/Elfriede Billmann-Mahecha/Armin Stock (Hg.) *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933-1945*, Wiesbaden: Springer, 141–42.

Zahavi, Dan (2019): *Phenomenology: the basics*, Abington/New York: Routledge.

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783748947479 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND