

I. Gurwitsch, Schütz und Merleau-Ponty

Die im Jahr 1973 als erstes »Konstanzer Kolloquium zu Problemen der sozialwissenschaftlichen Theorie« organisierte Tagung über Merleau-Ponty fand in einem für die deutsche Wissenssoziologie formativen Milieu statt. Mit Ort und Entstehungskontext war eine ganz besondere Konstellation objektiver Möglichkeiten (Weber) für die Weiterentwicklung einer phänomenologischen Sozialtheorie verbunden. Thomas Luckmann war 1970 von Frankfurt nach Konstanz berufen worden. Seine Assistenten Walter Sprondel und Richard Grathoff nahmen den Aufbau des Sozialwissenschaftlichen Archivs in Angriff. In diesem Zusammenhang waren die Konstanzer Kolloquien konzipiert worden. Mit den an diesen Kolloquien von Anfang an teilnehmenden Vertretern der Konstanzer Literatur- und Sprachwissenschaften entwickelten sich Kooperationen, die später einiges an inhaltlichen Impulsen zu der Ende der Siebzigerjahre erfolgenden Gründung der Sektion Sprachsoziologie innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie beisteuerten (Knoblauch 2000: 50). Thomas Luckmann war an dem Kolloquium 1973 anwesend, zusammen mit so ausgewiesenen Sozialphänomenologen und Merleau-Ponty-Experten wie Joseph J. Kockelmans, Alexandre Métraux, Jacques Tamini-aux sowie Bernhard Waldenfels. Das ist schon deswegen bemerkenswert, weil bei diesem wie auch bei dem Folgekolloquium über den Begriff des Alltags bei Alfred Schütz Vertreter verschiedener sozialphänomenologischer Ansätze miteinander diskutierten. In den Folgejahrzehnten bildete sich im sozialphänomenologischen Milieu ein zunehmendes disziplinäres und inhaltliches Schisma zwischen einer an Merleau-Ponty und einer an Schütz orientierten sozialtheoretischen Tradition heraus. Die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty erfolgte später überwiegend im fachlichen Umfeld des Philosophen Bernhard Waldenfels, Anknüpfungen an Schütz wurden überwiegend im Kontext der Konstanzer Wissenssoziologie ausgearbeitet.

Die deutsche Wissenssoziologie zeigte sich in der Ägide dieses Schismas bis in die 2000er Jahre hinein überwiegend desinteressiert an einer Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty. Es gab immer wieder Versuche, das zu verändern, letztlich mit geringem Erfolg. Vielleicht auch, weil diese Versuche häufig in einer mehr oder weniger deutlichen Schützkritik mündeten und damit als Dissidenz gegenüber der Wissenssoziologie wahrgenommen wurden. Seitens der Wissenssoziologie wurden etwaige Vorbehalte oder Kritikpunkte gegenüber Merleau-Ponty oder überhaupt das komplexe Verhältnis von Schütz und Merleau-Ponty bis heute nicht detailliert aus- oder aufgearbeitet. Dafür wäre das erste Konstanzer Kolloquium eine hervorragende Möglichkeit gewesen. Die Anregung,

Merleau-Ponty in den Mittelpunkt der Tagung zu rücken, stammte ursprünglich nämlich von Aron Gurwitsch, dem engsten Freund Alfred Schützs, der für das Eröffnungsreferat der Tagung gewonnen werden konnte. Er plante einen Vortrag mit dem Titel »Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* im Lichte Husserlscher Kritik« (Grathoff/Sprondel 1976: III). Aron Gurwitsch verstarb aber kurz vor Beginn der Tagung bei einem Zwischenaufenthalt in Zürich überraschend an einem Herzinfarkt. Sie musste ohne seinen Vortrag stattfinden. Von dem Vortrag selbst existiert zwar nach allem, was wir wissen, kein Manuskript. Es ist aber davon auszugehen, dass Vortrag und Diskussion im künftigen Kreis dieses Kolloquiums wichtige inhaltliche Aspekte der Beziehung zwischen Gurwitsch, Schütz und Merleau-Ponty thematisiert hätten. Um das zu verstehen, muss man sich die Geschichte der Beziehungen dieser Personen vergegenwärtigen.

Aron Gurwitsch war die zentrale Figur in diesem Dreiecksverhältnis. Er gehört bis heute zu den wichtigen Phänomenologen der zweiten Generation nach Husserl. Ausgehend von einer phänomenologischen Rezeption der Gestalttheorie und der von ihr inspirierten Struktur- und Feld-Konzepte hat Gurwitsch eine eigenständige phänomenologische Position entwickelt, die, wie ja auch die Merleau-Pontys, in manchen Punkten eng an Husserl bleibt, in anderen über ihn hinaus geht. Gurwitsch hielt im Unterschied sowohl zum späten Schütz wie auch zu Merleau-Ponty zeitlebens an der Husserlschen Idee einer transzendentaltheoretischen Konzeption von Bewusstsein fest. Was uns bewusst wird, soll und kann als Ergebnis konstituierender Leistungen von Bewusstseinsakten aufgefasst werden. Gurwitsch verstand aber im Unterschied zu Husserl Bewusstsein als letztlich non-egologisch (vgl. ausführlich die Einleitung von Landgrebe in Schütz/Gurwitsch 1985: XIII ff.). Er entwickelt, vermittelt über die Gestaltpsychologie und seinen Lehrer und Freund, den Arzt und Neurologen Kurt Goldstein, ein Interesse für psychologische Fragestellungen und die Rolle leiblicher Phänomene. Das Problem, das Gurwitsch nach eigenem Bekunden zur Phänomenologie geführt hatte, war die Auseinandersetzung mit der sogenannten Konstanzhypothese bzw. Konstanzannahme in der Psychologie (Gurwitsch 1975: 6 f.; Métraux 1972: 4; Métraux 1976a: XVII). Darunter versteht man die Auffassung, dass es eine strikte Korrespondenz zwischen physikalisch definierbaren Reizen und psychologisch erfahrbaren Aspekten des Wahrnehmungsfeldes geben müsse, bei gleichartiger Reizbeschaffenheit müsse auch das Wahrnehmungserleben konstant bleiben umgekehrt. Dieser Annahme widerspricht aber in weitem Umfang die psychologische Erfahrung (z.B. bei der Wahrnehmung perspektivischer »Verzerrungen«, Synästhesien, Gestalterfahrung, bei optischen Täuschungen). Reagiert wurde darauf entweder mit Zusatzannahmen zur Rettung dieser physikalistischen Vorstellung oder eben mit ihrer Aufgabe. Gurwitsch gehört

zu den Autoren, die die *Aufgabe* der Konstanzannahme vertreten. Für ihn war das eine Frage der fachlichen Unabhängigkeit der Psychologie von der Physik, und zugleich ein entscheidender Schritt zur Phänomenologie. Denn die Konsequenz dieser Aufgabe ist, dass »die phänomenalen Gegebenheiten zu nehmen sind, wie sie sich darbieten« und damit ein Argument für das, was Husserl »phänomenologische Reduktion« nennt (Métraux 1973: 4; Gurwitsch 1974: 6).

Gurwitsch und Merleau-Ponty lernten sich in den 1930er Jahren in Paris kennen. Gurwitsch war 1933 aus dem nationalsozialistischen Deutschland nach Paris immigriert und hielt an der Sorbonne Vorlesungen über Phänomenologie, in denen gestaltpsychologische Inhalte und das Werk Kurt Goldsteins eine wichtige Rolle spielten. Merleau-Ponty, der sich damals auf sein Doktorat vorbereitete, besuchte diese Lehrveranstaltungen. Er und Gurwitsch waren einander bereits 1933 bei einer Soirée von Gabriel Marcel vorgestellt worden (Lefort 2010: 42). Merleau-Ponty traf sich von da an regelmäßig mit Gurwitsch zu Gesprächen und war ihm bei der Übersetzung von Texten ins Französische behilflich. In diesen Kontext gehört auch eine gemeinsame Veröffentlichung im *Journal de psychologie normale et pathologique* von 1936 (Lefort 2010: 42). Das wechselseitige Interesse setzte sich in den 1940-1950er Jahren fort. Insbesondere in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* sind in vielfacher Weise Anregungen von Gurwitsch eingeflossen. Auch für Merleau-Ponty hatte die Aufgabe der Konstanzannahme eine zentrale Bedeutung. Er knüpft ausdrücklich an Gurwitschs Position an, »dass die zu Ende gedachte Kritik der Konstanzhypothese zu einer echten ›phänomenologischen Reduktion‹ führen muss« (Merleau-Ponty 1966: 70). Nur von dieser thematischen Rahmung her wird überhaupt verständlich, wieso sich Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* über weite Strecken mit der Interpretation von optischen Täuschungen, klinischen Phänomene, Synästhesien und anderen Beispielen befasst, in denen die Konstanzannahme versagt. Die Gestaltpsychologie, aber auch die Analyse der ihm über Gurwitsch vermittelten neurologischen Fallbeispiele von Adhémar Gelb und Kurt Goldstein sowie weiterer Neurologen aus deren Umfeld spielen zudem eine wichtige Rolle. Sie wurden dann auch für Alfred Schütz bedeutsam.

So nahe sich hier Gurwitschs und Merleau-Pontys Ausgangspunkte und Interessen sind, so deutlich lässt sich hier der Punkt bestimmen, von dem ab sich ihre Wege trennen. Gurwitsch hatte Merleau-Pontys Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung* mehrfach geradezu enthusiastisch rezensiert, es als wegweisend für Phänomenologie und Psychologie bezeichnet (Gurwitsch 1949/50, 1964). In seinem Buch *Das Bewusstseinsfeld* (1975) bezieht er sich sowohl deutlich zustimmend wie kritisch darauf. Merleau-Ponty hat seinerseits dieses Werk Gurwitschs gelesen, in

ausführlichen Notizen kommentiert und kritisiert, aber auch eigene Positionen verändert (Merleau-Ponty 1997, vgl. darin den Kommentar von Stéphanie Ménasé: 325 ff.). Gurwitsch äußert sich zu seinem Verhältnis zu Merleau-Ponty in mehreren Briefen an Schütz. Beispielsweise schildert er am 11.8.1947 seine Eindrücke bei der ersten Lektüre der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wie folgt: »Ich höre aus dem Buch enorm viel aus meinen Vorlesungen heraus. Er <Merleau-Ponty, jmk> hat viel von mir gelernt und viel übernommen. Nicht nur in den Einzelheiten, wo er manches entwickelt hat. Ich zweifle daran, ob er ohne meinen Einfluß auf die Idee gekommen wäre, das psycho-pathologische Material phänomenologisch auszudeuten. Meine Stimmung bei der Lektüre ist eine Mischung aus Freude und Melancholie. Ehrliche Freude über das gelungene Buch, das wirklich eine schöne Leistung ist; und Freude auch darüber, daß mein Einfluß dabei in einem gewissen Sinne Pate stand. Es ist schon ein schönes Gefühl zu wissen, daß meine Pariser Jahre nicht für das Nichts waren, und daß etwas bei meinen Vorlesungen heraus gekommen ist« (Schütz/Gurwitsch 1985: 158, vgl. auch 152).

Aron Gurwitsch und Alfred Schütz hatten sich ebenfalls in Paris kennen gelernt, im Jahr 1935. Schütz war dort auf einer Geschäftsreise für seine Bank. Das Treffen beider ging letztlich auf Edmund Husserl zurück, der Gurwitsch und Schütz aufeinander aufmerksam machte und Schütz anlässlich seiner Parisreise nahelegte, Gurwitsch zu treffen (Luckmann 1983: 320; Grathoff in Schütz/Gurwitsch 1985: 1). 1938 wurde Schütz, wiederum bei einem Parisaufenthalt, von Gurwitsch wegen des Einmarsches der Nationalsozialisten in Österreich genötigt, in Paris zu bleiben und seine Familie nachkommen zu lassen. Schütz emigrierte 1939 in die USA und mit seiner Hilfe kam Gurwitsch 1940 nach New York nach. Über Schütz stellte sich auch die langjährige Verbindung zur »New School for Social Research« her (Grathoff in Gurwitsch/Schütz 1985: 11; Benita Luckmann 1983: 320). Schütz, der auch im Exil in den USA bis 1956 von seiner nicht-wissenschaftlichen Tätigkeit im Bankensektor lebte, wurde 1952/3 zum »Full Professor« an der New School bestellt. Er gab aber erst 1956 seine Tätigkeit im Bankgewerbe völlig auf. Gurwitsch unterrichtete seit 1948 an der Brandeis-University in Massachusetts, später wurde er Nachfolger seines Freundes an der New School (Benita Luckmann 1983: 326). Der intensive Briefwechsel beider beginnt im Jahr 1938 und reicht bis zum 16. Mai 1959, also bis kurz vor Schützs Tod vier Tage später.

Alfred Schütz und Merleau-Ponty lernten sich im Jahr 1946 anlässlich einer Europareise Schützs durch die Vermittlung Gurwitschs persönlich kennen (Schütz/Gurwitsch 1985: 148). Auch später gab es einzelne Kontakte. So schickte Schütz Merleau-Ponty auf dessen Aufforderung sein Buch *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, allerdings ohne eine Reaktion zu erhalten (Schütz/Gurwitsch 1985: 332 f.). Merleau-Ponty

konnte Schütz 1956 für einen Beitrag über Scheler in einem von ihm herausgegebenen enzyklopädischen Werk *Les philosophes célèbres* (Merleau-Ponty 1956) gewinnen, dessen Frontispiz von Alberto Giacometti gestaltet wurde und in dem sich u.a. auch Beiträge von Jean Starobinski, Jean Beaufret, Gilbert Ryle, Karl Loewith, Gilles Deleuze, Alphonse de Waelhens und von Merleau-Ponty selbst finden. Schütz schreibt, wohl scherzhaft, er sei von Merleau-Ponty zu dem Beitrag »gepresst« worden (Schütz/Gurwitsch 1985: 391). Schütz hat Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* sehr genau gelesen. Darauf lassen wiederholte, differenzierte und meist zustimmende Bezugnahmen und Darstellungen in verschiedenen Aufsätzen schließen (z. B. Schütz 2009: 237; 2004: 143, 213 f.; Schütz 1982: 213 ff.; Schütz 2003: 97 ff.). Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang Schützs Aufsatz *Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung*. Hier diskutiert Schütz Goldsteins Befunde sowie die Interpretationen Gurwitsch und Merleau-Pontys, er macht sich insgesamt eher Merleau-Pontys Lesart zu eigen (Schütz 2003: 107). Von Merleau-Pontys Seite sind zwar keine entsprechenden Äußerungen Schütz betreffend überliefert. Allerdings findet sich im Spätwerk beider Autoren eine auffallende Konvergenz von Themen und Positionen. Dies betrifft etwa die wachsende Bedeutung eines *Praxiskonzepts* – bei Schütz angeregt durch die Auseinandersetzung mit den amerikanischen Pragmatisten Dewey und Mead, bei Merleau-Ponty im Kontext der Ausarbeitung seiner Ausdruckstheorie. Das betrifft aber auch die wachsende Distanz zu einem transzendentalen Verständnis von Phänomenologie, die Betonung der Bedeutung des Problems der »passiven Synthesis« und der Horizontstruktur von Erfahrung als Schlüssel auch für das Verständnis sozialer und gesellschaftlicher Phänomene.¹ Heute erfolgt die Auseinandersetzung mit Schütz, Merleau-Ponty und Gurwitsch überwiegend in verschiedenen Fraktionen der (Sozial-) Phänomenologie, ja sogar disziplinär fragmentiert. Aber zu Lebzeiten arbeiten die Autoren, auf die diese »Schulen« zurückgehen, in einem gemeinsamen Milieu, nahmen sich wechselseitig als relevant wahr, wenn das auch nicht

1 Es ist auffällig, dass sich sowohl in späten und letzten Dispositionen, Aufzeichnungen und Texten Schützs wie Merleau-Pontys immer wieder Verweise auf diese Themen finden, die allerdings unausgearbeitet bleiben. Für Schütz wäre hier etwa das Manuskript *Hic egregie progressus sum* (dt.: Bis zu diesem Punkt bin ich hervorragend vorangekommen) vom 7.12.1958 zu nennen (Schütz 2004: 331–340, vgl. mit demselben Motto Schütz 1982: 229, 232) sowie sein letzter Aufsatz *Typus und Eidos in Husserls Spätphilosophie* (Schütz 2009: 321–348). Bei Merleau-Ponty finden sich in dem nachgelassenen Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* und den dazugehörigen Arbeitsnotizen viele entsprechende Merkposten (z.B. Merleau-Ponty 1994a: 199 ff., 239, 307 ff., 339).

zwingend heißt: dass sie sich direkt aufeinander bezogen.² So sehr das aus der Sicht der Nachwelt wünschenswert gewesen wäre – man vergisst, dass auch im Nachhinein als klassische Autoren gehandelte Personen dieselben Alltagsprobleme haben wie alle anderen Zeitgenossen: nicht alles lesen zu können, was die anderen schreiben, schon weil man die Zeit braucht, um die *eigenen* Positionen ausformulieren. Die wechselseitige Kenntnissnahme, Kommentierung der wechselseitigen Positionen und Positionierungen wäre aus damaliger Sicht vielleicht »nur eine Frage der Zeit« gewesen. Nur leider: diese Zeit hatten sie dann eben nicht mehr. Schütz starb 1959 bereits mit 60 Jahren an einer Herzerkrankung, Merleau-Ponty zwei Jahre später, 1961, mit nur 53 Jahre an einem Herzinfarkt. Der frühe Tod unterbrach nicht nur ein jeweils laufendes »work in progress«, sondern verhinderte auch eine sachlich und persönlich nahe liegende Auseinandersetzung miteinander. Auch die dritte phänomenologische Generation hat diese eigentlich fällige Auseinandersetzung nur sehr rudimentär geführt.

Desto bedeutsamer war es, dass Gurwitsch als biografische Brückenfigur zwischen Schütz und Merleau-Ponty 1973 nach Konstanz kommen sollte, an einen Ort und zu einer Zeit also, der/die für das künftige Profil der deutschen Wissenssoziologie und phänomenologischen Soziologie die Bedeutung eines formativen Milieus hatte. Aber auch hier führte der Tod eines wichtigen Akteurs zu einem Abbruch von objektiven Möglichkeiten. Gurwitsch erlag in Zürich ebenfalls einem Herzinfarkt. Das Kolloquium fand ohne ihn statt. Von dem geplanten Vortrag existiert kein Manuskript, nur der geplante Titel ist überliefert. Er lautete: »Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* im Lichte Husserlscher Kritik« (Grathoff/Sprondel 1976: III).

Gurwitschs Kritik an Merleau-Ponty und der Körper als Subjekt

Alexandre Métraux hatte sich mit Gurwitsch wenige Tage vor dessen Tod am 25. Juni 1973 in der Schweiz zur Besprechung der Edition von dessen Habilitationsschrift getroffen (Métraux 1976a: X). In den Jahren zuvor gab es bereits andere Treffen dieser Art. Vor diesem Hintergrund hielt Métraux bei dem Konstanzer Kolloquium einen Vortrag, dessen Manuskript er mir dankenswerterweise zur Verfügung stellte (Métraux

- 2 Wie sehr Gurwitsch, Schütz und Merleau-Ponty zumindest zeitweise und zumindest im selben Untergrund, wenn auch nicht immer in die gleichen Richtungen bzw. aufeinander zu ihre Tunnels vorantreiben, zeigt Kristensen (2010: 61 ff.).

1973). Métraux unternimmt darin eine Würdigung der wissenschaftlichen Biographie Gurwitschs und überliefert zwei mündliche Äußerungen, die für unsere Thematik von eminenter Bedeutung sind. Die erste Äußerung enthält die Geschichte einer Intuition, die zum wissenschaftlichen Lebensmotiv wird. Gurwitsch berichtet, dass er als Student die Vorlesungen von Adhémar Gelb besucht habe, dem Mitarbeiter und Kollegen von Kurt Goldstein: »In einer dieser Vorlesungen kam Gelb auf die Konstanzhypothese zu sprechen – ein Thema, das überhaupt beherrschend war. Nun hatte ich schon mit Husserl mich beschäftigt, die Ideen studiert. Und da fiel mir ein – mitten in der Vorlesung –, dass die Aufgabe der Konstanzannahme eine Art rudimentäre phänomenologische Reduktion ist: nämlich die Psychologie unabhängig macht von der Physik im weitesten Sinne, insofern [...] die phänomenalen Gegebenheiten zu nehmen sind wie sie sich darbieten. Und das fiel mir ein. Ich erstaunte. Ich weiss, dass ich den Mund aufgerissen habe, denn Gelb sagte mir nachher: ›Was war mit Ihnen los?‹ Da habe ich ihm gesagt: ›Ich habe einen Einfall gehabt, aber ich möchte über den nicht sprechen.‹ Denn es war viel zu vage noch.« (Métraux 1973: 4).

Was den in Konstanz geplanten Vortrag Gurwitschs betrifft, so überliefert Métraux folgendes: »Sein Beitrag, an dessen Konzept er in Gedanken bis zu den letzten Stunden seines Lebens arbeitete, wäre – so gestand er mir vor einigen Tagen – einer Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Deutung des Leibes als *sujet de la connaissance* gewidmet gewesen. Diesem einen Aspekt hätte sein Widerspruch gegolten, nicht aber dem Grundsätzlichen, in welchem er mit Merleau-Ponty eins sich wusste.« (Métraux 1973: 1; Unterstreichung im Original). Damit ist ziemlich wahrscheinlich, dass Gurwitsch eine Kritik an Merleau-Pontys Zugang neu ausführen oder weiter entwickeln wollte, die er bereits Ende der 1940er Jahre formulierte.

Die Episode aus der Studentenzeit Gurwitschs, die Métraux überliefert, unterstreicht nochmals die Bedeutung der Kritik der Konstanzannahme als Ausgangspunkt für das Phänomenologieverständnis Gurwitschs. Es könnte sein, dass er diesen Ausgangspunkt an den nur 7 Jahre jüngeren Merleau-Ponty weiter gegeben hatte, als dieser seine Seminare im Paris der 1930er-Jahre besuchte. Die Aufgabe der Konstanzannahme führt zu der Frage: wie kommt es zu den Strukturen und Gestalten unserer Welt(wahrnehmung), wenn diese nicht in schon in einer vermeintlichen physikalischen Objektivität gründen? Spielen hier Bewusstseinsleistungen oder Strukturen und Prozesse des Körpers eine wichtigere Rolle oder ist das eine falsche Alternative?

Man kann sagen, dass Gurwitsch eindeutig den ersten Weg einschlägt. Bei aller Anerkennung der Rolle körperlich bzw. leiblich fundierter Sinnesleistungen setzt er in letzter Instanz auf die konstituierenden Leistungen eines im Unterschied zu Husserl aber non-egologisch gedachten

Bewusstseins. Merleau-Ponty setzt – bei aller Anerkennung der Nicht-Reduzierbarkeit von Bewusstsein als Phänomen – mit Umwegen und Paradoxien diesbezüglich auf die Strukturen und Prozesse des Körpers. Beide berufen sich dabei auf Husserl – Gurwitsch auf eine transzendentaltheoretische Husserlsche Orthodoxie, Merleau-Ponty auf den Husserl der Ideen II und der Skizzen des Spätwerks, insbesondere der Ausführungen zu den »passiven Synthesen«. Merleau-Ponty fasst den Körper zunächst nach einem Subjektmodell als »schweigendes Cogito«. Das genau ist der Anknüpfungspunkt für Gurwitschs Kritik. Später schreibt Merleau-Ponty sein Körperkonzept um – er konzipiert Körperlichkeit zunehmend als ein strukturelles, differentielles Wahrnehmungs- und Bewegungsgeschehen. Mehr denn je stellt sich ihm dabei aber die Frage, ob und in welchem Sinn Körper oder Bewusstsein nicht falsche Alternativen darstellen. Seine Position bleibt, wie wir sehen werden, uneindeutig. Merleau spricht selbst von guter und schlechter Ambiguität. Insgesamt sind und bleiben die Unterschiede zwischen den Positionen beider, auch nach den Selbstkorrekturen Merleau-Pontys, nuanciert, subtil und zum Teil außerordentlich schwierig zu fassen, für die beiden Autoren aber natürlich grundlegend.

Auch aus Äußerungen Gurwitschs im Briefwechsel mit Schütz, aus Veröffentlichungen Gurwitschs sowie seines Schülers Richard Zaner lassen sich eine Reihe von Argumentationen entnehmen, die mit Sicherheit in dem Konstanzer Vortrag eine Rolle gespielt hätten. Sie betreffen just den Komplex, für den der Name Merleau-Pontys heute wesentlich steht: nämlich ein ihm zugerechnetes Konzept leiblicher bzw. körperlicher Intentionalität. Für Gurwitsch machte ein solches Konzept von vorne herein keinen Sinn. Seine Skepsis artikuliert er – bei aller zugleich geäußerten Bewunderung und Hochschätzung für Merleau-Pontys Frühschrift *Phänomenologie der Wahrnehmung*³ – bereits in den späten Vierzigerjahren im Schriftwechsel mit Alfred Schütz. »Sätze wie: ›je suis ma main‹ und ähnliche [kann ich nicht] akzeptieren,« schreibt Gurwitsch im Mai 1948 nach der ersten Lektüre der *Phänomenologie der Wahrnehmung* »und die ganze Verlagerung des Bewusstseins auf den Körper bei Sartre wie auch bei Merleau-Ponty scheint mir die Dinge auf den Kopf zu stellen. Die korrekte Fragestellung ist natürlich: wie sieht Bewusstsein von meinem Leibe aus.« (Schütz/Gurwitsch 1985: 170).

Auch in seinem Hauptwerk *Das Bewusstseinsfeld* hält Gurwitsch Übereinstimmungen mit Merleau-Ponty in »wesentlichen Punkten« fest

- 3 Etwa in den auch inhaltlich sehr erhellenden Besprechungen der französischen Originalausgabe (Gurwitsch 1949/50), in der er das Buch als »one of the most important publications of the phenomenological movement«, »almost unique in its kind« bezeichnet (ebd. 444) sowie der englischen Übersetzung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Gurwitsch 1964). Schon in der ersten Besprechung deutet er am Ende aber auch seine Kritik an.

(Gurwitsch 1974: 238).⁴ Er legt auch hier den Akzent auf die zentrale Rolle von Noesis und Noema, der von Husserl eingeführten Unterscheidung zwischen dem Leistungsaspekt von Bewusstsein (dem *Wie* der bewussten Zuwendung) und dem damit korrelierenden Inhalt. Merleau-Ponty wirft er vor, diese grundlegende Unterscheidung preiszugeben, wenn er sich für die »Konstitution der realen Dinge und der Wahrnehmung« nicht auf das Bewusstsein, sondern auf die Leiblichkeit berufe (Gurwitsch 1974: 246). Gurwitsch leugnet nicht die wichtige Rolle der »leiblichen Phänomene«, besteht aber darauf, dass auch leibliche Phänomene *erfahrene* Phänomene und damit *Bewusstsein*-sphänomene sind: »Genau genommen handelt es sich nicht so sehr um die Leiblichkeit selbst qua Realität als vielmehr um das spezifische Bewusstsein, das wir von ihr haben. Gewiss ist dieses Bewusstsein nicht notwendig ein ausdrücklich setzendes und thematisierendes Bewusstsein; und wir gehen mit Merleau-Ponty einig, wenn er sagt: «il y a ... plusieurs manières pour la conscience d'être conscience». Aber es muss betont werden, dass ein vorprädikatives, unthetisches, nicht thematisierendes Bewusstsein eben auch Bewusstsein ist.« (Gurwitsch 1974: 246 f.). In einem Aufsatz aus dem Jahre 1966 mit dem Titel *Edmund Husserls Conception of Phenomenological Psychology* wirft Gurwitsch Merleau-Ponty vor, er mache sich einen fehlerhaften Gebrauch der Formel »Intentionalität des Körpers« zu eigen. Aus Sicht einer Husserlschen Orthodoxie hätte dieser Ausdruck allenfalls als objektiver Genitiv einen greifbaren Sinn: Körperliches als *vom Bewusstsein intendiert*. Merleau-Ponty dagegen verwende diesen Ausdruck als subjektiven Genitiv und schreibe dem Körper damit selbst Intentionalität und damit einen Status als Subjekt zu.

- 4 Etwa das Abheben auf die immer schon gegebene Gestaltkohärenz der Organisation von Wahrnehmung und Leiblichkeit, die nicht Ergebnis einer Betätigung intellektueller Funktionen ist, sondern ihrer inneren Struktur entspricht (Gurwitsch 1974: 242). Auch die »Leiblichkeit« ist für Gurwitsch auf diese Weise gestalthaft organisiert: die Teile »implizieren sich gegenseitig, enthalten einander, symbolisieren und qualifizieren« (ebd.: 243); »die Leiblichkeit weist also die Organisationsstruktur auf, die wir als Gestaltkohärenz beschrieben haben«; auch Intersensorialität (ebd. 244 f.); sehr weit geht Gurwitsch auch darin mit, dass Wahrnehmungs – und »Leibsynthesen« keine »ausdrücklichen Akte der Vereinigung« darstellen sowie Einheit und Identität der wahrgenommenen Dinge Korrelate der Einheit und Identität des eigenen Leibes sind (ebd.: 245). Aber dennoch oder gerade deswegen gilt für Gurwitsch immer ein Bewusstseinsvorbehalt. Leiblichkeit ist für ihn nur bewusster Körper, *Bewusstsein vom Körper*, für das letztlich Husserls Formulierung eines »Zusammenhangs absoluten Seins, in den nichts hineindringen, und aus dem nichts entschlüpfen kann« Geltung behält (Gurwitsch 1975: 342 FN).

In diesem Zusammenhang verweist Gurwitsch auf die Arbeit seines Schülers Richard Zaner: »a very clear and thorough presentation and critical discussion of Merleau-Ponty's theory« (Gurwitsch 1974a: 104). Zaners Buch *The Problem of embodiment* (1964) setzt sich mit den Leiblichkeitskonzepten von Gabriel Marcel, Sartre und Merleau-Ponty exemplarisch auseinander und unterzieht sie jeweils einer ausführlichen und durchaus scharfen Kritik. Er wirft Merleau-Ponty ein fehlgeleitetes Verständnis der phänomenologischen Methode vor (Zaner 1964: 199 ff.). Damit sagt Zaner im Grunde, Merleau-Ponty habe nicht verstanden, was Phänomenologie sei. Zaner zitiert in diesem Zusammenhang die Passage aus Gurwitschs *Bewusstseinsfeld* und greift deren zentrales Argument auf, Merleau-Ponty unterstelle dem Körper eine eigene Intentionalität, er behaupte zu Unrecht eine »latent science of the world discloses by means of the body itself. Living the body, I am able to learn what it knows.« (Zaner 1964: 205). Er gibt Merleau-Pontys These wieder, »that the unity of material things is due to the unity of the body, established by means of the corporeal scheme; that to have a body is to have a ›universal montage‹ of the world as an intersensory unity; that the body provides a ›logic of the world‹; and that the body provides the instrument for my ›comprehension‹ and apprehension of the world. ›L'intentionnalité opérante‹, in fact, is for him a kind of corporeal intentionality, completely different from what he choses to call ›l'intentionnalité d'acte‹.« (Zaner 1964: 206).

Zaner vollzieht hier eine Überpointierung von Formulierungen Merleaus, er trifft aber auch einen Schwachpunkt der Argumentation. Man kann sich in der Tat die Frage stellen, ob es nicht einen Bruch zwischen dem ersten und zweiten Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in denen Wahrnehmung und Körper im Vordergrund stehen, und dem dritten Teil gibt, dessen Zielkonzept das Thema der Zeiterfahrung und die von Zaner zitierte »fungierende Intentionalität« ist. Der genaue Zusammenhang wird nämlich von Merleau-Ponty an keiner Stelle wirklich nachvollziehbar expliziert. Dennoch ist insbesondere Zaners Behauptung einer Gleichsetzung von »intentionnalité opérante« mit einer »corporeal intentionality« fragwürdig. Merleau-Ponty ist oft, zum Beispiel von Sartre und Simone de Beauvoir vorgeworfen worden, er lasse sich nie festlegen (vgl. z.B. Sartre 1968: 215 f.). Ob das eine Tugend oder eine Schwäche ist, sei dahin gestellt. Sicher ist in diesem Fall, eine Festlegung auf eine solche von Zaner behauptete Gleichsetzung hat Merleau-Ponty an keiner Stelle expressis verbis formuliert. Und zwar schon deshalb nicht, weil der Ausdruck »körperliche Intentionalität« im Text der *Phänomenologie der Wahrnehmung* genau genommen nicht vorkommt. In der deutschen Übersetzung findet sich zwar eine vom Übersetzer eingefügte Zwischenüberschrift »§ 19 Die Intentionalität des Leibes« (Merleau-Ponty 1966: 165). Diese fehlt aber in der französischen

Originalausgabe. Dort taucht eine »intentionnalité du corps« lediglich als Zwischenüberschrift im angehängten Inhaltsverzeichnis ohne genaue Seitenzahl und ohne die in der deutschen Ausgabe gewählte Paragrapheneinteilung auf. Ob dieses Inhaltsverzeichnis überhaupt von Merleau-Ponty selbst stammt, ist durchaus nicht klar. Jedenfalls findet sich der behauptete Zentralbegriff des ganzen Werks an keiner Stelle in dessen Text. Erst recht behauptet Merleau-Ponty nicht eine derart tiefgreifende Kluft zwischen »intentionnalité opérante« und »intentionnalité d'acte«, wie Zaner sie unterstellt (»completely different«). Ganz im Gegenteil wird die »intentionnalité opérante« in einem Fundierungsverhältnis und damit eher einer Kontinuitätsbeziehung zu der »intentionnalité d'acte« gesehen. Letztere wird ausdrücklich durch die erste »ermöglicht« (Merleau-Ponty 1966: 475). Zutreffend ist aber sicher ein weiterer Befund Zaners, Merleau-Ponty akzeptiere zwar Husserls Befund einer Konstituiertheit der »objektiven Welt« der Naturwissenschaften, nicht aber die der »Lebenswelt«.

Lebenswelt und Wissen(schaft) bei Merleau-Ponty

Damit trifft er den zentralen Punkt der Merleau-Pontyschen Phänomenologie und das, worin sie sich zugleich von Gurwitsch und Schütz absetzt.⁵ Für Merleau-Ponty ist Lebenswelt nicht wie für Schütz und die Wissenssoziologie die Welt der unhinterfragten, selbstverständlichen Geltung von (Alltags-) Wissen, sondern er versteht sie als Welt der *Wahrnehmung*. Wahrnehmung ist eine Form des Bewusstseins ($\neq$ Wissen), die Merleau-Ponty als *nicht konstituiert* auffasst. Das bedeutet, sie ist nicht auf greifbare Leistungen oder Akte reduzierbar. Sondern umgekehrt: alle Bewusstseinsleistungen und Akte rekurrieren in irgendeiner Form auf Wahrnehmungserfahrungen und – ob das gleichbedeutend oder eine Art Ergänzung darstellt, ist durchaus nicht klar – auf die primäre Zeiterfahrung der von ihm sogenannten »fungierenden Intentionalität«. Dabei ist Wahrnehmung keinesfalls gleich zu setzen mit Wissen, also mit propositionalen Urteilen jeder Art. Insofern trifft Zaners Feststellung zwar zu, Merleau-Ponty betrachte die Lebenswelt als nicht konstituiert. Dies ist der Fall, wenn man Lebenswelt wie Merleau-Ponty als Welt der Wahrnehmung versteht. Sie trifft aber nicht zu, wenn man unter Lebenswelt – wie Schütz – die Welt des unhinterfragten Alltagswissens versteht. Wenn Zaner sagen will, Merleau-Ponty halte es für sinnlos die Konstruktionen des Alltagswissens »konstitutionsanalytisch« zu hinterfragen, irrt er. Wissen hat für diesen auch in seinen Alltagsformen Erkenntnis- und

5 Zumindes wenn man von manchen Überlegungen und Notizen absieht, die sich sowohl beim späten Husserl wie beim späten Schütz finden.

damit Aktcharakter. Auch das Alltagswissen beinhaltet vorwissenschaftliche Modelle und Theorien über die Welt, in seine Genese gehen Urteile und aktive Synthesen ein, die sich analysieren lassen, auch dann, wenn sie – wie Schütz sagt – nur noch in sedimentierter Form greifbar sind. Alltagswissen hat insofern mit dem Wissen der Wissenschaften den Charakter der Konstruktion von Welt gemeinsam. Was Merleau-Ponty allerdings bestreitet, ist, dass der »Wirklichkeitsakzent«, wie in der Schützschen Tradition behauptet wird, eine Funktion von Wissen sei. Die Überzeugung von der Realität eines Phänomens ist für ihn eine Frage der *Wahrnehmung*. Sowohl das wissenschaftliche wie das vorwissenschaftliche, alltägliche Wissen finden für Merleau-Ponty ihren Ausgangspunkt und ihre Erfüllungsbedingungen daher in Wahrnehmungserfahrungen. »Die Wirklichkeit«, schreibt Merleau-Ponty 1945, »ist ein solides Gewebe, sie wartet nicht unser Urteil ab, um seltsamste Phänomene sich einzuverleiben (s'annexer), noch so wahrscheinliche Phantasien aber zurückzuweisen. Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal Akt, wohlervogene Stellungnahme, doch ist sie der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen.« (Merleau-Ponty 1966: 7). In seinem nachgelassenen Werk formuliert er 1960/1 sehr ähnlich: »Das Reale ist kohärent und wahrscheinlich, weil es real ist, und nicht real, weil es kohärent ist. [...] Eine noch so geringfügige Kleinigkeit des Wahrgenommenen schlägt dieses sogleich dem ›Wahrgenommenem‹ zu, und eine noch so glaubwürdige Phantasieerscheinung gleitet hinweg über die Oberfläche der Welt...« (Merleau-Ponty 1994a: 62). Dies gilt für Urteile des Alltagswissens wie für die der Wissenschaft gleichermaßen. Insofern stützen sich Naturwissenschaften wie Alltagswissen, aber eben auch die phänomenologische Analyse auf die gemeinsame »Rechtsquelle« (Husserl) der Wahrnehmung.

In seiner wissenschaftstheoretischen Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* postuliert Merleau-Ponty sogar eine Parallelität von Physik und Phänomenologie. Die Wahrnehmung ist gleichermaßen »Ausgangslage« der Husserlschen »Wesensschau« wie der Konstruktion physikalischer Gesetze. »Aus dem unreinen und unvollständigen Phänomen, wie etwa dem des Falles auf schräger Ebene, lese ich den freien Fall heraus, der der Geist theoretisch konzipiert oder konstruiert« (Merleau-Ponty 1973: 160 f.). Das bedeutet: »Die Induktion [...], wie sie durch die Physiker tatsächlich praktiziert wird [...] ist bereits eine Wesenserforschung«. Aber auch: »Selbst wenn man wesensbegreiflich denkt, denkt man immer auf dem Fundament des Sichtbaren, der Tatsache.« (1973: 161). Es gäbe, so Merleau-Ponty, einen »phänomenologischen Positivismus« (Merleau-Ponty 1973: 139) und wenn das stimmt, gäbe es auch sozusagen einen »positivistische Phänomenologie«. Allerdings kann man dann auch auf zwei Weisen die Modelle,

Ideen, Wesen, Gesetze, die Idealisierungen des Wissens – kurz die Konstruktionen jeder Art – fälschlich mit der Wirklichkeit gleichsetzen. Entweder man erklärt die Wirklichkeit schlechthin für eine Konstruktion oder aber man erklärt die Konstruktionen für die Wirklichkeit schlechthin. Im Alltagswissen können bekanntlich beide Fehlgriffe vorkommen, in der Wissenschaft haben die sogenannten Geisteswissenschaften eher eine Neigung zum ersten, Naturwissenschaften eher zum zweiten Irrtum. Merleau-Ponty bezieht sich in seinen späten Werken gerne auf Einstein und generell die Modelle der Physik als Beispiel für den Anspruch ein wirkliches oder vermeintliches Wissen über eine wirklichere Wirklichkeit gegenüber dem »Wahrnehmungsglauben« auszuspielen (Merleau-Ponty 1994a: 35; 2007: 181–289). Das ist für ihn zugleich ein Musterfall einer imaginären wissenschaftlichen »Kosmotheorie«, der es möglich wäre, eine Art Wahrnehmung der Wirklichkeit ohne Standort, von überall und nirgends, zu haben.⁶

*

Damit zurück zu der Kritik Zaners, Merleau-Ponty sei inkonsequent, wenn er die »objektive Welt« der Wissenschaft für »konstituiert« (und damit eine Konstitutionsanalyse für sinnvoll) halte, nicht aber die Lebenswelt. Dieser Vorwurf verliert eben an Schärfe, wenn man sich klar macht, dass Merleau-Ponty Lebenswelt gar nicht in einer Dimension des Wissens definiert und zugleich keinen kategorialen Graben zwischen Alltagswissen und Wissenschaft sieht. Der Dissens liegt vielmehr im Status der Wahrnehmung. Zaner sieht hier nur eine Weigerung, das transzendentaltheoretische Programm Husserls konsequent anzuwenden. Das betreffe die Konstitution der Außenwelt wie die des phänomenalen Körpers (Leib) und damit der Wahrnehmung gleichermaßen. Merleau-Pontys »existentialistisches Vorurteil«, so Zaner, hindere ihn letztlich an einer konsequenten, nämlich konstitutionstheoretischen Analyse auch der Wahrnehmung. Aber »Lebenswelt« als »konstituiert« zu betrachten, ist für Merleau-Ponty eine *contradictio in adiecto*. Die Zurückweisung einer »Konstitution der Lebenswelt« und damit der Anwendung der transzendentalen und eidetischen Reduktion ist gerade ein Kernelement von Merleau-Pontys Husserlinterpretation. Merleau-Ponty geht davon aus, dass Husserl in der Entdeckung der Bedeutung der Lebenswelt für das Bewusstseinsleben letztlich seinen transzendental- bzw. konstitutionstheoretischen Rahmen von innen her aufsprengt. Merleau-Ponty hat etwa zur selben Zeit wie Alfred Schütz, nämlich 1958/1959, Gurwitschs Hauptwerk *Das Bewusstseinsfeld* gelesen. Lester Embree berichtet von

6 Ganz ähnlich argumentiert übrigens auch George H. Mead in seiner späten Zeitphilosophie gegenüber der Relativitätstheorie (Mead 1969).

einer mündlich überlieferten Äußerung Merleau-Pontys »that Gurwitsch went ›too far‹« (Embree 1981: 159). Embree fügt die Bemerkung hinzu: »Gurwitsch's position seems to be that Merleau-Ponty did not go far enough.« (ebd.).

Merleau-Pontys Kritik an Gurwitsch

1997 wurden von Stéfanie Ménasé Notizen Merleau-Pontys zu Gurwitschs Hauptwerk »Das Bewusstseinsfeld« aus seinem Nachlass veröffentlicht (Merleau-Ponty 1997), mit hoher Wahrscheinlichkeit Ende 1958 oder Anfang 1959 entstanden. Sie enthalten Zusammenfassungen der Argumentationen Gurwitschs und teilweise angefügte Gegenpositionen Merleau-Pontys. Viele Formulierungen Merleau-Pontys sind außerordentlich schwierig zu verstehen. Das liegt zum einen an dem kondensiert-metaphorischen, eher andeutenden als ausführenden Stil Merleaus, der sich in nicht zur Publikation bestimmten Notizen natürlich noch verstärkt. Zum anderen kommen in diesem Fall Probleme hinzu, die etwas mit dem komplizierten Verhältnis der Autoren zu tun haben. Ihre Ausgangspunkte und Positionen liegen nahe beieinander, beide positionieren sich gegenüber Husserl sowohl anknüpfend wie auch ablehnend, aber eben in jeweils verschiedenen Hinsichten. Merleau-Pontys Position ist zu diesem Zeitpunkt nach wie vor in Bewegung: er ist bestimmten Argumenten Gurwitsch zum Zeitpunkt der Lektüre bereits entgegengekommen, hat frühere Positionen, zum Teil auch die von Gurwitsch kritisierten, zu diesem Zeitpunkt bereits korrigiert. Zugleich löst der Text weiterführende aktuelle Überlegungen aus, wie auch Ménasé betont. Es gibt aber auch Positionen, an denen er weiterhin festhält und die er gegen Gurwitsch geltend macht.

Gemeinsamer Ausgangspunkt beider Autoren ist wie gesagt die Aufgabe der Konstanzhypothese und in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit gestaltpsychologisch relevanten experimentellen und klinischen Befunden. Für beide gibt es damit *keine* strikte (insofern: konstante) Korrespondenz zwischen Strukturen, Ordnungen, Konfigurationen, Gestalten der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen zu objektivierbaren Reiz(an)ordnungen in einem messtheoretischen Sinn. Hier beginnt für Gurwitsch wie für Merleau-Ponty die genuine Zuständigkeit der phänomenologischen Beschreibung und Analyse.

Gurwitsch geht davon aus, dass der strukturelle »Mehrwert« des Wahrnehmungserlebnisses, Strukturen, Konturen, Figurationen auf konstituierende, aktförmige, autonome *Leistungen* des Bewusstseins zurückgeht. Hierfür muss er strikt an der bewusstseinstheoretischen Grundunterscheidung zwischen Noesis und Noema, also der Unterscheidung

zwischen Akt/Leistung/Art und Weise des bewussten Sich-Beziehens-Auf und dem Inhalt, dem Worauf dieses Sich-Beziehens festhalten. Was Gurwitsch von Husserl unterscheidet, ist die Annahme, dass Bewusstsein letztlich non-egologisch verfasst ist. Bei Bewusstsein handelt es sich für ihn nicht primär um ein »ego cogito«, sondern ihm liegt ein letztlich anonymes Cogitare zugrunde. Dieses Cogitare = leistende, »aktförmige« Bewusstsein ist auch bei Wahrnehmungsvorgängen, einschließlich der Erfahrung des eigenen Körpers wirksam. Deshalb ist für Gurwitsch die Frage nach der »Konstitution« von Erfahrung *immer* sinnvoll. Was es schwierig macht, sein Verständnis von »Leistung« zu verstehen, ist allerdings die Zumutung, sich eine Handlung/Leistung vorzustellen, die nicht von einem Ich ausgeht.

Merleau-Pontys Ansatz ist von vorne herein ein anderer. Er bringt den Körper (corps) als entscheidende Instanz für die Interpretation des strukturalen »Mehrerts« ins Spiel. Struktur, Gestalt, Kohärenz, Kontur haben unsere Wahrnehmungen kraft der Beschaffenheit, Qualität unseres Körpers, den er von vorne herein in einen gemeinsamen Strukturzusammenhang mit der auf ihn bezogenen Welt und Umwelt sieht. Merleau-Ponty hält im Unterschied zu Gurwitsch an der Figur eines freilich »inkarnierten« Egos bzw. Subjekts fest. Er fasst aber dessen, wie er es nennt, »intentionnalité opérante« nicht primär als »cogitare« = Denken, Wissen. Die Schwierigkeit bei Merleau-Ponty besteht darin, sich ein Subjekt, ein Ego vorzustellen, das sich nicht über seine Handlungen/Leistungen konstituiert, nicht »aktiv« ist, sondern passiv oder medial. Das führt Merleau-Ponty zunächst zu der Kompromissbildung, den Körper als ein »stummes Cogito«, als eine Art (Bewusstseins-)Subjekt hinter dem (Bewusstseins-)Subjekt zu fassen. Dieses »romantische Körperkonzept«, wie ich das später nennen werde, gibt er aber in den 1950er Jahren auf zugunsten eines strukturalen Konzepts, das eine Teilrehabilitierung einer Cartesianischen Differenz beinhaltet. Die Unterschiede zwischen Gurwitsch und Merleau-Ponty sind deswegen subtil und schwierig zu verstehen, weil sie teilweise konvergent, teilweise divergent argumentieren, manchmal beides zugleich. Hinzu kommt, dass keiner von beiden beanspruchen kann, diese schwierigen Probleme einer endgültigen Lösung entgegengeführt zu haben. Das ist im Übrigen bislang niemandem gelungen, weder in den Natur-, noch in den Sozial- bzw. sogenannten Geisteswissenschaften. Kontroversen auf diesem Gebiet gleichen unvermeidlich einem gemeinsamen Stochern nach Orientierung im Nebel von sich selbst nur begrenzt deutlichen Vorstellungen und Akzentsetzungen.

Dies vorausgeschickt möchte ich einen Aspekt von Merleaus Kritik an Gurwitsch herausgreifen, den ich halbwegs nachvollziehen kann, der zugleich eine wesentliche Differenz der beiden Orientierungen benennt und für die Fragestellung dieses Buchs von entscheidender Bedeutung

ist. Es handelt sich um ein Argument gegen Gurwitschs Vorstellung der »Dingkonstitution«. Die Wahrnehmung eines Dings – zum Beispiel des berühmten Apfelbaums oder auch eines Kartoffelsacks – ist für Gurwitsch immer schon in sich durch Verweisungen, Sinnsynthesen des Bewusstseins, von Gedächtnisbezügen überformt und darin stellt sich dessen Identität und Bedeutung als Ding überhaupt erst her. Für Gurwitsch gibt es ein Kontinuum zwischen dem sinnlichen Eindruck, der Bedeutung und den Verweisungen auf Gedächtnisinhalte, die ein Wahrnehmungsgegenstand in uns auslöst. Letztere tragen für ihn auch zur sinnlichen Gestalt des Gegenstandes bei, beispielsweise in dem Umstand, dass die Vorderseite des von mir erblickten Gegenstandes irgendwie auf seine mir abgewandte Rückseite verweist. Diese ist, obwohl ich sie aktual nicht sehe, auf bestimmte Weise mitgegeben (»appräsentiert«) und daher mit beteiligt an der »Gestalt« des Dings.

Anders Merleau-Ponty. Lapidar merkt er an: »Où sont ces renvois? Il n'y en a pas ...« »Wo sind diese Verweisungen? Es gibt sie nicht ...« (Merleau-Ponty 1997: 328, Übers. jmk). Er hatte bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Annahme kritisiert, die aktuelle Gegenstandswahrnehmung würde durch Gedächtnisleistungen (Erinnerungen, Wissen) (mit)konstituiert. Merleau akzentuiert demgegenüber eine irreduzible Qualität des »Präsenzfeldes«. Das Wiedererkennen einer in der Vergangenheit erfahrenen Konstellation müsse von der Gegenwart ausgehen, nicht umgekehrt. Zuerst müsse »die aktuelle Erfahrung Form und Sinn annehmen, um gerade diese und keine andere Erinnerung hervorzurufen« (Merleau-Ponty 1966: 40, Übers. geändert, jmk). Wäre es umgekehrt, würde sich das Ding also gleichberechtigt aus aktuellen Empfindungen und Erinnerungen zusammensetzen, »böte nichts in ihm dem uferlosen Fluss der Erinnerungen Halt« (ebd.: 41), würde sich das wahrgenommene Ding schlechterdings nicht mehr grundsätzlich von seinem Bild, von einer Illusion unterscheiden. Dieses Argument der aktualen Dichte der Wahrnehmung greift Merleau-Ponty auch hier auf: »Gurwitsch ne voit pas que, si la ›chose‹ devait être préparée par ce processus où actuel et inactuel s'échangent, il n'y aurait jamais de ›chose‹, la zone de l'actuel, du sensible, ne pouvant elle-même cristalliser que par cette même conscience de ›quelque chose‹ figuré qu'on veut déduire.« »Gurwitsch sieht nicht, dass, wenn das Ding durch den Prozess, in dem Aktuales und Nicht-Aktuales sich austauschen, eingerichtet werden müsste, es niemals ein Ding geben würde; die Zone des Aktualen, des Sensiblen kann ihrerseits nur auskristallisieren durch eben dieses Bewusstsein eines figurierten Etwas, das man (gemeint: Gurwitsch, jmk) deduzieren möchte.« (Merleau-Ponty 1997: 330; Übers. jmk).

Für Merleau-Ponty sind die Identität und Gestalthaftigkeit des Wahrnehmungsdinges und dessen innerer und äußerer Horizonte nicht

Ergebnis einer vom Bewusstsein aktiv konstituierten noetisch-noematischen Einheit, einer Synopsis von Einzelheiten, von gegenwärtigen und vergangenen Erfahrungen, sondern die Kohärenz des Gegenstandes ist »leibhaftig« im Sinne von »wirklich«. Diese Kohärenz ist »résultat du saisisse charnelle du tout dans son unité latérale« (»Resultat eines leibhaftigen Erfassens des Ganzen in seiner lateralen Einheit«). Dieses Erfassen ist keine Abbildung »objektiver Relationen« im Sinne der Konstanzannahme einer atomistischen Physik. Gleichwohl ist sie auch nicht idiosynkratisch, »subjektiv«, sondern von einem Moment der »Generalität«, der Geltung über diesen besonderen Fall hinaus bestimmt: »généralité qui lui est essentielle, qui n'est pas second ou dérivé [...] une généralité première, originaire, avant la multiplicité [...]. C'est la généralité du Wesen (verbal, actif), de ce qui *west* et agit [...] il y a un leibhaft de l'essence« »Generalität, die ihr wesentlich ist, die nicht sekundär oder abgeleitet ist [...] eine primäre, originäre Generalität vor der Vielheit [...] Es handelt sich um die Generalität des Wesens (als Verb, aktiv), um das, was *west* und handelt [...] es gibt eine Leibhaftigkeit des Wesens« (Merleau-Ponty 1997: 328; Übers. jmk).

Jenseits der ontologischen und durchaus heideggernden Anklänge (»wesen« als ein vom deutschen Partizip des Verbs »sein« abgeleitetes Zeitwort), die darauf hindeuten, dass auch hier Zeit – damit in einem grundlegenden Sinn Gedächtnis? – im Spiel ist, klingt eine Argumentation Merleau-Pontys an, die sich von seinem Frühwerk bis in die späte Ontologie durchzieht. Die Welt und die Gegenstände der Wahrnehmung sind im Modus einer »Rationalität der Faktizität« (facticité-rationalité, ebd.: 331), in der Dichte eines Präsenzfeldes gegeben, die jenseits von Plausibilität, Wahrscheinlichkeit oder Bezweifelbarkeit spielt (Merleau-Ponty 1997: 331; vgl. dazu 1994a: 225). Nur dieses Präsenzfeld aktueller Wahrnehmung kann einen räumlich-zeitlichen Horizont aufweisen. Entsprechend ist es für Merleau-Ponty widersinnig die Erfahrung von Horizonten in einer Logik von Noesen und Noemen zu analysieren: »Absurde de vouloir analyser un horizon en termes de noèse et noème, conscience de ... et objet. L'horizon n'est pas extension de la zone de vision claire où se réalisent ces structures: il est le milieu des ces structures cristallisées, leur Worin pré-intentionnel. [...] L'horizon est à mon ici maintenant ce qu'est ma naissance ou ma mort à ma vie.« »Absurd einen Horizont in den Termen von Noesis und Noema analysieren zu wollen, <als> Bewusstsein von... und Objekt. Der Horizont ist nicht die Ausweitung der Zone des klaren Sehens, in dem sich diese Strukturen realisieren: er ist das Milieu dieser kristallisierten Strukturen, ihr vor-intentionales Worin. [...] Der Horizont ist für mein Hier/Jetzt das, was meine Geburt oder mein Tod für mein Leben ist.« (Merleau-Ponty 1997: 332, Übers. jmk).

Insgesamt fällt an allen diesen Einwänden auf, dass Merleau an keiner Stelle die Figur eines Körper-Subjekts, die Annahme einer *Intentionalität des Körpers* verteidigt oder als Argument ins Spiel bringt – Denkfiguren also, die ihm Gurwitsch zum Vorwurf macht. Vielmehr greift Merleau-Ponty durchweg auf Argumente des Schlussteils der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zurück. Merleau-Ponty bezieht sich dort sowohl auf die Analysen der »ursprünglichen Zeit« (Erfahrung) Heideggers wie auf die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins Husserls (Husserl 1980, die ja von Heidegger 1928 herausgegeben worden waren). Die letzteren liest Merleau-Ponty aus der Perspektive von Analysen insbesondere des späten Husserl zu Phänomenen der Passivität und »das Geflecht der passiven Synthesen, dieses mannigfaltige strömende Geschehen, ohne das Bewusstsein nicht Bewusstsein wäre« (Husserl 1966: XVII). Mit diesem paradoxen Ausdruck bezieht sich Husserl auf den Umstand, dass sich in Erfahrungen der Wahrnehmung, der Bewegung (Kinästhesie) und des Zeitflusses unablässig Synthesen (Retentionen, Protentionen, Assoziationen) vollziehen, Zusammenhänge und Einheiten zwischen Mannigfaltigem sich herstellen, ohne dass dem eine greifbare Eigenaktivität des Ichs entspricht, zugleich aber den Boden, die Ermöglichung für alle aktiven Leistungen des Ichs darstellen (Husserl 1966: 209). An einer Stelle gebraucht Husserl sogar die Bezeichnung einer »Phänomenologie dieses sogenannten Unbewussten« (Husserl 1966: 154). Husserl war, das »sogenannte« ist dafür ein Indiz, der Meinung (und auch Gurwitsch hält daran fest) dass auch *diese* Phänomenologie Konstitutionsanalyse bleibt. An manchen Stellen versteht er die passive Synthesis sogar als *Ur-Konstitution*, fasst jedenfalls »passive Produktion als intentionale Konstitution« (Husserl 1966: 275 f). Insofern der Begriff Konstitution allerdings eng mit einem Verständnis transzendentaler Subjektivität verknüpft ist, wird höchst fraglich, was dann eigentlich Konstitution und die Begriffe »aktiv« und »passiv« noch meinen.

Merleau-Ponty zieht daraus die Konsequenz, den Begriff der Konstitution als letztlich idealistisches Relikt einer »reflexiven Analyse« zu verwerfen und von einem nicht weiter reduzierbaren Status einer Schicht der »Passivität« in Bewusstseins-erfahrungen der Wahrnehmung, der Bewegung, der Zeiterfahrung insgesamt auszugehen. Die Paradoxie des Ausdrucks »passive Synthesis« versucht er durch die Formulierung zu entschärfen, »dass das Mannigfaltige zwar von uns durchdrungen ist, gleichwohl aber nicht wir es sind, die seine Synthese vollbringen.« (Merleau-Ponty 1966: 485). Die Zeiterfahrung – temporalisation=intentionnalité opérante – enthält dafür das Paradigma: »offenkundig bin ich zwar nicht der Urheber der Zeit, so wenig wie der meines Herzschlages, nicht ich bin es, der die Initiative der Zeitigung (temporalisation) ergreift; es geschah nicht nach meiner Wahl, dass ich geboren wurde, und bin ich einmal geboren, so bricht durch mich hindurch die Zeit hervor, was immer ich

tun mag.« (Merleau-Ponty 1966: 485).⁷ Festzuhalten ist: Merleau-Ponty beruft sich in seiner Gurwitschkritik nicht in erster Linie auf ein subjektives Körper- (oder Leib)konzept, sondern auf eine grundlegende operative, in seinem Verständnis nicht-konstituierende Schicht des *Bewusstseins*, der Zeiterfahrung. Es geht dabei nicht um Zeiterfahrung im Sinne von Erinnerung, der Verweisung auf Gedächtnisinhalte und der bewussten Artikulation von Erwartungen an die Zukunft, sondern im Sinne der von Husserl herausgearbeiteten passiven Schicht der »Temporalisation«.

Das erklärt auch die Funktion von Metaphern wie »Sedimentation«, »Gefrieren«, »Kristallisation« (Merleau-Ponty 1994a: 326, 298). Hier handelt es sich um anonyme, nicht gemachte, quasi-naturale, zeitliche Prozesse, die zugleich ihre eigene Prozessualität dinglich verdichten. In den Gurwitsch-Notizen formuliert er, gleichermaßen gegen Gurwitsch wie gegen Husserl gewandt: »H. ne voit pas que le monde sensible est mouvement gelé, cristallisé, mais conservé dans l'épaisseur du *Gestalt-hafte*.« »H. <gemeint ist wohl Husserl, jmk> sieht nicht, dass die sensible Welt gefrorene, kristallisierte Bewegung ist, aber bewahrt in der Dichte des *Gestalthaften*.« (Merleau-Ponty 1997: 329). Seine Notizen zu Gurwitsch münden in die Aussage: »Il n'y a pas de sens à constituer le Lebenswelt: c'est le détruire.« »Es macht keinen Sinn die Lebenswelt zu konstituieren: das hieße sie zu zerstören.« (Merleau-Ponty 1997: 338; Übers. jmk).

Hier kommt es zu einer interessanten zeitlichen und inhaltlichen Konvergenz mit Alfred Schütz. In einem Brief an Gurwitsch am 28. Juli 1958 (also möglicherweise im selben Jahr, an dessen Ende die Notizen Merleau-Pontys zu Gurwitsch zustande kamen!) nimmt Schütz die Lektüre von Gurwitsch Aufsatz *Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl* zum Anlass eine tiefgreifende eigene Diskrepanz zu Husserls transzendental- und konstitutionstheoretischen Ansatz (und damit auch eine Diskrepanz zu Gurwitsch) zu formulieren. Er lobt zunächst Gurwitschs Darstellung der Husserlschen Position, aus der er sehr viel gelernt habe. Er fährt dann fort: »Aber gerade weil Du seine <Husserls, jmk> Bewußtseinstheorie so klar dargestellt hast, hat sich in mir der Verdacht, unter dem ich seit vielen Jahren leide, verfestigt, daß die Lehre von der Intentionalität niemals zur Konstituierung der objektiven Welt führen kann, sondern diese als unbefragten Boden der Lebenswelt schlicht voraussetzt.« (Gurwitsch/Schütz 1985: 539).

7 Die Assoziation mit »Herzschlag«, »Geburt« und »Tod« markiert auch hier beim »späten« Merleau-Ponty einen – ebenso strukturalen wie prozessbezogenen – Körperbezug. Die Gleichsetzung von Wahrnehmungsphänomenen mit dem Herzschlag beinhaltet ja die These: Diese Wahrnehmung, dieses Bewusstsein dieses Dings ist, so wie der Herzschlag, die mir zugängliche Seite von unzähligen anonymen strukturierten Prozessen in/an diesem Körper (vgl. dazu Kapitel I.4.).

Sieht man einmal von der Problematik ab, was Schütz hier unter »objektiv« verstanden wissen will,⁸ so ist doch augenfällig, dass auch er dem Konstitutionsbegriff skeptisch gegenübersteht. In diesem Zusammenhang kritisiert Schütz unverhohlen den Begriff der »passiven Synthesis«: »Was ist der Sinn der Rede von einer passiven Synthesis? Ist das nicht ein hölzernes Eisen? Gibt es denn passive Bewußtseinsleistungen?«. Er sieht darin einen Versuch den transzendentalen Ansatz zu retten und die »Identität der Dinge« letztlich dann doch als eine Bewusstseinsleistung, als bloße Identität des »noematischen Sinns« zu verkaufen und der Einsicht einer *voraussetzenden* Identität des »objektiven Gegenstandes« (Schütz/Gurwitsch 1985: 440) auszuweichen.

Schützs Auffassung ist in diesem Punkt konvergent mit Merleau-Pontys Gurwitschkritik. Dies betrifft auch die Einschätzung des Begriffs der passiven Synthesis. Zwar hat dieses Konzept eine wichtige Funktion für Merleau-Pontys Begriff der »intentionnalité opérante«. Aber auch er hatte schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* kritisiert, dass damit »nicht die Lösung des Problems«, sondern dieses selbst bezeichnet sei (Merleau-Ponty 1966: 476). Schützs Kritik an diesem Begriff erscheint eher noch schroffer. Beide halten in den letzten Notizen ihres Lebens – Merleau-Ponty wird Schütz nur um zwei Jahre überleben – als wesentliche Problemstellungen die Aufklärung des Horizontbegriffs, damit auch der passiven Synthesis und der Sedimentierung fest. Beide formulieren unabhängig voneinander eine Kritik am bewusstseinstheoretischen Paradigma Husserls und Gurwitschs, setzen am gleichen Punkt, nämlich der Dingkonstitution an, und sehen das Problem im Konzept der passiven Synthesis. Man könnte auch sagen: beide machen die Einsicht geltend, dass die Wirklichkeit einer Erfahrung und eines Gegenstands nicht in seiner Bedeutung aufgeht. Sondern umgekehrt, die Bedeutung eines Objekts setzt dessen Identität, die in der Wahrnehmung primordial erfahren wird, schon voraus. Diese Erfahrung der Dichte eines wahrgenommenen Gegenstands bleibt immer der »Rechtsgrund« der möglichen Bedeutungen, die er annehmen kann, die sich verändern und korrigiert werden können und in der Folge auch das Wissen, das ich darüber haben kann.

Die Selbstkritik Merleau-Pontys – der Körper ist kein Subjekt

Merleau-Ponty pariert insgesamt Gurwitschs Kritik (und damit indirekt die Zanners) mit einem Gegenangriff. Für ihn sind deren Vorwürfe, soweit

- 8 Ich glaube, dass er einfach »wirkliche Welt« meint und sich damit dem Verständnis Merleau-Pontys annähert.

sie die unterstellte Verfehlung des Verzichts auf die eidetische Methode und die noetisch-noematischen Analyse betreffen, obsolet. Denn das ist für ihn kein Gegenstand des Vorwurfs, sondern bezeichnet geradezu den zentralen Punkt seines Anliegens. Er wirft im Gegenzug Gurwitschs Festhalten daran eine »analytisch-rationalistische« Reduktion der phänomenologischen Erfahrung vor (1997: 328). Auffallenderweise kommentiert er aber Gurwitschs in *Das Bewusstseinsfeld* geäußertem Vorwurf, er, Merleau-Ponty, würde an die Stelle des Bewusstseins den Körper setzen, nicht weiter (Gurwitsch 1974: 246). Dies dürfte, wie gleich zu zeigen sein wird, auch daran liegen, dass Merleau-Ponty diesen Vorwurf, wenngleich theoretisch anders eingebettet, bereits an sich selbst gerichtet und auf gewisse Weise korrigiert hatte.

Im Zentrum der Kritik Gurwitschs und Zanners steht die Formel einer »körperlichen« oder »leiblichen Intentionalität« im Sinne eines subjektiven Genitivs. Wir hatten bereits festgehalten, dass diese Formel genau genommen nicht Bestandteil des manifesten Textes der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist. Es muss außerdem betont werden, dass sich Merleau-Ponty kaum jemals des deutschen Begriffs »Leib« bedient. Auffällig ist zudem, dass er – man könnte fast sagen: in Aufnahme eines naiven Dualismus – die Begriffe »Geist« und »Bewusstsein« weiterverwendet, obwohl er keinen Zweifel daran lässt, dass ihm an einer »radikalen Kritik« der Differenz »psychisch vs. physisch« gelegen ist (Merleau-Ponty 1997: 327).

Der Ausdruck »körperliche« bzw. »leibliche Intentionalität« findet sich wie gesagt als solcher nicht im Text; wohl aber finden sich immer wieder Formulierungen, die so ein Konzept durchaus nahelegen könnten. Dazu gehört etwa der Satz »ich bin mein Körper«, der allerdings nicht auf Merleau-Ponty, sondern auf Gabriel Marcel zurückgeht.⁹ Untersucht man solche Stellen näher, so sticht ins Auge, dass diese und ähnliche Formulierungen aber wenig konsistent eingesetzt werden. »Mein Körper steht nicht vor mir (wie ein Gegenstand)«, schreibt Merleau-Ponty beispielsweise und dann, mit zweimaligem Ansetzen, als ob es sich nur um gleichgültige Formulierungsvarianten handelte: »sondern ich bin in meinem Körper, oder vielmehr ich bin mein Körper« (1966: 180). In direktem Widerspruch zu der letztgewählten Formulierung heißt es dann einige Zeilen weiter, wieder völlig verträglich zu Gurwitschs »leiblichem Bewusstsein« als bloß *objektivem* Genitiv: »Wir sind es selbst, die diese Arme und Beine zusammenhalten, sie zugleich sehen und berühren« (ebd.). Ein weiteres Beispiel findet sich in einem auf Descartes Bezug nehmenden Absatz, in dem er darauf hinweist, dass der Körper eine »zweideutige Weise des Existierens« (*existence ambigu*) innehave, weder Objekt noch Bewusstsein sei (1966: 234). Hier wird die Formulierung »So

9 vgl. Merleau-Ponty 1966: 207, FN

bin ich selbst mein Körper« sogleich unter den Vorbehalt gestellt »zumindest in dem Maße, in dem ich einen Erwerb mein Eigen nenne«. Die Fortsetzung – »umgekehrt ist mein Körper wie ein natürliches Subjekt« – bleibt ebenfalls unentschlüsselt: »ist *wie* ein Subjekt« sagt er und nicht schlicht »ist ein Subjekt«. An anderen Stellen formuliert Merleau-Ponty jedoch ausdrücklich, der Körper sei »gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung« (1966: 243).¹⁰

Das eigentlich konzeptuelle Element dazu ist nicht eine »Intentionalität des Körpers«, sondern das »schweigende Cogito« (Merleau-Ponty 1966: 458), das erst am Ende des ganzen Buchs ins Spiel kommt. Es kündigt sich allerdings an in Wendungen, in denen der Körper als Subjekt eines stummen Wissens in Erscheinung tritt, wie etwa »mein Körper [...] versteht (comprend)« (ebd.: 168), »...der Körper habe verstanden« (ebd.: 177), ein »Wissen, das in den Händen ist« (ebd.: 174), die Hand »weiß [...] das Harte und Weiche« – ein fast fichteanischer Akkusativ! – und ebenso: der Blick »weiß [...] das Mondlicht« (ebd.: 367, vgl. französisch: »ma main sait le dur et le mou, [...] mon regard sait la lumière lunaire«). Das klingt schon wegen der Beschwörung des Mondlichts romantisch. In einer Fußnote schreibt Merleau-Ponty, an die Formulierung Paul Guillaumes anschließend, das Auge trage der Beleuchtung Rechnung: »Das Auge ist nicht der Geist, sondern ein materielles Organ. Wie vermöchte es jemals wem dann auch ›Rechnung zu tragen‹? Es vermag es nur, wenn wir dem objektiven Körper den phänomenalen Körper zur Seite stellen, ihn als erkennenden Körper (»corps-connaissant«) begreifen, und als Subjekt der Wahrnehmung an die Stelle des Bewusstseins die Existenz, d.h. das Zur-Welt-sein-durch-einen-Leib setzen.« (Merleau-Ponty 1966: 358). In dieser Formulierung zeigt sich die Problematik als eine Art Doppelgängertum von »objektivem Körper«, dem ein »phänomenaler Körper« »an die Seite gestellt« wird. Das erscheint, gerade im Hinblick auf Merleau-Pontys kritische Bewertung dualistischer Positionen, mindestens so rätselhaft, wie Descartes' »Geist in der Maschine« (Ryle 2018: 13).

Unvermittelt und gegenläufig dazu taucht an anderen Stellen wiederum ein Begleit- »Wir« oder »-Ich« auf, in Gestalt eines Bewusstseins, das sich auf die Fundierungen des Körpers stützt, auf sie rekurriert. Das wiederum ist nahe an Husserls Formulierungen vom Leib als *Mittel* der Wahrnehmung bzw. des Bewusstseins: »Indem meine Hand [...] das Harte und Weiche, mein Blick [...] das Mondlicht weiß, verbinde *ich* mich in gewisser Weise dem Phänomen selbst und kommuniziere mit ihm.« (ebd.: 367: kursiv jmk). An anderer Stelle betont Merleau-Ponty, die Bewegungserfahrung unseres Körpers sei »kein Sonderfall einer

10 ähnlich: »Nous avons rejeté le formalisme de la conscience et fait du corps le sujet de la perception« (1945: 260)

Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu den Gegenständen, eine ›Praktognosie‹, die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt.« (ebd.: 170). Die Verwendung der ersten Person Plural (»uns«) bringt ein Motiv ins Spiel, das später unter dem Stichwort »Generalität des Körpers« firmieren wird. Hier will ich aber auf etwas anderes hinaus. In der Formulierung wird nämlich ein Erkenntnischarakter zunächst dementiert, ein Komma weiter aber sofort wieder als Fremdwort ins Spiel gebracht (›Praktognosie« = Praxis-Erkenntnis). Berühmt ist die Formulierung: »Mein Körper hat seine Welt oder begreift (eigentlich: comprend=versteht/enthält) seine Welt, ohne erst den Durchgang durch ›Vorstellungen‹ nehmen oder sich einer ›objektivierenden‹ oder ›Symbolfunktion‹ unterordnen zu müssen.« (ebd.: 170). Auch hier tritt der Körper als freilich vieldeutiges Subjekt eines Habens und Verstehens auf, das allerdings durch die Pascalsche Doppeldeutigkeit von comprendre=verstehen/enthalten unterminiert wird.

Deutlich wird Merleau-Pontys Unentschlossenheit auch in dem vielzitierten Satz »Der Körper ist unser Mittel überhaupt eine Welt zu haben« (ebd.: 176).¹¹ Hier wird ein Subjekt im Plural (»uns«) vom Körper unterschieden, zugleich wird der Körper selbst wieder zum Subjekt eines Habens und überdies sehr raffinierter reflexiver Handlungen: »bald beschränkt er sich auf die zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Gesten [...] bald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem übertragenen Sinne ihrer über« (ebd.). In den Beschreibungen, die den Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* einleiten, in dem es um Gewohnheiten geht, ist es wiederum »eine Frau« (und nicht etwa ihr Körper), »die ohne jede Berechnung zwischen der Feder ihres Hutes und Gegenständen, die sie zerknicken könnten, einen Sicherheitsabstand einhält« (ebd.: 172) oder der Blinde (und nicht etwa sein Körper), für den der Stock Teil seiner selbst wird.

Dies alles deutet in der Tat *nicht* darauf hin, dass Merleau-Ponty ein präzises Konzept von Körperlichkeit und seines Verhältnisses zum Bewusstsein hat, das es ihm erlauben würde, eine »körperliche« Intentionalität von einer nicht-körperlichen, z.B. »geistigen« (?) Intentionalität zu unterscheiden. Der Schlussteil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mündet denn auch nicht *darin*, sondern in der Unterscheidung von »intentionnalité des actes« und »intentionnalité opérante«. Letzteres ist ein Ausdruck, der Husserls Begriff einer »fungierenden Intentionalität« im Französischen wiederzugeben versucht und der – in Anschluss sowohl an Husserl wie an Heidegger – als Versuch verstanden werden kann, den ursprünglich räumlichen Horizontbegriff auch

11 Ähnlich: »Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Körpers.« (ebd.: 167 f.)

sinngemäß auf die Dimension der Zeit auszuweiten (Métraux 1976: 142; vgl. aber schon Heidegger 1989: 378).

Es scheint, als ob Merleau-Ponty während der Abfassung geschwankt habe – zwischen der Variante, die sich letztendlich im Text durchgesetzt hat, die »passive Synthesis« als Problemanzeige zu verstehen und der verführerischen Variante, den Körper als »geheimes Subjekt« der passiven Synthesis zu verstehen. Diese letztere ist die Lesart, die sich – wie unscharf und vage auch immer – in der Rezeption des Werks durchgesetzt hat. Eindeutig ist aber: »Körper« ist und bleibt in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* eine vage und unscharfe Kategorie. Hier hat Gurwitschs und Zanners Kritik ihr klares Recht, auch wenn sie die Eindeutigkeit von Merleau-Pontys Position offensichtlich überzeichnet.

Sie gewinnt dadurch an Plausibilität, dass Merleau-Ponty selbst eine im Verlauf der 1950er Jahre immer deutlicher werdende Distanz zu seinem eigenen Körperkonzept artikuliert. Anlässlich einer Diskussion in Genf im Jahre 1951 formuliert er, er trage Ambiguitäten in der *Sache* Rechnung, reflektiere lediglich »Körper« »in allen Bedeutungen, die das Wort haben kann« (»dans tous les sens que le mot peut avoir«). Ausdrücklich meint er damit: in der »gewöhnlichen Erfahrung oder auch in der organisierten gewöhnlichen Erfahrung, die sich Wissenschaft nennt« (»dans l'expérience courante, ou dans l'expérience courante organisée qui s'appelle la science«) (Merleau-Ponty 2000a: 337; Übers. jmk). Kristensen sieht den Übergang in alternative Konzepte in der Vorlesung von 1953 vollzogen und schreibt insgesamt: »Das frühe Hauptwerk bewegt sich [...], obwohl es die Grundgedanken des Spätwerks in nuce bereits enthält, noch weithin in den Bahnen der klassischen Bewusstseinsphilosophie, etwa, wenn die immanente Einheit des Leibes als Synthesis konzeptualisiert wird. Die leibliche Einheit wird damit gleichsam nach dem Modell der reflexiven Synthesis eines intentionalen Bewusstseins entfaltet. Endgültig aufgegeben wird dieses bewusstseinstheoretische Relikt methodisch erst in der 1953 am Collège de France gehaltenen Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* (*Die sinnliche Welt und die Welt des Ausdrucks*), die vor kurzem zugänglich gemacht wurde.« (Kristensen 2012: 27). In dieser Vorlesung vollzieht Merleau-Ponty gleich am Anfang eine Umakzentuierung der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Neue Ideen würden darin allzusehr durch ihre Bezugnahme auf klassische Konzepte bestimmt (Merleau-Ponty 2011: 46) bzw. so wahrgenommen. Er selbst vertrete, so ist in den Arbeitsnotizen zu lesen, keinen »Antiintellektualismus«, sondern einen »neuen Typ der Analyse, der auf das Begriffsvermögen selbst« anzuwenden wäre, ihm gehe es um einen »Polymorphismus des *Bewusstseins*«, ein indirektes Bewusstsein, das Bewusstsein als »Abstand/Abständigkeit« (écart) (Merleau-Ponty 2011: 173).

Noch deutlicher findet sich diese Selbstkritik in den Arbeitsnotizen aus dem Jahr 1959. Merleau-Ponty kritisiert darin sein Konzept eines »schweigenden Cogitos«: »Was ich schweigendes Cogito nenne, ist unmöglich«, schreibt er (Merleau-Ponty 1994a: 222). Es ging bei dieser Formel um die Annahme einer vorsprachlichen, körperlichen (?) »Erfahrung meiner selbst durch mich selbst«, einer »Selbstgegenwart bei sich selbst« (Merleau-Ponty 1966: 459 f.), die Idee »d'un autre je pense derrière le je pense« »eines anderen Ich hinter dem ich denke« (ebd. 2015: 329; Übers. jmk). Das Cogito sei, so hält Merleau-Ponty sich selbst entgegen, an das *Sprechen* gebunden, das »Ich denke« ein Niederschlag des Einsatzes der *Worte*. Aber dieses reine Selbstbewusstsein sei deshalb eine »Mythologie«, weil die Worte nicht auf positive, fixe Bedeutungen, sondern »nur auf Differenzen von Bedeutungen« in einem intersubjektiven diakritischen System (1994a: 227) zurückgreifen könnten – nicht als eine »reine Sprache«, sondern als »wilde« »Praxis des Sprechens«, auf die Institutionen einer »sukzessiven und simultanen Gemeinschaft der sprechenden Subjekte« (1994a: 228). Der »Übergang vom Wahrnehmungssinn zum sprachlichen Sinn, vom Verhalten zur Thematisierung« (ebd.) *bleibt* für Merleau-Ponty ein philosophisches Problem, das weder durch ein »schweigendes Cogito«, eine körperliche Kontinuität noch durch die Annahme einer idealen Sprache gelöst werden kann. Stattdessen gehe es darum eine Theorie des »wilden Geistes, eines Geistes der Praxis« zu entwerfen (1994a: 228).¹²

Was Merleau-Ponty damit meint, führt er hier nicht weiter aus. Der Begriff des »wilden Denkens« findet sich aber auch an einer Stelle im Text von *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Er beschreibt damit das Auftauchen von Sprache im Spannungsverhältnis von uns, den Anderen und den Dingen, die wir sehen. Gemeint ist damit ein wahrnehmungsnahes, insofern »wildes« Denken, in dem zwar »schon ziemlich abstrakte Motive und Kategorien am Werke sind«, das sich aber durch Anleihen bei den Strukturen der sinnlichen (»sensible«) Welt bildeten, die allen »sensiblen« (d.g. empfindungsfähigen und empfindbaren) Körpern gemeinsam sei (ebd.: 29). Als Beispiel nennt er die Erfahrung des Kindes, das weit mehr »versteht als das, was es sagen kann«, dessen Antworten »über das hinaus gehen, was es definieren könnte«. Zugleich sieht Merleau-Ponty das Denken des Kindes auch als Paradigma für das wilde Denken der Erwachsenen. Interessant ist, dass Claude Lévi-Strauss seinem Freund Merleau-Ponty posthum sein berühmtes, 1962 erschienenes Buch mit eben dem Titel »Das wilde Denken« widmet. Es setzt ein mit einem Plädoyer die Gleichwertigkeit und den Reichtum der Sprachen der außereuropäischen Kulturen anzuerkennen.

12 Auch das ist – nebenbei bemerkt – ein Gedanke, der sehr nahe an George Herbert Meads These der Entstehung des Selbst liegt.

Auch diese Sprachen seien wie jede europäische Sprache bestimmt von einem »Wuchern der Begriffe«, dem »eine intensive Aufmerksamkeit für die Eigenheiten des Wirklichen, einem wacheren Interesse für die Unterscheidungen, die man einführen kann, entspricht« (Lévi-Strauss 1981: 13). Lévi-Strauss sieht darin *eine* mögliche Spielart auch *wissenschaftlichen* Denkens. Seine Wissenschaftlichkeit liege eben darin, dass es sich nicht der Aufgabe verschreibe, sich von der Sphäre der Wahrnehmung zu lösen (ebd.: 27) – hier liegt nun der deutliche Bezug zu Merleau! –, sondern zunächst »das Schwierigste in Angriff nimmt: die Systematisierung auf der Ebene der sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten« (ebd.: 23), eine »Wissenschaft vom Konkreten«, man könnte auch sagen: vom Sichtbaren. Dieses taxonomische Prinzip stelle aber eine durchgehende Struktur von Sprachlichkeit überhaupt dar, beinhaltet eine Art universeller »Bricolage« (»Bastelei«), die auf der Grundlage von eingeschränkt verfügbarem Material eine unbestimmte Menge an (Re-)Kombinationsmöglichkeiten zulässt und dadurch immer neue systematische Strukturen erzeugt (ebd.: 34 ff.). Sie ist aber auch, sagt Lévi-Strauss, komplementär zu jenem anderen Typus von Wissenschaft, der sich vom Wahrnehmbaren mit Hilfe von Modellen *löst*, deswegen aber »nicht weniger wissenschaftlich, und ihre Ergebnisse [...] nicht weniger wirklich.« (ebd.: 29).

Unverkennbar sind Lévi-Strauss' Ausführungen sowohl von einer Adaption der Sprachtheorie Saussures geprägt, wie *zugleich* von der Annahme eines Primats der Wahrnehmung, in dem Sprachen immer auch die Möglichkeit haben, natürliche Differenzen symbolisch aufzugreifen und zu organisieren. Diese Argumentationslogik wie auch der oben zitierte Ausdruck eines »wildes Geistes« als eines »Geistes der Praxis« dürfte sich der Kommunikation mit Merleau-Ponty verdanken, die sich gerade Ende der 1950er Jahre noch intensivierte. Merleau-Ponty wiederum antizipiert durch solche Formeln eine Art *praxeologischen Strukturalismus*.

Es gibt noch eine weitere Stelle in den Arbeitsnotizen der ausgehenden 1950er Jahre, in der Merleau-Ponty sich kritisch zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* äußert. Auch da moniert er eine zu große Determination durch klassische Konzepte der Philosophie. »Die Probleme, die ich in der Ph.P <Phénoménologie de la perception> gestellt habe«, schreibt er in einer Notiz vom Juli 1959, »sind unlösbar, weil ich dort von der Unterscheidung ›Bewusstsein‹ – ›Objekt‹ ausgehe« (Merleau-Ponty 1994a: 257). Die Fortführung hat wiederum direkt mit dem Körperkonzept zu tun: »Wenn man von dieser Unterscheidung ausgeht, wird man nie begreifen, dass ein bestimmtes Faktum der ›objektiven‹ Ordnung (eine bestimmte Gehirnverletzung) eine bestimmte Störung im Weltbezug nach sich ziehen kann.« (1994: 257). Bewusstsein könnte, anders gesagt, nicht durch eine Gehirnverletzung tangiert werden (was definitiv der Fall ist), wenn es nicht zugleich auch in einem inneren *Konnex* zu den materiellen Strukturen des Gehirns stehen würde. Genau in diesem Zusammenhang

taucht die Formel des Sichtbaren als des gemeinsamen Stoffs aller Strukturen auf. Kurz später wird auch hier der diakritische Strukturbegriff Ferdinand Saussures thematisch. Der Körper rückt aus dem Mittelpunkt, eine weitere Arbeitsnotiz aus dieser Zeit lautet: »Notre corporéité: ne pas la mettre au centre comme j'ai fait dans Ph.P.« »*Unsere Körperlichkeit: sie nicht ins Zentrum stellen, wie ich es in der Phänomenologie der Wahrnehmung getan habe.*« (zitiert bei Alloa 2009: 254; 2012: 43).

Neuer Wein in alten Schläuchen? Von der Persistenz des 19. Jahrhunderts

All das verweist auf den Weg, den Merleau-Ponty im Jahrzehnt der 1950er Jahre von einer intentionalitätstheoretischen zu einer strukturalen Körperkonzeption zurücklegte. Auch dieser Akzentwechsel ist freilich durch die Ambivalenzen der Argumentation der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorgezeichnet. Bereits dort taucht ja zugleich eine strukturtheoretisch akzentuierte Argumentation in Gestalt des Themas »Körperschema« auf. In Anknüpfung an Head und Grünbaum versteht Merleau-Ponty darunter nicht die Repräsentation eines statischen Körperbilds, sondern bereits eine operative Struktur: »ein System von Äquivalenzen [...] unmittelbar gegebene Invariante, auf Grund deren die verschiedensten Bewegungsaufgaben augenblicklichster Transposition fähig sind« (Merleau-Ponty 1966: 171). Dazu passen die an diese Bestimmung anschließenden Beispiele der »geregelten Improvisation« eines Tanzes, einer Frau, die sich mit ihrem Hut samt Feder sicher durch die Welt bewegt oder eines Organisten, der sich auf einem ihm noch unbekannten Instrument einspielt (ebd. 172 ff.).

Es ist verführerisch und provozierend zugleich auf solche Phänomene die alten »klassischen Konzepte« zu projizieren, wie Merleau-Ponty in einem kritischen Rückblick andeutet (Merleau-Ponty 2011: 45 f.) und nun kurzerhand »den« Körper als geheimes Subjekt dieser »passiven Synthesen« zu betrachten, ihn zu einer Art Tiefensubjekt hinter dem bewussten, »intellektuellen« Oberflächensubjekt zu stilisieren. Solche Argumentationsfiguren tauchen nicht zuletzt aufgrund ihrer polemogenen Eignung bereits in der Philosophie des 19. Jahrhunderts von Feuerbach über Schopenhauer bis zu Nietzsche auf. Sie sind auch noch wirksam im Werk Gabriel Marcel's, der für die fachliche Sozialisation Merleau-Ponty's ja eine wichtige Rolle spielte.

Man könnte diese Figur nicht nur wegen ihres Ursprungs im 19. Jahrhundert als »romantisch« charakterisieren. Der Körper wird zur Chiffre einer inneren, höchstpersönlichen, holistischen, nicht strukturierten, »tieferen« = nicht oder nicht vollständig mitteilbaren bzw. sprachlich

einholbaren originären Erfahrung – »unnenbar« wurde in der deutschen Romantik sehr oft formuliert. Der Körper wird zum Subjekt eines »schweigenden« (»tacit«), sprachlosen Wissens und der Geschwätzigkeit des denkend-sprechenden, »aufgeklärten« Subjekt gegenüber gestellt (Lakoff/Johnson 2018: 256 ff.). Genau genommen wird dadurch kein einziges Problem gelöst, sondern für ein Problem nur ein ominöses, ungreifbares X, ein Tiefensubjekt hinter dem wahrnehmbaren Körper und dem denkend-sprechenden Ich eingesetzt, eine Metapher für eine Lösung erklärt. Diese ist aber rein rhetorisch und darin liegt, könnte man etwas boshaft sagen, die besondere tiefe, leere Geschwätzigkeit des romantischen Elementes.

Diese Strategie weist eine doppelte Unredlichkeit auf. Zum einen greift sie die Unredlichkeiten des bewusstseinsphilosophischen Ansatzes auf. Dieser beruht bereits auf einer Verkürzung von Bewusstsein bzw. Intentionalität auf die Selbstbeweglichkeit, Selbstreferenz, Spontanität einer Folge von Denkakten (Vorstellungen). Ich kann mir jederzeit sagen: ich stelle mir einen Tisch vor und nun mich selbst und nun x und ich setze es unmittelbar um, sobald ich mir das sage.¹³ Das ist das paradigmatische Modell für autonome Subjektivität – von Fichte bis Luhmann (Kastl 2001: 109 ff.; 206 ff.) und es erklärt, wie man auf die mehr als seltsamen Eigenschaften des »guten, alten Subjekts« (Luhmann) kommt: als mysteriöser »Quellpunkt« von Intentionalität, Spontaneität und zugleich Garant einer zirkulären Einheit der Erfahrung und seiner selbst. Die andere Unredlichkeit besteht darin – unter dem Deckmantel eines erklärten Anti-Rationalismus – diese Elemente des klassischen Subjektkonzeptes auf den »Leib«/»Körper« bzw. damit assoziierte Komplexe (Wille, Instinkt, Gefühl, Unbewusstes usw.) zu projizieren und diesen damit zum eigentlichen Subjekt zu stilisieren. Damit sind nun zwar die Akzente und Sensibilitäten verschoben, aber kategorial ist damit nichts gewonnen. Ein Rätsel wird für ein anderes eingetauscht.

Einer *der* Gewährsleute des »corporeal turn«, Friedrich Nietzsche, hat diese Falle im Grunde vorweggenommen. In seinem für heutige Begriffe äußerst schwülstigen Werk »Also sprach Zarathustra«, nach dem Urteil Thomas Manns »bei weitem nicht sein bestes Buch«, zelebriert er den romantischen Körper genau in diesem Sinne. Den »Leib« mythologisiert Zarathustra zur »großen Vernunft« hinter der »kleinen« des Geistes, zur Vielheit »mit *einem* Sinn« (kursiv jmk), zum »mächtigen Gebieter«,

- 13 Im Kontrast dazu aber: ich kann mich auf den Kopf stellen, aber es wird mir nicht gelingen, in der gleichen Weise zu entscheiden, das, was ich wahrnehme, insgesamt oder auch nur im unauffälligsten Detail »anders zu sehen« als ich es eben sehe. Ich kann jederzeit an etwas anderes denken oder versuchen anders zu denken, aber ich kann niemals aus einer grünen Zahnbürste eine rote »machen«.

»unbekannten Weisen«, zum eigentlichen »schaffenden Selbst«, das »über sich hinaus schaffe«, das letztlich auch Schöpfer des »kleinen« Geistes sei (»Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens«, alles Nietzsche 1977: 36 f.). In den späten Aphorismen des Nachlasses dagegen nimmt Nietzsche das romantische Pathos heraus. Hier begründet er das Philosophieren »am Leitfaden des Leibes« schlicht *methodologisch*. Der Leib, ausdrücklich nicht zu lösen von »der Physiologie«, sei das »reichere, deutlichere faßbarere Phänomen«, jenseits jedes Einheitsprinzips »ungeheuer kompliziert«, »ungeheure Vielfachheit«, = konkret (dicht, zusammen gewachsen), aber deshalb »besser studierbar«. »Es gibt keinen Willen«, schreibt der ehemalige Schopenhauerianer nunmehr, keine Einheit im Bewusstsein, das Studium des Leibes sei »*methodisch* voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung.« (Nietzsche 1992: 354 f., 369; kursiv jmk).

Man könnte die konzeptuellen Verschiebungen im Werk Merleau-Pontys als Wiederholung dieser Zurücknahme in der von vorne herein um eine Stufe nüchterneren Semantik des 20. Jahrhunderts charakterisieren. Auch Merleau-Ponty distanziert sich von einem in seiner eigenen Phänomenologie nachklingenden romantischen Körperkonzept. Der selbst bescheinigte »Rückfall« in traditionelle Formulierungslogiken – wo vorher »Subjekt«, »Bewusstsein«, »Geist« stand, einfach »Körper« einzusetzen (z.B. »der Körper weiß..., versteht...«) – wird von da an auffallend vermieden. War in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch von einer »wissenden Hand« die Rede (Merleau-Ponty 1966: 174, 367), so verschwinden solche Formulierungen in den Vorlesungen und Texten der 1950er Jahre zusehends. Sie werden durch Formulierungen ersetzt, in denen der Körper das Denken *artikulieren* hilft, ihm zu Struktur verhilft, aber nicht an seine Stelle tritt: »La geste de la main ne contient pas la pensée, il la ponctue, il l'installe dans le monde, il la fait exister [...]. Donc, on ne pense pas avec ses mains, mais on ne pense pas sans le corps transfiguré, porteur des significations, qui est le schema corporel.« »*Die Geste der Hand enthält nicht das Denken, sie interpunktiert es, verankert es in der Welt, lässt es existieren [...]. Insofern denkt man nicht mit seinen Händen, aber man denkt auch nicht ohne den in Gestalt des Körperschemas transfigurierten Körper, Träger der Bedeutungen*« (Merleau-Ponty 2011: 162/f. 128, Übers. jmk).¹⁴

Auch im Spätwerk bedient sich Merleau-Ponty einer Metaphorik der Hände zur Beschreibung von Phänomenen der Intentionalität. Aber auch dort werden sie nicht mehr selbst zu wissenden Subjekten stilisiert. Vielmehr greift Merleau-Ponty dort auf die von Husserl in den Ideen II exponierte Beschreibung der linken Hand zurück, die die rechte

14 Man beachte auch, dass hier stillschweigend das *Körperschema*, also ein struktureles Konzept an die Stelle von bloß »corps« tritt.

umfasst (Husserl 1952: 145). Dieses Bild wird zum Ausgangspunkt für die Entfaltung des Begriffs »Chair« als eines Strukturzusammenhangs von »Sensible« (sensibles) im Doppelsinn von »Empfindungsfähigem« und »Empfindbarem«, in dem die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, und damit von Noesis und Noema keine Rolle spielt (Merleau-Ponty 2007: 243). Damit ist nichts Mystisches gemeint, sondern das Alleroffensichtlichste und in der Alltags - wie in der naturwissenschaftlichen Erfahrung gleichermaßen Greifbare: der irreduzible Oberflächencharakter (»grain serré« = dichte Körnigkeit/körnige Struktur) der Wirklichkeit, all dessen, was wir als »winziges Häutchen« zwischen dem Innenhorizont und dem Außenhorizont der Sachen (Merleau-Ponty 1994a: 339) eben mesoskopisch »sehen«, wahrnehmen können. Die Ordnung des Sensiblen bilde den »Rechtsgrund für alle Konstruktionen des Erkennens« (Merleau-Ponty 2007: 244). In dieser Hinsicht argumentiert also auch der späte Merleau-Ponty weiterhin in der Logik der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Den Ausdruck »Rechtsgrund« entnimmt er Husserls *Ideen II*.¹⁵ Die Sichtbarkeit der Wahrnehmungsdinge bewahrt aber zugleich eine Opazität, »ein Sein auf Entfernung [...], 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.« (Merleau-Ponty 2007: 245). Subjekt und Objekt erscheinen hier nur noch in Anführungszeichen, ohne dass aber dadurch Bewusstsein in irgendeiner Hinsicht in Frage gestellt wäre – denn dieser Strukturzusammenhang ist geradezu seine Existenzbedingung. Auch die Stichworte, die in dieses Konzept führen – »empfindendes, mit Empfindnissen belegtes Ding« (Husserl 1952a: 119); »subjektives Objekt« (ebd.: 124) entnimmt Merleau-Ponty dem Werk Husserls. Letztlich argumentiert er mit Husserl gegen Husserl, wenn er Konstitution zu einem unmöglichen Unterfangen erklärt. Vielmehr: »Als Projekt einer intellektuellen Inbesitznahme der Welt wird die Konstitution für den reiferen Husserl immer mehr zu dem Mittel, eine Rückseite der Dinge zu enthüllen, die wir nicht konstituiert haben.« (2007: 262).

Bevor ich an diesem Punkt wieder anknüpfe – letztlich geht es hier um das mühevolle, aber möglicherweise lohnende Projekt einer »Entmetaphorisierung« des Spätwerks Merleau-Pontys – möchte ich zunächst eine Zwischenreflektion zum Stellenwert des romantischen Körperkonzepts in der soziologischen Rezeption Merleau-Pontys einschalten.

15 »Ist das Ding [...], so muss es in einer Art bestimmbar sein, die das Irrelative in den Relativitäten herausbestimmt und andererseits aus dem heraus bestimmt, was allen Rechtsgrund enthält, aus den Gegebenheiten der Erfahrung, also aus den sinnlichen Relativitäten.« (Husserl 1952: 76)

2. Romantische Körperkonzepte in der Soziologie

»Wenn ich sage: ›Ich bin wütend, dass ich beim Zusammenstoß verletzt wurde‹, so werde ich vielleicht nichts dagegen einzuwenden finden, wenn für ›ich wurde verletzt‹ ›mein Bein‹ eingesetzt wird, aber ich würde sicherlich Einspruch erheben, wenn ›ich bin wütend‹ in dieser Weise rekonstruiert werden sollte. Es wäre ebenso absurd, davon zu reden, dass sich mein Kopf erinnere oder dass mein Gehirn nun dividiere oder dass mein Körper mit der Müdigkeit kämpfe. Vielleicht hat die Absurdität solcher Zusammenstellungen Leute dazu getrieben zu behaupten, eine Person wäre die Vereinigung eines Körpers mit einem Nicht-Körper.« (Ryle 2018: 256).

Das »Wissen des Körpers«

Die »Wiederentdeckung Merleau-Pontys« in der Soziologie (Honneth 1990: 134)¹ ist eng verknüpft mit der »Wiederentdeckung des Körpers« (z.B. Hirschauer 2008: 974², Hillebrandt in Hubrich 2013: 5). Dass auch im soziologischen Diskurs des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts ein »romantisches Körperkonzept« eine Rolle spielt, zeigt sich in der umstandslosen Inanspruchnahme Merleau-Pontys für den Entwurf eines Konzepts »körperlicher« bzw. »leiblicher Intentionalität«, »leiblicher Erkenntnis« bzw. eines damit verknüpften »Subjektstatus« des Körpers (z.B. Gugutzer 2015: 123; Crossley 1995: 45; Crossley 2017: 321 ff.; Keller/Meuser 2011: 16; Böhle/Porschen 2011; vgl. aber auch –differenzierter in der Darstellung– Bongaerts 2003, Coenen 1985). Die Rede vom »Körper als Agens« (Gugutzer 2015: 122) oder

- 1 Honneth argumentiert im Hinblick auf die folgenden Probleme insgesamt sehr umsichtig, wenn er von einer »leibgebundenen Vernunft« und dem menschlichen Körper (Leib) als »*Medium* von kognitiven Akten« spricht (Honneth 1990: 134, 137).
- 2 Interessant ist in diesem Zusammenhang Hirschauers Feststellung »Nach der kommunikationstheoretischen Wende der 1980er Jahre gibt es eine Wiederentdeckung des Körpers.« (ebd.). Man könnte sagen: im Werk Merleau-Pontys ist – in umgekehrter Reihenfolge – bereits beides zugleich vorgezeichnet. Nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wendet er sich einer Ausdruckstheorie zu.

als »Produzent von Sozialität« (Hubrich 2013: 95), Formulierungen wie »der Leib ist also immer verstehender und wissender Leib, er hat ein intentionales Verständnis für Handlungssituationen« (Haller in Gugutzer 2017: 48) legen nahe, dass hier Leib und Körper eingesetzt werden, wo ebensogut Akteur, Subjekt, Mensch, Individuum stehen könnte. In der wissenssoziologischen Diskussion zeigt sich diese Verschiebung im zunehmenden Rückgriff auf den Terminus »Körperwissen« in einem Doppelsinne, den Stefan Hirschauer anlässlich des DGS-Kongresses 2006 mit dem Thema »Die Natur der Gesellschaft« skizziert hatte: nicht (nur) »Wissen vom Körper«, sondern in der Bedeutung eines subjektiven Genitivs: das, was ein »wissender Körper« weiß (Hirschauer 2008: 977). Das ist nicht weit entfernt von jenem subjektiven Genitiv »körperlicher Intentionalität«, den Gurwitsch und Zaner Merleau-Ponty ankreiden. Es handelt sich nur um eine Variante des zum Schlagwort gewordenen »Wissens, das in den Händen ist« (Merleau-Ponty 1966: 174).

Zwischen 2009 und 2019 kam es zu insgesamt drei Tagungen der Sektionen Soziologie des Körpers und Wissenssoziologie mit dem Titel »Körperwissen«. Auch deren Promotoren, Reiner Keller und Michael Meuser verwenden diesen subjektiven Genitiv: »Körperwissen ist nämlich nicht nur Wissen vom Körper, sondern auch ein Wissen des Körpers«, bei dem »Körper als eigenständige Träger von Wissen fungieren, das nicht in kognitive Prozesse übersetzt ist, ja nicht übersetzt werden kann.« (Keller/Meuser 2011: 10).³ Ganz ähnlich und im Sinne eines romantischen Konzepts im Sinne Lakoff/Johnsons formulieren Böhle/Porsche, Körperwissen verweise auf die »Feststellung, dass wir mehr wissen, als wir sagen können. Körperwissen ist in dieser Sicht ein besonderes Wissen. Es unterscheidet sich von denjenigen Formen des Wissens, die sich explizit darstellen und beschreiben lassen.« (Böhle/Porschen 2011: 54). Gemeint sind damit immer die auch von Merleau-Ponty beschriebenen »Körpertechniken, körperliche Routinen und Fertigkeiten des Handelns-Könnens unterhalb und oberhalb der Schwelle reflexiver Zuwendung« (ebd.). Später folgen auch Verweise auf die Praxistheorie und es fallen die Stichworte »leibliche Erkenntnis« und »eibliche Intentionalität« (ebd.: 16).

Diese Terminologie wirft natürlich die Frage auf, was überhaupt die Bezeichnung »Wissen« rechtfertigt, was denn das Gemeinsame des »Körperwissens« und des Wissens im herkömmlichen Sinne sei. Die Antwort könnte lauten: es liegt in dem Umstand, dass überhaupt ein Weltbezug vorliegt, dass ein Subjekt sich sinnvoll verhält, auf etwas orientiert ist. Ich weiß explizit und kann es jemandem erklären, der es nicht weiß, dass

- 3 Die Frage ist natürlich, ich werde sie später aufgreifen, wieso man etwas, das erklärtermaßen nicht »kognitiv« und propositional verfasst ist, eigentlich »Wissen« nennen sollte.

dieser Gegenstand ein Fahrrad ist, zwei Räder, Lenker, Sattel und Pedale hat, dass man damit fahren kann. Man könnte sagen, dies »weiß« ich alles »implizit« auch, wenn ich mir darüber gerade keine Gedanken mache, einfach losfahre und damit auf praktische Weise zeige, dass ich mit dem Fahrrad und allen seinen Teilen etwas anfangen kann. Und das sei dann eben ein »Körperwissen«. Der Fall, dass jemand der Fahrrad fahren kann, aber nicht auf explizite Art »weiß«, dass es sich um ein Fahrrad handelt und wie seine Teile heißen, ist gewiss hergeholt, aber nicht unmöglich. Realistischer ist der Fall, dass jemand zwar weiß, was ein Fahrrad ist, aber nicht radfahren kann, zum Beispiel, weil sie oder er es nie gelernt hat oder aus körperlichen Gründen (Behinderung, fortgeschrittenes Alter) vorübergehend oder auf Dauer daran gehindert ist. Man müsste dann sagen, die Person verfüge über ein (Nicht-Körper-) Wissen über Fahrräder und Fahrradfahren, nicht aber über ein Körperwissen über Fahrräder und Fahrradfahren. Das ist zwar möglich, aber es ergibt sich daraus eine recht umständliche und semantisch konfuse Taxonomie.

Den Sachverhalt drückt man einfacher aus, indem man sagt, dass die Person zwar weiß, was ein Fahrrad ist, aber selbst nicht fahrradfahren *kann*. Auch die Unterscheidung zwischen »Wissen, dass« und einem »Wissen, wie«, die in diesem Zusammenhang oft ins Spiel gebracht wird, führt nicht weit. Sie beruht im Wesentlichen auf dem Problem einer falschen Lehnübersetzung des englischen »knowing how«, wie der Übersetzer von Ryles Buch *Begriff des Geistes* sehr überzeugend darlegt (Ryle 2018: 27, FN). Denn im Deutschen kann anders als in der Semantik des englischen »Knowing how to do something« auch der Nicht-Radfahrer wissen, wie man das macht: man steigt auf, tritt in die Pedale und fährt los, mit dem Lenker steuert man, mit den Pedalen sorgt man für den Antrieb. Das alles kann man auf die Frage antworten: »Aber wie fährt man denn nun mit dem Fahrrad?« Dass man das weiß, hilft möglicherweise dabei, es einmal auszuprobieren. Aber es gewährleistet nicht, dass man ohne weiteres fahren kann, das Gleichgewicht halten kann, den richtigen Anfangsimpuls findet. Ein anderes Beispiel: jeder *weiß, wie* man eine Geige spielt. Man nimmt die Geige in die linke Hand, legt sie auf die linke Schulter mit dem Steg (dem langen, dünnen Teil) nach vorne, nimmt den Bogen in die rechte Hand und streicht damit über die Saiten. Die linke Hand verkürzt die Saitenlänge und damit lassen sich alle Töne spielen. Es ist klar, dass zwischen diesem – Schützsch gesprochen – Rezeptwissen (und auch seiner beliebigen Verfeinerung) und dem Geige-Spiele-Können selbst ein grundsätzlicher Unterschied besteht. Selbst wenn es möglich wäre (was es nicht ist), ein erschöpfendes Wissen über alle für das Geigespielen entscheidenden Faktoren zu formulieren: es wäre zu nichts nütze, weil das Verstehen solcher komplexer Deklarationen, die vermutlich nicht in ein Buch passen würden, einen unweigerlich am Spielen hindern würden.

Insoweit ich zeige, dass ich Geige spielen *kann*, *sage* ich nichts über das Geigespielen, sondern ich *spiele* eben Geige. In der Alltagssprache spricht man im ersten Fall von einem Wissen und im zweiten Fall von einem Können. Gilbert Ryle hat in seinem wenige Jahre nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erschienenen Werk *The concept of mind* die grundlegende Differenz von Wissen und Können auf sehr klare Weise analysiert (Ryle 2018: 2. Kap.). Insbesondere hat er dabei gezeigt, dass es beim Können durchaus nicht um ein »implizites Wissen« und beim Wissen nicht um eine bloße Vorstufe eines Könnens geht. Das verdeckt eine wichtige sprachanalytische, (phänomeno-) logische und zugleich pragmatische Differenz: Können heißt, eine Tätigkeit adäquat und auf gelungene Weise auszuführen, bei Wissen handelt es sich dagegen um eine Handlung eines höheren logischen Typs, nämlich (richtige) Aussagen/ Propositionen zu machen, eine Kenntnis über... zum Ausdruck zu bringen. Im einen Fall geht es um ein praktisches Tun, im anderen Fall geht es um ein theoretisches Verhalten, das typischerweise in diskursiven Situationen der Konversation, der Information und im Extremfall: der Belehrung, Unterweisung, »der didaktischen Rede« seinen pragmatischen Sinn findet (Ryle 2018: 424 ff.). Ryle weist aber darauf hin, dass Wissen und Können auf einer anderen Ebene auch eine Gemeinsamkeit aufweisen, aber eine andere als die, die das romantische Körperkonzept unterstellt. Beide können erworben, gelernt werden – man kann lernen Geige zu spielen und man kann Wissen über die Akustik des Geigentons lernen. Wissen und Können sind mit anderen Worten beides Formen des Gedächtnisses. Damit befindet sich Ryle im Einklang mit der Terminologie der modernen Psychologie und Neuropsychologie des Gedächtnisses, in der zwischen Gedächtnisformen unterschieden wird, die sich darin zeigen, dass man Aussagen über in der Vergangenheit Gelerntes oder Wahrgenommenes machen kann (deklarativ) und solche, die sich darin zeigen, dass man über ein bestimmtes erworbenes Verhaltens- oder Tätigkeitsmuster verfügt (non-deklarativ) (Squire/Kandel 2009; Squire/Dede 2015).⁴

Von einem Körperwissen im Sinne eines subjektiven Genitivs zu reden ist also schon deshalb irreführend, weil damit ein Können für ein Wissen ausgegeben wird und damit diese wichtige Differenz eliminiert wird.

- 4 In der aktuellen Gedächtnisforschung kommt als weiteres Element Erinnern hinzu, das ebenfalls deklarativ ist, insofern Sich-Erinnern-Können heißt, Propositionen über vergangene selbst erlebte Situationen machen zu können. Sie enthält also einen expliziten Vergangenheitsbezug, während Wissen und Können nur beinhalten, etwas gelernt und nicht vergessen bzw. verlernt zu haben (vgl. dazu Ryle 2018: 373 ff.). Es ist nach Ryle (und auch für die moderne Gedächtnisforschung) ein Unterschied, ob ich *weiß*, dass mir der Blinddarm herausgenommen wurde oder, ob ich mich daran erinnere (Ryle 2018: 375).

Das Körperwissen meint ein Können, insofern »weiß« der Körper nichts. Es wäre aber ebenso fehlerhaft zu formulieren: der *Körper* von mir, dir oder einer dritten Person könne Geige spielen oder Fahrrad fahren. Das ist nur eine ungewöhnliche Weise zu sagen: ich, du oder eine dritte Person können Geige spielen. Sowohl beim Wissen wie beim Können ist Lernen im Spiel, also Gedächtnis, also der Umstand, dass ich Erfahrungen gemacht habe und etwas davon bewahrt habe. »Körper« müsste dann solche Prozesse beinhalten, damit eine solche Aussage Sinn macht. Dann aber besteht keine Differenz mehr zwischen »mir« und »meinem Körper« und die Verwendung des Subjekts »Körper« ist letztlich nur eine unklare Ausdrucksweise. Wie gesagt, mein Körper oder auch mein Herz als Körperteil weiß nicht, wie sehr es schlagen muss, damit ich diesen Anstieg bewältigen kann. Auch die Hand weiß nicht, welchen Druck sie auf ein Sektglas ausüben kann, ohne dass es zerbricht. *Ich* weiß das streng genommen auch nicht. Aber *ich kann* diesen Anstieg bewältigen und *ich kann* mit diesem Sektglas umgehen. Zudem gibt es keinen plausiblen Grund, für dieses »ich« (oder analog: dieses »du, er, sie, wir, ihr, sie«) das Wort »Körper« einzusetzen.

Bei dem Begriff »Körperwissen« und bei allen anderen Ausdrucksweisen, in denen so etwas wie eine »körperliche Intentionalität« unterstellt wird, handelt es sich um Metaphern, die Erkenntnisse versprechen, die sie nicht einlösen. Dafür ist ausgerechnet Pierre Bourdieu ein gutes Beispiel. Auch Bourdieu setzt Körper/Leib immer wieder in eine Subjektposition ein: »Der Körper glaubt, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.« (Bourdieu 1993: 135). Schon diese Formulierung zeigt die ganze Paradoxie. Folgt man Bourdieu, muss man in seinen »Körper« eine komplexe reflexive Bewusstseinsstruktur projizieren (»glauben, was man spielt«, »Vergangenheit wieder erleben, ohne sie ins Gedächtnis zu rufen«), so dass sich die Frage stellt, was denn diesen Körper von dem unterscheiden soll, was man ansonsten unter den Titeln »Intentionalität« und »Bewusstsein« analysieren würde. In einem *Programm für eine Soziologie des Sports* unterscheidet Bourdieu das »Verstehen mittels des eigenen Körpers« vom »Verstehen mit dem Bewusstsein« (Bourdieu 1992b: 205), in seinen Meditationen zwischen einer »körperlichen Erkenntnis« im Unterschied zum »absichtlichen, bewussten Entziffern« (Bourdieu 2001: 174). Damit ist ein Sprachgebrauch auf den Punkt gebracht, der auch in der bourdieuaffinen Körper- und Praxissoziologie um sich gegriffen hat, deswegen aber nicht logischer wird. Es ist klar, dass sich diese Spielart eines romantischen Körperkonzepts vom frühen Merleau-Ponty ableitet. Zugleich finden sich aber bei Bourdieu unvermittelt Aspekte jenes strukturalen Körperkonzepts, wie es Merleau-Ponty dann in den 1950er Jahren entwickelt hat, etwa in der Formel vom Habitus als einer »strukturiert-strukturierenden Struktur«.

Diese Diskrepanz kann man nur als Beleg für eine ungenügende reflektierte und bearbeitete Anknüpfung an Merleau-Ponty werten. Bourdieu hat mit Sicherheit die Vorlesungen Merleau-Pontys der Fünfzigerjahre am Collège de France besucht. Dafür finden sich eine Reihe von Belegen in seinen eigenen, 2016 veröffentlichten, am Collège de France gehaltenen Vorlesungen (Bourdieu 2016/1: 218, 286, 341 f., 676; 2016/2: 363 f., 502, 551, 942, 94, 950).

Leib- und KörpersozioLOGIE?

Wer Merleau-Ponty und Bourdieu in der französischen Originalfassung und zum Vergleich in deutscher Übersetzung liest, wird feststellen, dass der französische Ausdruck »corps« mit einer gewissen Willkürlichkeit mal mit »Körper«, mal mit »Leib« übersetzt wird. Bekanntlich gibt es diese Differenz nur in der deutschen Sprache. Festzuhalten ist allerdings, dass »Leib« in der deutschen Alltagssprache praktisch nicht mehr verwendet wird. Allenfalls taucht er in wenigen Relikten eines vergangenen Sprachgebrauchs in bestimmten Redewendungen oder spezifischen Wortbildungen auf (»Leib und Leben«, »mit Leib und Seele«, »leibhaftig«, »beleibt«, »Leibspeise«). Ansonsten findet man den Begriff nur in wissenschaftlichen Sondersemantiken. Hier wäre an erster Stelle die christliche Theologie (»Leib Christi«) zu nennen, die Philosophie und seltsamerweise auch die Soziologie. Die Rede vom »Leib« in der Soziologie beruft sich dabei wesentlich auf den Sprachgebrauch der deutschen Philosophie des 19. und des 20. Jahrhunderts. Es wird dabei unterstellt, Körper und Leib seien nicht etwa Synonyme für dieselbe Sache, sondern es spiegle sich in der Differenz der Wörter eine unterschiedliche Bedeutung. Merleau-Pontys Phänomenologie wird in Deutschland umstandslos für eine »Leibphänomenologie« vereinnahmt, obwohl er selbst diesen Begriff nicht oder nur sehr selten und dann dezidiert als Zitat (meist Husserls) verwendet. In der Soziologie greift Gesa Lindemann außerdem Helmuth Plessners Unterscheidung von Körper-Sein und Körper-Haben auf. Sie versteht Körper-Sein synonym zu »Leib« (Lindemann 2005, 2017). Sie und Robert Gugutzer rekurren zudem auch auf die Leib- bzw. sogenannte Neophänomenologie von Hermann Schmitz (vgl. Gugutzer 2012, 2020; Lindemann 2017).

Robert Gugutzer hat kürzlich die Leib-Körper-Dichotomie, wie er sie versteht, wieder sehr klar auf den Punkt gebracht (Gugutzer 2020, vgl. auch Gugutzer 2015: 142). Dem Leib weist er die Attribute des »Lebenden«, des »Subjektiven«, der interozeptiven Selbstwahrnehmung (sich spüren), des »leiblich-affektiven« Betroffenseins, der unteilbaren Ausgedehntheit, des »Hinausreichens« über die Körpergrenze, der

Unmittelbarkeit zu. Leib steht also für eine lebendige, von innen her wahrgenommene, nicht teilbare Erfahrungsganzheit eines Körper-Seins, der »Leib ist immer mein Leib [...] alles Leibliche <ist> immer etwas Subjektives, während alles Körperliche auch etwas Objektives ist.« (Gugutzer 2020: 33). Objektiv heißt hier: dem Körper werden demgegenüber die Attribute der Dinghaftigkeit und Gegenständlichkeit, der Fremdwahrnehmbarkeit (Sehen/Tasten), der Objektivierbarkeit, der teilbaren Ausgedehnthheit, des Zusammenfallens von Kontur und Grenze zugeordnet. Daran fällt zweierlei auf.

- (1) Zum einen ist der »Leib« in Gugutzers Darstellung mehr oder weniger gleichbedeutend mit dem romantischen Körpersubjekt oder Subjekt-Körper. Der Leib, so macht Gugutzer geltend ist der Körper, insofern er Subjekt ist. Damit greift aber auch in diesem Fall die Gurwitsch-Kritik an Merleau-Ponty (und damit dessen Selbstkritik an der Semantik der *Phänomenologie der Wahrnehmung*). Eine solche Formel, so folgt aus Gurwitschs Argumentation, ist nur eine Mystifikation einer bestimmten Weise des Bewusstseins vom eigenen Körper.
- (2) Die Attribute, mit denen Gugutzer Leib vom Körper unterscheidet (Unteilbarkeit, Unmittelbarkeit, Selbstgewissheit, Interiorität vs. Dinghaftigkeit, Wahrnehmbarkeit von außen, teilbare Ausgedehnthheit) entsprechen auffallend den beiden ontologischen Sphären, die Descartes als »res cogitans« und »res extensa« entworfen hatte. »Unter einem Körper«, schreibt dieser in seinen Meditationen, »verstehe ich alles, was fähig ist, durch irgendeine Gestalt eingeschränkt zu werden, das durch einen Ort umrissen wird und einen Raum so einnimmt, dass es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch den Tastsinn, das Sehvermögen, das Gehör, den Geschmackssinn oder Geruchssinn erfasst wird, sowie auf verschiedene Weise bewegt werden kann« (Descartes 2008, S. 51). Für das Bewusstsein trifft dagegen zu, was Gugutzer auch für den Leib geltend macht, es kann nicht »geteilt« werden, es nimmt keinen Raum ein, es ist kein Ding, das man von außen besehen oder betasten kann, es ist nur für mich selbst zugänglich.

Das ist deshalb ein ironischer Befund, weil Gugutzer und mit ihm viele Teile der Körpersozioologie Descartes »Dualismus« für überwunden bzw. aufgehoben erklären und dabei übrigens ausgerechnet Merleau-Pontys angeblicher »Leibphänomenologie« ein erhebliches Verdienst zurechnen (Gugutzer 2012, S. 29; Schroer 2005, S. 12).

Über diese philosophischen Ungereimtheiten hinaus kann man sich zudem fragen, ob der aktuelle leibtheoretische Diskurs einen historischen Sprachgebrauch der deutschen Sprache wirklich abbildet, oder nicht vielmehr künstlich purifiziert, ja umdeutet. So wird es zum Beispiel

als unumstößliche Selbstverständlichkeit angesehen, dass »Leib« im Unterschied zum lateinischen »corpus-Körper« nur für den lebenden, nicht auch für den toten menschlichen Körper verwendet werden könne (z.B. Gugutzer 2015: 16). Aber das trifft so nicht zu. In der Lutherbibel beispielsweise kann »Leib« durchaus für den toten menschlichen Körper stehen. So ist etwa, wenn sich Joseph von Arimathia den Leichnam Jesu erbittet, von dessen »Leib« die Rede (Matth. 27, 58; Lukas 23, 52). Im apokryphen Buch Judith 13,9 tötet Judith den assyrischen Feldherrn Holofernes: »Sie hieb zweymal in den Hals mit aller macht / Darnach schneit sie jm den Kopff abe« – er muss also unstreitig tot sein – weiter heißt es: »vnd weltzet den Leib aus dem Bette«.

Ebenso wenig trifft zu, dass sich der Gebrauch des Wortes »Leib« nur auf eine subjektive Dimension erstreckt. »Leib« kann sich durchaus auf objektive Körperteile beziehen, Unterleib, Bauch, Rumpf. Man vergleiche in diesem Zusammenhang Ausdrücke wie Leibchen, Leibbinde, be Leibt, Leibscherzen. Der Ausdruck oszilliert noch bis in den philosophischen Sprachgebrauch hinein zwischen objektivem und empfundenem Körper. Bei Husserl finden sich zahlreiche Stellen, in denen Leib »als Materie im objektiven raum-zeitlichen Sein« (Husserl 1952b, S. 115), als »materielles Ding« adressiert wird, als etwas, das in den »Kausalzusammenhang der physischen Natur« (Husserl 1952a, S. 138) verflochten ist. Husserl setzt mithin »Leib« ein wie französische Autoren das Wort »corps«. Mit beiden Ausdrücken wird die Doppelaspektivität von Körperlichkeit abgebildet und hier wie dort wird nur durch den Kontext oder eben durch ergänzende Attribute kenntlich, ob eher der »extensionale«, »materielle«, »objektive« Aspekt oder der inneren Erfahrung gemeint ist (vgl. dazu Husserl 1952a, S. 145, 161). Selbst der späte Heidegger kommt nicht um den Aspekt der »materiellen Gegebenheit« des Leibes herum, das Phänomen des *Leiblichen* reicht auch für ihn »bis hin zur letzten Muskelfaser und zum verborgensten Hormonmolekül« (Heidegger 1987, S. 292). Auch in Plessners Aufsatz *Lachen und Weinen* werden Leib und Körper überwiegend stellvertretend füreinander eingesetzt, Plessner kann ebenso formulieren, jemand »habe seinen Leib« wie jemand »habe seinen Körper« (Plessner 2003, S. 238, 241; 1975, S. 232 ff., 237). Auch er folgt mithin keinesfalls einer purifizierten Leib/Körper-Dichotomie, sondern bleibt in der Verwendung beider Wörter bei einer konstitutiven Doppeldeutigkeit (Plessner 1975, S. 237). Festzuhalten bleibt also, dass sich der soziologische Sprachgebrauch sich hier auf einen philosophischen Sprachgebrauch beruft, dessen vermeintliche Klarheit einen rein imaginären Charakter hat.

Die Soziologie und der deutsche Leib (Hermann Schmitz)

Möglicherweise haben unter anderem diese Ambiguitäten des Leib- bzw. Körperkonzepts dazu beigetragen, dass die Soziolog/innen Gesa Lindemann und Robert Gugutzer an eine eigenständige, neuere philosophische Konzeption von Leiblichkeit anschließen. Sie scheint sich, zumindest auf den ersten Blick, den bewusstseinsphilosophischen Äquivokationen zu entziehen, weil sie von vorneherein das »leibliche Spüren« in den Vordergrund stellt (Gugutzer 2015b: 18-20; Lindemann 2005, 2017; Schmitz 2011). Die Rede ist von der »Neophänomenologie« des norddeutschen Philosophen Hermann Schmitz.

»Leiblich ist«, schreibt Schmitz, »was jemand in der Gegend [...] seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen. Als Leib kann dann das Ganze der leiblichen Regungen [...] verstanden werden.« (Schmitz 2011: 5). »Alle leiblichen Regungen« wiederum, so schreibt er, »haben Platz im Spielraum von Enge und Weite.« (Schmitz 2011, S. 15). Daran fällt zunächst auf, dass auch Schmitzs Leib-Konzept nicht die gesamte Palette der historischen und aktuellen Bedeutungsmöglichkeiten des deutschen Wortes Leib aufnimmt. Wohl aber realisiert sie eine kaum noch fassbare Sonderbedeutung, eine historische Bedeutungsschicht des deutschen »Leib«: nämlich als Innenraum, Rumpf und Bauch und damit von (Bauch-) Gefühl, von wechselnden Spannungs- bzw. Entspannungsverhältnissen, eben von »Enge und Weite«. Zudem resultiert die phänomenologische bzw. phänomenale Einengung auf *eine* Dimension (der Enge/Weite) aus der im Grunde nicht weiter begründeten definitorischen Prozedur, aus der »leiblichen Erfahrung« die fünf klassischen Sinne herauszunehmen oder umgekehrt, jene aus dieser. Argumentiert man von der Körpererfahrung des Alltags her, dann ist das eine auf den ersten Blick kontraintuitive Operation.

Schmitz verwendet, wie eben zitiert, den Ausdruck eines »materiellen Körpers«. Dieser materielle Körper eines Menschen ist im Alltagssprachverständnis (im Unterschied etwa zu seiner Seele, seinem Charakter, seinem Geist u.ä.) das an Menschen, was prinzipiell der Wahrnehmung durch die Sinne, der Sensorik zugänglich ist. Der Körper der *Anderen* ist für mich von vorne herein nur über die fünf klassischen Sinne zugänglich, die Schmitz nennt und die er aus der Definition des Leibes ausschließen will. Mein eigener Körper ist mir zwar – auf freilich andere Weise als die Körper der Anderen – über diese Sinne zugänglich, aber mit der

Einschränkung, dass es Teile meiner Körperoberfläche gibt, die ich nicht oder nur unter Zuhilfenahme von Techniken sehen kann. Das Körperinnere ist mit diesen Sinnen normalerweise nicht wahrnehmbar, weder bei mir noch bei anderen. Wir haben aber auch als Alltagsmenschen ein mehr oder weniger umrissenes Verständnis eines »Körper-Inneren«. Das ist alles, was normalerweise nicht, aber in Ausnahmesituationen wie Unfällen, Verletzungen, anatomischen Sektionen, medizinischen Operationen oder Untersuchungen an anderen prinzipiell sichtbar gemacht werden kann. Das sind aber, wenn man nicht gerade Chirurg ist, seltene Sondersituationen. Allerdings hat auch der moderne Alltagsmensch – via Anatomie und darüber verbreiteten Bildern – ein Grundwissen darüber, wie das Körperinnere »aussieht«.

Das je eigene Körperinnere ist aber wenngleich in *spezifischen* sensorischen Modi auch unmittelbar zugänglich und damit der Wahrnehmung erschlossen. Dazu gehören z.B. Empfindungen von Druck, Spannung/Entspannung, Schmerz, Lage und Muskeltonus, Berührungsgefühle etwa der Zunge am Gaumen, der Zähne aufeinander, Mangel/Fülle-Gefühle (Hunger, Durst, Luftnot, Verlangen, Sättigung, Befriedigung), Temperatur (Fieber, Frösteln, Wärme), Übelkeit-Wohlgefühl. Wir haben eine differenzierte alltagssprachliche Semantik für die Beschreibung solcher Wahrnehmungen des Körperinneren zur Verfügung. Sie lässt sich aber durchaus auf eine wissenschaftliche Taxonomie sensorischer Organe und Leistungen beziehen. In ihr werden den »exterozeptiven« klassischen Sinnen Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken im Wesentlichen zwei weitere Gruppen von Sinnen bzw. sensorischen Leistungen gegenübergestellt:

- propriozeptive Sinne (Tiefensensibilität, Muskelspindeln, Sehnenorgane), die Lage und Bewegung des Körpers registrieren;
- enterozeptive Sinne (Spüren innerer Organe sowie von Funktionen bzw. funktionalen Zuständen wie Atmung (Sauerstoffsättigung), Kreislauf (Blutdruck), Stoffwechsel, also Zustände wie Atemlosigkeit, Durst, Hunger, Sättigung, Harndrang, Schmerzsinn, Temperatursinn u.a. (zu dieser Systematik Birbaumer/Schmidt 2010; S. 301).

Proprio- und enterozeptive Sinnesmodi umfassen in ihrem Zusammenspiel in etwa, was die Neophänomenologen und Hermann Schmitz als »leibliches Spüren« bezeichnen (Gugutzer 2015b, S. 18–20; Lindemann 2005, 2017; Schmitz 2011). Dafür sprechen nicht zuletzt Schmitzs Beispiele. Auch er nennt zum Beispiel das Verhältnis von Mund/Zunge (ebd.: 55 ff.). Auch Schmitz streicht die Bedeutung von Bewegungsempfindungen heraus (ebd.: 4). Gerade bei Bewegungsphänomenen wird allerdings das Künstliche seines Verfahrens besonders deutlich, wenn er ausdrücklich anmerkt, »leiblich« daran sei nur das »Gespürte«, es gelte »von der Bewegung *sichtbarer* und *tastbarer* Körperteile abzusehen«

(ebd.: 4). Damit vollzieht Schmitz, was er anderen »traditionellen« Ansätzen, im Grunde der ganzen abendländischen Philosophie vorwirft, nämlich in Erfahrungszusammenhänge künstliche Trennungen einzuführen. Die Erfahrung und vor allem auch der sukzessive Erwerb und die Raffinierung von Bewegungsmöglichkeiten leben ja, im 2. Teil wird uns das noch ausführlich beschäftigen, gerade von der komplexen multimodalen, wechselseitigen und immer präziseren Artikulation aller Sinnesqualitäten, der Feinabstimmung enterozeptiver, visueller, ggf. haptischer Qualitäten.⁵

Schmitz vermeidet es aber grundsätzlich auf das Körperinnere bezogene Sinnesleistungen als solche zu bezeichnen. Er möchte »Leiblichkeit« und Wahrnehmung entkoppeln und sieht die Erweiterung der Palette der klassischen fünf Sinne durch proprio- und enterozeptive Sinne sogar kritisch. Das stellt seiner Auffassung nach nur einen ungenügenden Reparaturversuch dar, die Errichtung von objektivistischen Residualterminologien, die seiner Meinung nach eine epochale »Leibvergessenheit« übertünchen (sollen). Schmitz sieht darin einen abendländischen Verhängniszusammenhang am Werk. Dessen Ursprünge sieht er (übrigens ähnlich wie Adorno/Horkheimer) bereits im Seelenbegriff der Antike. Noch nicht in Homers Ilias, wohl aber in der Odyssee mit dem Bild des sich an den Mast bindenden Odysseus beginnt für ihn eine Verdrängungsgeschichte des Leiblichen. Sie geht mit einer Inthronisierung der Distanzsinne, insbesondere des Sehens, des Sich-von-Außen-Sehens und damit letztlich der Herrschaft des Geistes, »der Vernunft ... über die unwillkürlichen Regungen« (ebd.: 141) einher. Das führt – über die Stationen der antiken Philosophie Platons und Aristoteles, des Christentums – in die Irrtümer der abendländischen Philosophie, der Naturwissenschaft und des modernen Menschenbildes insgesamt. Inbegriff dieses Irrtums ist der Dualismus von Seele bzw. Geist und Körper, »zwischen denen der spürbare Leib vergessen wird« (ebd.: 77, 141). Das beinhaltet einen seiner Auffassung nach »privatistischen, innerlichen« Seelen- und Bewusstseinsbegriff (ebd.: 5): »Die Weltspaltung durch Absonderung des Erlebens eines jeden Bewussthabers in einer diesem zugeordneten privaten Innenwelt namens ›Seele‹ mit Introjektion des an der verbleibenden Außenwelt abgeschliffenen Materials (einschließlich des Leibes) in die

5 Ein anderes Beispiel für eine solche künstliche Trennung ist der Umstand, dass Schmitz glaubt den Blick ohne das Sehen und das Gesehene analysieren zu können, alleine über seinen Bezug zu Weite und Enge (Schmitz 2011: 31). Damit soll nicht gesagt sein, dass Schmitz nicht überzeugende und beeindruckende Beschreibungen gelingen würden – möglicherweise resultieren diese gerade aus dieser Einengung und Fokussierung. Aber gerade an seinen gelungenen Beschreibungen kann man zeigen, dass diese von der Einbeziehung des zunächst Ausgeschlossenen leben.

Seelen steht für mich am Anfang der Verfehlungen des abendländischen Geistes.« (Schmitz 2011: 158).

In dem so durch die Jahrtausende verdrängten »leiblichen Spüren« sieht aber Schmitz gerade die Gewähr für den Zugang zu Wirklichkeit, auch zu intersubjektiver Wirklichkeit vor jeder Spaltung der Erfahrung in Körper und Geist bzw. Subjekt und Objekt. Von hier aus kritisiert Schmitz auch Merleau-Ponty. Diesem gesteht er zwar zu, einerseits zu Recht die körperliche Erfahrung in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Er wirft ihm aber vor ein von vorne herein verarmtes, nämlich ausschließlich auf das Sehen und damit auf den »objektiven Körper« (?) reduziertes Verständnis zu haben und letztlich einen dualistischen Ansatz zu pflegen, der im Horizont der »traditionellen Bewusstseinsphilosophie« bleibe (ebd.: 162 ff.). Schmitz schreibt: »Vom Leib, von leiblicher Ausdehnung und Dynamik weiß Merleau-Ponty nichts. Leibliche Regungen wie Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Wollust, Ekel, Frische und Müdigkeit kommen kaum zu Wort und werden nirgends thematisiert.« (ebd. 164). Im Maße wie die Merleau-Pontysche Phänomenologie den Subjektbegriff weiterführe, sei sie auf Oberflächenphänomene fixiert und führe letztlich einen traditionellen transzendentalphilosophischen Begriff der synthetischen Konstitution der Welt weiter (vgl. ebd.: 165). Ich gehe an dieser Stelle nicht auf diese Kritik ein. Offensichtlich verfügt auch Schmitz nur über eine äußerst selektive Kenntnis der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und hat die Schriften Merleau-Pontys aus den 1950er-Jahren nie gelesen. Als interessanter wird sich im folgenden Abschnitt erweisen, wo er in jedem Fall Recht hat: nämlich, darin, dass Merleau-Ponty faktisch eine Teilrehabilitierung von etwas vollzieht, was ich eine »Cartesianische Differenz« nennen würde, um den Ausdruck eines »Cartesianischen Dualismus« zu vermeiden.

Die vorher entworfene »sensorische Definition« von »Körper« im Alltagssprachgebrauch kommt im Großen und Ganzen dem sehr nahe, was der ja auch von den Körpersoziologen so ungeliebte René Descartes unter »Körper« verstanden wissen wollte. »Unter einem Körper«, schreibt dieser in seinen Meditationen, »verstehe ich alles, was fähig ist, durch irgendeine Gestalt eingeschränkt zu werden, das durch einen Ort umrissen wird und einen Raum so einnimmt, dass es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch den Tastsinn, das Sehvermögen, das Gehör, den Geschmackssinn oder Geruchssinn erfasst wird, sowie auf verschiedene Weise bewegt werden kann« (Descartes 2008, S. 51). Descartes argumentiert hier auf der Basis des Kenntnisstandes seiner Zeit. Er erwähnt aber an anderen Stellen auch die Wahrnehmung von Schmerz, Hunger und Durst, also Musterfälle für interozeptive Wahrnehmungen und für »leibliche Regungen« im Sinne von Schmitz. Der Zusammenhang, in dem er das tut, zeigt zugleich, dass seine Position nicht so unbedarft ist, wie Schmitz unterstellt: Descartes möchte nämlich zeigen, dass

»ich«, meine Seele, mein Geist »zu meinem Körper nicht etwa nur so hinzugefügt bin, wie ein Seemann sich auf einem Schiff aufhält, sondern dass ich mit ihm aufs engste verbunden und gewissermaßen vermischt bin, so dass ich mit ihm zu einem einzigen Etwas zusammengesetzt bin.« (Descartes 2008: 165). Das ist durchaus ein Argument in Schmitz Sinne. Aber Descartes zieht daraus, aus gutem Grund, nicht den Schluss auf eine Unterscheidung von Körper und Bewusstsein verzichten zu können. Die Differenz von Extensionalität und Bewusstseinerfahrungen wird dadurch, wie noch zu zeigen sein wird, nämlich keinesfalls aufgehoben. Man muss diese Differenz nicht in einen ontologischen Dualismus überhöhen, aber sie ist gerade in den von Schmitz so hervorgehobenen Bewegungserfahrungen nicht reduzierbar. Ohnehin gilt auch für Schmitz (reduziertes) Leibverständnis das Gurwitschargument in gleicher Weise wie für die Merleau-Pontyschen Romantismen: das »Spüren des eigenen Leibes« ist selbstverständlich ebenso eine Form des Bewusstseins, eines Bewusstseins, das an diesen extensionalen Körper gebunden ist, aber nicht in der Extensionalität aufgeht – aus dem schlichten Grund seiner zeitlichen Verfasstheit.

Schmitz sogenannte Neophänomenologie unternimmt dazuhin eine willkürliche Trennung der Wahrnehmung in Intero- und Exterozeption und verkennt, dass sich Erfahrung, Wirklichkeit, Sinn, Bedeutung erst durch das Geflecht und die wechselseitige Artikulation aller Sinne bzw. Sinnesmodalitäten ergibt, eine Korrelationsmatrix, die, würde man sie nur auf die Leistungen der Interozeption beschränken, sofort einen einschneidenden Verlust an jener Resonanzfähigkeit hinnehmen müsste, um die es Schmitz geht. Seine eigenen Beispiele belegen das zur Genüge. Dösen ist eben nicht nur »Spüren«, dazu gehört auch eine bestimmte Qualität des Sehens, »Weite« hat auch und vor allem eine visuelle Dimension. Das Erschrecken angesichts eines Schusses, der in meiner Nähe abgefeuert wird (Enge – Zusammenreißen des Körpers) hat ein taktils Element, das Zusammenreißen antizipiert das Vermeiden einer Berührung, bei allem ist durchaus eine Dimension von Distanz/Abstand/Richtung wirksam (vgl. Schmitz 2011: 9, 15). Positiv gesehen liefert Schmitz eine durchaus »alte«, durchaus überfällige Phänomenologie der Proprio- bzw. Interozeption, so wie Merleau-Ponty sich vorrangig mit dem Sehen, Ihde mit dem Hören, Plessner mit einer vergleichenden Ästhesiologie der Sinne insgesamt befasst hat. Aber er gibt dem eine maßlos übertriebene paradigmatische und universalhistorische Bedeutung. Seine Neophänomenologie hat, wie von verschiedenen Kritikern festgestellt wurde, einen völlig überzogenen, manischen Anspruch, angeblich die Rätsel von Bewusstsein und Körper und in eins damit einen abendländischen Verhängniszusammenhang aufgeklärt zu haben. An manchen Stellen mündet das übrigens unverhohlen in eine irrationale Esoterik, so etwa, wenn er – im Rekurs auf Nahtoderfahrungen oder den Traumreisen von Schamanen

– festhält: »Wichtig scheint mir aber, festzustellen, dass eine Ausfahrt des Leibes aus dem Körper, wenn sie stattfinden sollte, nichts Erstaunliches hätte; ich sehe keine vernünftigen Bedenken gegen eine solche Möglichkeit.« (Schmitz 2011: 144).

Insgesamt handelt es sich eindeutig um eine weitere Spielart eines romantischen Körperkonzepts, das eine große Faszinationskraft Schopenhauerscher Konstrukte nicht verleugnen kann und will. Wenn Schmitz sich auf Schopenhauer bezieht, fallen Worte wie »großartig«, »brodelnd«, »ungeheuerlich« (Schmitz 2011: 155 f.). Das »leibliche Spüren«, die innere Affektation des eigenen Willens wird zum Garant für einen unvermittelten Zugang zu einer wirklichen Wirklichkeit, die man nicht zu sehen, zu tasten, zu hören braucht, die kein Moment von Distanz beinhaltet und daher vom »Schleier der Maja« der Distanzsinne unberührt bleibt. Der Wille und der Leib sind eins und sie bilden das gesuchte Ding an sich. Schmitz zitiert Schopenhauers Aufzählungen: »alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln [...] Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen [...] aber auch leise und sanfte Bewegungen« (ebd.). Der Schopenhauerianer Richard Wagner hat das alles in eine musikalische Ästhetik und in schwülstige Opernlibretti übersetzt. Safranski hat diese »expansive Innerlichkeit« als romantische Figur charakterisiert: das Fühlen des Unsagbaren, Unnennbaren, einer Sprache, »die nur das Empfinden versteht«, die Expansivität und Entgrenzung dieser Empfindung in den Anspruch, eine, die eigentliche Welt zu eröffnen, »Schauplatz des Seins« zu sein (Safranski 2007: 271 ff.). Der junge Nietzsche erklärt und verklärt das mit dem Prädikat »dionysisch«. All das klingt unverkennbar in Schmitz' Philosophie an, in einer moderneren Semantik, die gleichwohl nach dem ganzen Muff des 19. Jahrhunderts riecht. Auch Hermann Schmitzs Phänomenologie verwaltet etwas vom Erbe dieser alles in allem verhängnisvoll deutschen Form von Romantik.

Sie vollzieht eine Figur der Entgrenzung, Totalisierung und Expansion des »Spürens und Fühlens«, des »Betroffenseins« von der Welt, das aber ausdrücklich nicht sprachlich und perzeptiv vermittelt sein soll. Robert Gugutzer bringt es so auf den Punkt: »Leiblich sein heißt bei Schmitz verkürzt, von etwas oder jemandem spürbar betroffen zu sein« (Gugutzer 2012: 12). Schmitzs Leibbegriff ist die Figur einer expansiven, dynamischen Innerlichkeit, die sich – ähnlich Schopenhauers Willen – zur Wirklichkeit an-sich erklärt und darin ein durchaus auch total(itär)es Moment verbirgt, nicht zuletzt in einem politischen Sinn. Das zeigt sich an vielen Stellen seines Werks durchaus unfreiwillig. Das beginnt bei der Wahl *seiner* Beispiele. Die Verklärung der »primitiven Gegenwart« (sic!) des leiblichen Betroffenseins, das Faszinosum von Zuständen »personaler Regression« durch »Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Wollust, Ekel« (Schmitz 2011: 163), das Faszinosum des Stöhnens, der Heftigkeit, das

Zusammenzucken angesichts eines Schuss' (Schmitz 2011: 15) und der damit verknüpfte Beweischarakter »da zu sein«. Während man bei Merleau-Pontys Phänomenologie irgendwie den kulturellen Hintergrund des französischen Impressionismus in Malerei und Musik heraus hören könnte, erinnert Schmitz' Körperphänomenologie an das Körpergefühl von *Kampf als Erlebnis* und anderer Schriften Ernst Jüngers – natürlich den anderen Zeitumständen angemessen: urbaner, alltäglicher, ziviler. Günter Safranski hat auf Jüngers Ästhetik des »plötzlichen Schreckens« hingewiesen und argumentiert, sie ginge ebenfalls mit einer aus dem 19. Jahrhundert stammenden, »romantischen« (in diesem Fall auf Kierkegaard rückdatierbaren) Idee des entscheidenden »Augenblicks« einher, in dem der Einzelne einen Sprung in den Glauben wage. Zugleich ist wichtig zu sehen, wie diese Semantik bei Heidegger und Spengler in einen als Ontologie verkleideten politischen Entwurf der historischen »Situation« mündet, in der »das Entscheidende plötzlich geschieht, jäh wie ein Blitz, ein Erdbeben« und in der es deshalb um Entschlossenheit und Entscheidung gehe. Für Heidegger und andere Rechtsintellektuelle war das 1933 bekanntlich die Machtergreifung Adolf Hitlers. Ihre Entscheidungen waren möglicherweise entschlossen, erwiesen sich aber später auch in den eigenen Augen (oder nicht?) als voreilig (vgl. Safranski 2007: 342 f.).

Auch zu dieser Tradition steht Schmitzs Körperphänomenologie bis in die explizit politischen Aussagen hinein in einem Kontinuitätsverhältnis. Deutlich wird dies, wenn er etwa die Zeit um 1900 als ausgesprochen »begabt« für die Wiederentdeckung der verdrängten Leiblichkeit rühmt, aber dabei einräumt, dies schließe auch »dämonische Atmosphären ein, bis zu dem, was C.G. Jung über die Wiederkehr des Wotan-Archetypus in den Sturmabteilungen (SA) der Nationalsozialisten« ausführe. Aber Schmitz ist sichtlich fasziniert. Er fügt den Satz an: »Die gesteigerte Aufgeschlossenheit setzte vom Leiblichen her geniale (sic!) Gestaltungskräfte mit hochgespanntem Sendungs- und Ermächtigungsbewusstsein frei.« (Schmitz 2011: 119). In seinem Hitlerbuch entwickelt Schmitz dementsprechend eine Semantik der Beschreibung von Erlebniszuständen, die sehr nahe an den von Ernst Jünger geschilderten, aber auch verklärten und idealisierten Kriegserfahrungen liegt. In deren Logik unternimmt Schmitz eine Deutung der Person Hitlers ausschließlich aus dessen Fronterfahrung heraus. Hitler erscheint dann als begabt, faszinierend, »von dämonischem Wahn unwiderstehlich getrieben«, was schließlich zu einer »verhängnisvollen Explosion des Sendungsbewusstseins« führe (Schmitz 2011: 19). Der »nationalsozialistischen Volksgemeinschaft« versucht Schmitz unverhohlen positive Züge abzugewinnen, Hitler sei lediglich als Person daran gescheitert, diesen zur vollen Entfaltung zu verhelfen (vgl. Schmitz 1999: 320 ff.; 403 f.). Solche positiven Elemente sind für Schmitz zum Beispiel: die gelebte Empfindung von Pflichten gegenüber der Volksgemeinschaft (ebd.: 340); das »Glück

der Volksgemeinschaft« als »Führung durch den Nomos einer implantierenden Situation«, der nicht als »auferlegtes Gesetz«, sondern als »Teil des eigenen Willens« (ebd.) verstanden werde; »freie und spontane Entfaltung, indem es <das Volk, jmk> zugleich geführt wird« (ebd.: 320); »Tiefe eines aus dem Ganzen schöpfenden gemeinsamen Wollens« (ebd.: 404).

Zu diesem Programm passt, dass Schmitz schon zuvor Grundprinzipien universalistischer Ethik, z.B. Kants Begriff der Menschenwürde und des Werts des Lebens demontiert hatte (Schmitz 1999: 195–199). Das ist affin zur Verklärung (und nicht wie bei Kant zu einer ambivalenten Betrachtung) eines »Opfers des eigenen Lebens« für andere (ebd.: 198). Auch Haltungen wie Autonomie, Emanzipation, Kultivierung von Ironie, Besonnenheit, Realismus – Inbegriffe aufgeklärter Personalität werden von Schmitz denunziert. Es riecht ein wenig nach der Jüngerschen Verachtung der Zivilisten, die nicht wissen, was Krieg ist, wenn Schmitz das mit der vermeintlichen »Tiefe« einer »nachhaltigen leiblichen Betroffenheit als personaler Regression« kontrastiert. »Wenn diese zu kurz kommt«, schreibt er, »fehlt dem Leben die Schicksalhaftigkeit, das Erlittene, die Fülle, die ihm allein aus dem Durchmachen von Höhen und Tiefen zukommen kann; die Erhebung auf ein Niveau personaler Emanzipation ist dann eine hohle, verstiegene Gebärde, Verschanzung über einer Leere.« (Schmitz 1990: 156). Das greift im Grunde die altbekannte Denunziationsfigur einer oberflächlichen westlichen apollinischen »Zivilisation« auf, der ein(e) Kult(ur) dionysischer »Tiefe« und »Ursprünglichkeit« entgesetzt wird.

Aus der Heideggerschen Seinsvergessenheit wird bei Schmitz eine Leibvergessenheit: in der von einer durch eine »autistische Abkapselung des Individuums« bestimmten Aufklärung und (west-) »europäischen Intellektuallkultur« (Schmitz 1999: 240) würde, so Schmitz, das »Individuum in eine abgegrenzte Innenwelt eingesperrt, <der> Leib und damit die leibliche Kommunikation – die Grundlage aller zwischenmenschlichen Kontakte – <vergessen> und gemeinsame Atmosphären und Situationen zersetzt« (Schmitz 1999: 241). Gerade das »deutsche Volk«, so Schmitz, habe eine »Begabung« dafür, »dem gedankenlosen Verfallen an die moderne Aufklärung und damit an die modernen Aporien der autistischen Verfehlung des abendländischen Geistes« (Schmitz 1999: 403) zu »entsagen«. Das deutsche Volk habe, so Schmitz, eine »besondere Sensibilität für die Grundformen der Lebenserfahrung«, die »Leiblichkeit, für die es im Englischen und im Französischen nicht einmal ein Wort gibt, Atmosphären des Gefühls, gemeinsame zuständliche Situationen« (ebd.). Man beachte, wie Schmitz hier Wort und Konzept des Leibes unversehens zu einem nationalen Schibboleth geraten.

Das Hitlerbuch Schmitzs schließt mit einem in seiner deutlichen Undeutlichkeit höchst fragwürdigen Fazit: »Der freiheitlich-demokratische

Rechtsstaat müsste zu einem freiheitlich-demokratischen Rechts- und *Pflichten*staat weiterentwickelt werden. Wenn die Gemeinschaft dann wieder die Tiefe eines aus dem Ganzen schöpfenden gemeinsamen Wollens gewinnt und nicht mehr nur der Spielplatz für den Austausch mürbischer Interessengegensätze und individueller Ansprüche ist, kann sie sich mit Bedeutsamkeit und Gefühl so vollsaugen, dass das Leben aus der Quelle privater und öffentlicher Schicksale Reichtum und Stolz gewinnt.« (Schmitz 1999: 404; kursiv jmk). Das alles ist in der Gesamtheit – bei allen Verdiensten um eine »alte« Phänomenologie der Proprio- und Enterozeption – eindeutig ein totalitäres und neofaschistisches Programm. Schmitzs am Ende des Buches angedeutete politische Utopie besteht denn in der »Vollendung« der »Wiedervereinigung Deutschlands« durch die »Wiedervereinigung des ost- und weströmischen Reiches« (sic!). In dessen Trennung sieht Schmitz eine weitere historische Wurzel für die angebliche »Leibvergessenheit« der westlichen Moderne. Das dürften insgesamt genügend Indizien dafür sein, dass sich für die Soziologische Theorie eine unkritische Anknüpfung an Schmitz von selbst verbietet.

Fragwürdige Übersetzungen – ein leibhaftiges Problem

»Leib« ist ein deutsches Wort. Wie wir gesehen haben, entwirft Hermann Schmitz seine Leibmetaphysik auch in einem durchaus politisch gemeinten Sinne als deutsch. Wir haben auch gesehen, dass seine Kritik Merleau-Pontys mit nicht verhohlenen nationalen Stereotypen arbeitet. Dieser wird praktisch mit einem Vorwurf mangelnder Tiefe konfrontiert, er wird zum reinen Apolliniker und Olympier stilisiert (Schmitz 2012: 163 f.), während Schmitz, sich selbst mit den wirklichen Themen der Leiblichkeit und ihrer Dynamik befasst sieht. Sein »Leib« ist, er betont es selbst, im Hinblick auf Merleau-Ponty eine inkompatible Semantik. Zu Recht stellt Schmitz fest, dass *diese seine* Begriffe und Themen bei Merleau-Ponty nicht auftauchen (Schmitz 2011: 163). Die zwei wesentlichen Unterschiede sind schnell benannt. Durch die künstliche Scheidung entero- und exterozeptiver Sensoriken führt das Leiblichkeits-Konzept Schmitz' zu einem regressiven Verständnis von Körpererfahrung. Insbesondere wird dadurch das von Merleau-Ponty betonte Moment der Generalität des Körpers abgekappt, auch wenn Schmitz das bestreitet. Das erkennt einerseits, dass sich die Erfahrung des eigenen Körpers trotz gewisser Eigentümlichkeiten nicht grundsätzlich vom Bewusstsein von Gegenständen oder Sachverhalten in der Welt unterscheidet. Die andere Seite dieser Medaille ist, dass Bewusstsein von irgendeinem Weltsachverhalt

(einschließlich seiner sprachlichen Vermittlung), wegen seiner Angewiesenheit auf Sensomotorik, Wahrnehmung und Bewegung nicht weniger »körperlich« ist als das vom eigenen Körper. Genau das hatte ja die frühe Merleau-Ponty-These besagt, der Körper sei »unsere« nicht nur individuelle, sondern zugleich »generelle« Befähigung eine Welt zu haben (»le corps est notre moyen général d'avoir un monde«, Merleau-Ponty 1966, S. 171; die Generalität wird in der deutschen Übersetzung unterschlagen!). Selbstverständlich ist auch die Erfahrung des Sehens ebenso »leiblich« im Sinne der »alten« deutschen Phänomenologie wie die interozeptive Wahrnehmung der Weitung des Atemholens. Aber ebenso selbstverständlich handelt es sich in einen wie im anderen Fall um Bewusstsein. Das alles wirft ein ganz anderes Problem auf. Soll man wirklich den Begriff »Leib« im Zusammenhang mit Merleau-Ponty und vor allem in Übersetzungen seiner Texte weiterverwenden, nachdem dieses Wort durch die sogenannte »Neue Phänomenologie« derart in Beschlag genommen, ja diskreditiert wurde?

Ich denke, nein. Man sollte sich meines Erachtens dazu durchringen, längst überfällige Neu-Übersetzungen aufzulegen, die der erklärten Modernität Merleau-Pontys gerecht werden und sich auch in anderer Hinsicht von dem mitunter schwer erträglichen sprachlichen Schwulst der deutschen phänomenologischen Bewegung lösen. Es wäre einen eigenen philologischen Beitrag wert, aufzuzeigen, welcher Wust an inhaltlichen Missverständnissen, Widersprüchlichkeiten und sprachlichen Inkonssequenzen durch die Entscheidung der verschiedenen deutschen Übersetzer*innen entstanden ist, Merleau-Pontys Texten die Differenz von Leib und Körper aufzuoktroyieren. Dass Merleau-Ponty daran liegt, »objektive« und »subjektive« Körpererfahrung als zwei Seiten *eines und desselben* Körpers aufzufassen, dass er auch in seinem Spätwerk an einer irreduziblen Ambiguität des Körpers und seiner Erfahrung festhält, zeigen schon Formulierungen wie etwa die folgende: »Déjà, le cube rassemble en lui des visibilia impossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif ...«. Man hätte dies getrost folgendermaßen übersetzen können: »*Bereits ein Würfel schließt in sich nicht zu vereinbarende Sichtbarkeiten zusammen, so wie mein Körper zugleich phänomenaler Körper und objektiver Körper ist*« – und es wäre plausibel gewesen. In der deutschen Übersetzung von Giuliani/Waldenfels liest sich das so: »Schon der Würfel enthält inkompossible Visibilia, ebenso wie mein Leib aufs Mal phänomenaler Leib und objektiver Körper ist.« (Merleau-Ponty 1994a: 179). Das ist gerade, *wenn* ich die Leib-/Körperdifferenz für sinnvoll halte, aber geradezu widersinnig: der Leib ist Leib *und* Körper? Eine Seite weiter wird das im französischen Text noch deutlicher, in seiner deutschen Übersetzung aber noch *undeutlicher*. »Nous disons donc que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche

[...] qu'il réunit en lui ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de l'›objet‹ et à l'ordre du ›sujet‹ nous dévoile entre les deux ordres de relations très inattendues.« Auf deutsch: »Wir sagen, dass unser Körper ein zweiseitiges Sein ist: auf der einen Seite ein Ding unter Dingen und auf der anderen dasjenige, was sieht und berührt [...] dass <der <Körper> in sich jene zwei Eigenschaften vereinigt und seine doppelte Zugehörigkeit zur Ordnung des ›Objekts‹ und des ›Subjekts‹ enthüllt uns sehr unerwartete Beziehungen zwischen diesen beiden Ordnungen.« (Übersetzung jmk).

Es verstellt das Verständnis, wenn hier die deutsche Übersetzung durchgängig »Leib« statt »Körper« einsetzt. Ein »Leib«, der »Ding unter Dingen« ist, straft die Behauptung, »Leib« bezeichne den von innen, subjektiv erfahrenen, lebendigen Körper, Lügen. Es sei denn, man ringt sich zu der Meinung durch, der »objektiv(iert)e«, von außen betrachtete Körper, der naturwissenschaftliche Körper bilde seinerseits einen nicht reduziablen Aspekt »subjektiver« Erfahrung, des Leibs. Aber auch dann wäre durch die idiosynkratisch-deutsche Leib-Metaphorik gar nichts gewonnen, außer chronischen Übersetzungsproblemen und unerwünschten Interferenzen mit unberechenbaren weiteren Bedeutungskonnotationen. Es lassen sich in den deutschen Übersetzungen unzählige weitere Beispiele für offensichtlich sinnlose oder widersprüchliche Formulierungen finden. So gibt es Stellen, in denen in völligem Gegensatz zu dem purifizierten Verständnis von einem »objektiven Leib« die Rede (1966: 131 FN, 402). Es wird – was völlig unlogisch ist – »mon corps pour moi et mon corps pour autrui« mit »mein Leib für mich und mein Leib für andere« übersetzt (1966: 131). Wenn Merleau-Ponty formuliert »Eine Augenverletzung genügt, um das Sehen auszuschalten, wir sehen also mittels des Leibes (corps!).« (Merleau-Ponty 1976: 219), dann meint er genau nicht Leib als subjektives Bewusstsein, sondern als materielle Struktur. Völlig unsinnig sind Komposita wie »phänomenaler Leib«, wenn Leib angeblich genau den phänomenalen Körper bedeutet (ebd.). Ein besonders amüsantes Beispiel findet sich übrigens just in dem Grathoff/Sprondel-Band von 1976. Dort übersetzt Richard Grathoff, der den Beitrag von Jacques Taminiaux ins Deutsche übertragen hatte, »sujet corporel« mit »beleibtes Subjekt« (Grathoff/Sprondel 1976: 105). Die hier ganz unerwünschte Assoziation eines egal, ob von außen oder von innen wahrgenommenen, jedenfalls allzu dicken Bauchs, des »Leibesumfangs«, hätte man durch die schlichte Wiedergabe von »corporel« mit »körperlich« sehr leicht vermeiden können.

Es geht wohlgemerkt nicht bloß um unschöne Übersetzungen, sondern um ein Problem in der Sache. Merleau-Ponty hat wie auch Plessner in allen Phasen seiner Arbeit immer betont, dass in die Erfahrung von Körper gerade dessen Doppelaspektivität eingeht. Der Körper ist für ihn *sowohl* (von innen), im Vollzug erfahrener Körper *wie zugleich* objektivierter

und objektivierbarer, als materielles und ausgedehntes Ding erfahbarer Körper. Diese Ambiguität bekommt der Körper nicht erst in der Differenzierung zwischen lebensweltlicher und (natur-) wissenschaftlicher Erfahrung. Der objektive Körper ist konstitutiver Bestandteil des phänomenalen Körpers, auch im Alltag. Besonders virulent ist das in der Erfahrung von Schädigung, Verletzung, Krankheit und Behinderung, die denn auch – insbesondere in Merleau-Pontys frühen Werken – immer wieder aufgegriffen werden, etwa in der Integration der Fallanalysen von Kurt Goldstein: »Mein Körper ist jener Bedeutungskern, der sich wie eine allgemeine Funktion verhält, jedoch existiert und der Krankheit zugänglich ist.« (1966: 177, vgl. auch 1994: 180). Schon in der *Struktur des Verhaltens*, Merleau-Pontys erstem Buch, stand zu lesen: »Eine Augenverletzung genügt, um das Sehen auszuschalten, wir sehen also mittels des Körpers. Eine Krankheit genügt, um die phänomenale Welt zu modifizieren, der Körper bildet also einen Schirm zwischen uns und den Dingen.« (Merleau-Ponty 1976: 219 f.; Übers. geändert jmk). Selbst das Bewusstsein ist verletzlich und »empfindlich für Krankheit« (Merleau-Ponty 1966: 165) – was nur den Schluss zulässt: es ist nicht *gleichbedeutend* mit dem Körper, aber es ist auch etwas am Körper, an ihn, an dessen Struktur gebunden. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Man muss diesen Gedanken ausweiten. In jeder Erfahrung der möglichen Schädigung einer Struktur des massiven Körpers, in jeder Einwirkung, die zu einer Funktionseinbuße, Behinderung meiner selbst oder des Anderen führen kann (einschließlich einer Behinderung meines »Bewusstseins«, »Denkens«, »Geistes«), in der Erfahrung von Gewalt, aber auch von Sexualität, des Alterns, der Abnutzung des Körpers, des Todes, der experimentellen Manipulation liegt schon eine Erfahrung dieses irreduziblen Doppelcharakters des Körper vor. Der »objektive« Körper, auch der der Naturwissenschaft, liegt durchaus nicht außerhalb der phänomenologischen Erfahrung. Auch und gerade nicht bei Husserl selbst, der die »Absolutheit« des Geistes gegenüber seiner eigenen Analyse der *Bindung* des Geistes und der Seele an den Körper nur durch ein reichlich schwaches Argument sichern konnte. Es klingt fast ironisch, wenn Husserl in den Ideen II formuliert, der Geist könne als abhängig von Natur gefasst und selbst naturalisiert werden – »aber nur bis zu einem gewissen Grade« (Husserl Ideen II: 297). Wie kann ein »gradueller« Abstand letztlich eine »Absolutheit des Geistes« begründen, also dessen »*Losgelöstheit*« (absolutus=losgelöst) von Bindungen? Wie kann »Losgelöstheit« eine Frage des Grades sein?

Man sieht, dass sich hinter einer vermeintlich harmlosen philologischen Frage dann doch ein Problem in der Sache verbirgt. Merleau-Pontys Fassung des Freiheitsproblems folgt letztlich der Diktion Heideggers: Freiheit setze gerade »Offenheit für ...« und damit Bindung und Faktizität voraus, sei immer schon bestimmte »Freiheit zu ...« (vgl. dazu 1966:

493 ff.). Von diesem komplexen Problem einmal abgesehen, liegt es in der Konsequenz Husserls, diesen Bruch der Argumentation ganz offen zu präsentieren, auch das Eingeständnis eines Konvergenzpunktes der phänomenologischen Erfahrung mit der naturwissenschaftlichen Erfahrung. Während die *Modelle und Theorien* der Naturwissenschaften auf einer anderen Ebene liegen und deshalb notwendig den stetigen Gegenstand kritischer Kritik der Phänomenologie darstellen müssen, wenn sie den Status einer wirklicheren Wirklichkeit beanspruchen, trifft dies nicht auf die klinische, experimentelle und technische Erfahrung selbst zu. Klinisch belegte, experimentell reproduzierbare oder technisch realisierbare Phänomene sind in gleichem Sinne Phänomene, originär erfahrbar für die phänomenologische Analyse wie alle anderen Gegenstände phänomenologischer Erfahrung. Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang an die im Doppelsinn des Wortes »phänomenale Analyse« Husserls über die Wirkung des Santonin. Dabei handelt es sich um einen Stoff im sogenannten »Wurmsamen«, der früher als Medikament gegen Spulwürmer eingesetzt wurde. Er führt, in Überdosis eingenommen, zu einer Schädigung des Sehnervs, die einen zunächst violett, dann gelb sehen lässt (Husserl 1952: 62 ff.). Dass wir die Welt dann gelb sehen, dies aber zugleich die Qualität eines »scheinbar gelb« hat – daran entwickelt Husserl die These eines »Urbestands psychophysischer Konditionalität« als Inbegriff aller »konditionalen Verhältnisse [...], die zwischem dinglichem und subjektivem Sein herüber- und hinüberlaufen«, Grundlage eines Systems »realer Beschaffenheiten«, »System geregelter Wechselbezogenheiten der Sinnendinge« (Husserl 1952: 65).

Daran wäre zu zeigen: konsequente Phänomenologie eröffnet keine Fluchtmöglichkeiten aus der modernen Welt, sie bietet keine Türen in die Romantisierung der Wirklichkeit oder die Reetablierung einer mittelalterlichen Weltsicht. Die »Erde steht fest«, aber das heißt nicht, dass ich als Phänomenologe ein geozentrisches Weltbild habe. Damit möchte ich durchaus auch auf Schmitz wenig verhohlene Sympathie für esoterische, vormoderne, ja zuweilen vorsokratische Konzepte anspielen. Es soll aber vor allem gesagt sein, dass das beschriebene Spannungsverhältnis dem »leiblichen Spüren«, der »unwillkürlichen Lebenserfahrung« durchaus voraus liegt, beim Menschen »ursprünglicher ist«, ja, wie im Fall des Ekels und des Horrors vor dem Anblick eines verwesenden oder entstellten Organischen *selbst* eine sogar im Schmitz'schen Sinne »leibliche« Dimension hat.

Auch die französischsprachige Merleau-Ponty-Forschung seit 2000 (Alloa, Barabas, Kristensen, Saint Aubert) hat sowohl mit inhaltlichen wie mit philologischen Argumenten gezeigt, dass es irreführend ist, Merleau-Ponty die deutsche »Leib«-Semantik zu unterschieben. Die Behauptung, er habe mit seinem späten Konzept »Chair« versucht, Konnotationen des deutschen »Leib« abzubilden, wird übereinstimmend und gut

begründet zurückgewiesen. Saint Aubert konnte in einer elektronisch unterstützten Analyse eines Gesamtkorpus der editierten und eines wesentlichen Teils der nicht-editierten Texte Merleau-Pontys zeigen, dass Merleau-Ponty – ansonsten immer geneigt deutsche Begriffe in seine Texte zu integrieren – vor 1957 nur ein einziges Mal auf das deutsche Wort »Leib« zurückgreift. Dies geschieht im Zusammenhang mit der Zitation eines Artikels der deutschen »Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie« (Saint Aubert 2004: 150). Danach taucht das deutsche Wort »Leib« in Saint Auberts Korpus insgesamt 42 Mal auf, aber ausschließlich im Zusammenhang mit den drei Husserl gewidmeten Vorlesungen (und nicht beispielsweise in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*), also als direktes oder indirektes Husserl zitat. Wenn er in den Husserl-Vorlesungen »Leib« ins Französische übersetzt, dann niemals mit »chair«. Der Terminus »Subjekt Leib« wird mit »corps-sujet« und »Leib« mit »(mon) corps«, gelegentlich mit »corps propre« übersetzt (Saint Aubert 2004: 150 ff.).

Die Argumente Gugutzers (Gugutzer 2012: 16 f.) für die Verwendung des »Leib«-Begriffs halte ich deshalb unterm Strich nicht für stichhaltig. Wie gesagt, die behauptete Eindeutigkeit der Verwendung von »Leib« als »lebender« oder gar »subjektiver« Körper ist illusorisch. Selbst in Texten Husserls finden sich Beispiele, in denen damit unter der Hand wieder der objektive Körper mit gemeint ist, also die gesamte Ambiguität der Sache wieder im Terminus *Leib* auftaucht. Durch eine attributive Differenzierung von »Körper« lassen sich dagegen im konkreten Fall gewünschte Bedeutungsnuancen ad hoc viel klarer differenzieren. Nichts geht also verloren, wenn man auf den Leibbegriff verzichtet. Das Beispiel Schmitz zeigt aber in der Tat, dass der »Leib«-Begriff ideologisch und politisch belastet ist. Auch deshalb ist er meines Erachtens konzeptuell nicht weiter belastbar.

Ich werde in diesem Text daher das Wort »Leib« und alle seine Derivate vermeiden und konsequent auf das Wort »Körper« zurückgreifen, das mit /corpus, corps, cuerpo, corpo/ sowohl den Klang wie die gemeinsame Etymologie teilt. Ich greife in diesem Text wie in den romanischen Sprachen zu einer auch im Deutschen problemlos möglichen attributiven Bestimmung, wenn ich spezifische Aspekte des Körpers oder der Körpererfahrung kennzeichnen möchte (»lebender«, »toter«, »subjektiv erfahrener«, »anatomischer«, »objektiver« Körper usw.) und werde dies unterlassen, wenn keine nähere Bestimmung nötig ist. Auf diese Weise verschwinden alle Übersetzungsprobleme auf einen Schlag. Wenn ich deutsche Übersetzungen aus dem Französischen und entsprechend dem Englischen (»body«) zitiere, werde ich von nun an stillschweigend »Leib« durch »Körper« ersetzen, es sei denn, die übersetzten Autoren selbst verwenden im Original ausdrücklich das deutsche Wort »Leib«.

Die beschriebenen romantischen Konnotationen sind davon relativ unabhängig. Sie lassen sich sowohl mit »Leib« wie mit »Körper« verknüpfen und entsprechen verschiedenen romantischen Stilen und Spielarten zuordnen, vielleicht dunkler, deutscher, schopenhauerischer instrumentiert bei Schmitz, heller, gleichsam impressionistisch in den frühen Fassungen Merleau-Pontys. Romantik ist hier – wie gesagt – in Anlehnung an Lakoff/Johnson nur ein Kürzel für eine strukturelle Konstellation von Elementen wie »Tiefe«, »Innerlichkeit«, »Subjekt hinter dem Subjekt« und Rationalismuskritik. Die europäische Romantik des 19. Jahrhunderts war, so differenziert man sie insgesamt betrachten muss, in jeder Variante immer auch Rationalismus-Kritik, ein Gegenentwurf gegen ein als zu einseitig wahrgenommenes Menschenbild. Die Abhebung auf die vermeintlichen »Hinterzimmer« und »Untergeschosse« der Vernunft und des Verstandes – das Fantastische, das Ironische, das Gefühl, die Natur, das Unvernünftige, das Einzelne, die Empfindung gegenüber dem Begrifflichen – das bereitet in der Tat die Aufwertung des »Leibes« oder des »Körpers« vor, die etwa Nietzsche, aber vor ihm auch schon Feuerbach u.a. betreiben. Bei Schmitz ist der Nachklang einer »dunklen« »deutschen« und wie ich finde bedenklichen Variante von Romantizität des »Leib«-Konzepts unverkennbar. Aber auch in der moderner und impressionistischer gefärbten Variante, die sich in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* findet, ist noch eine romantische Dimension im Sinne von Lakoff/Johnson wirksam. Beide zehren sie von einem ebenso jeweils abgetönten existentialistischen Begriff der Situation. Aber auch diese Abtönung wird sich, wie wir am Beispiel von Merleau-Pontys Weberrezeption sehen werden, in ein strukturalistisch-konfigurationstheoretisches Konzept transformieren.

Für Merleau-Ponty ist zu sagen, dass er sein Anliegen von vorne herein nicht als Anti-Intellektualismus oder als Gegenaufklärung konzipiert hat (2011: 173). Sein »Existentialismus« bestand im Kern darin, davon auszugehen, dass Vernunft und Universalität in einer historischen Situation gründen müssen, um wirksam zu sein. Er begründet sich also gerade in der kontingenten *Generalität* der Wahrnehmung und Zeiterfahrung. Darauf werde ich noch zurückkommen. Jedenfalls entdeckte Merleau-Ponty die romantischen *Relikte* in seinen Schriften selbst – sie entstehen durch die fälschliche Projektion des klassischen Konzepts des »Subjekts« auf den »Körper« (Merleau-Ponty 2011: 46); darin, die phänomenologische unabweisbare Tatsache einer nicht-deklarativen Erfahrung als eine Art nicht-bewusstes Bewusstsein, unbewusstes Wissen des Körpers zu fassen und das für eine Lösung zu halten. In Wahrheit handelt es sich dabei nur um eine terminologische Illusion, die kein sachliches Problem löst. Sie löst schon gar nicht die große alte Frage nach dem Verhältnis dieses Etwas' an Masse und Materie, das wir unseren Körper

oder auch unser Gehirn nennen und der Tatsache, dass es für uns eine phänomenale Realität, Bewusstsein gibt. Auf der Orthodoxie dieses Sprachgebrauchs beharrt ja denn auch Gurwitsch und der Umstand, dass ihn Merleau-Ponty schließlich selbst korrigiert, gibt ihm Recht.

3. Ambiguität des Körpers

Merleau-Ponty hat in seinen Schriften und Vorlesungen der 1950er Jahre die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bereits anklingenden strukturtheoretischen Aspekte seiner Körperkonzeption durch die Integration eines strukturalistischen Vokabulars entschieden verstärkt. Das wird begleitet von einer zunehmenden Tilgung von Semantiken, die den Anschein erwecken könnten, der Körper solle an die Stelle des »guten, alten Subjekts« (Luhmann) treten (»der Körper weiß«, »der Körper tut«, »ich bin mein Körper«). Der Körper ist aber nicht Subjekt hinter dem Subjekt und er hat kein anderes Wissen als das Wissen, das uns als solches ganz explizit zur Verfügung steht. Es gibt kein Geheimwissen des Körpers.

Aber was ist der Körper eigentlich dann? Welchen Nutzen hat dieses Konzept? Merleau-Ponty greift nach eigenem Eingeständnis einen umgangssprachlichen Gebrauch des Alltags und der Wissenschaft auf, ohne auch nur den Versuch zu machen, ihn begrifflich zu purifizieren. Er definiert »Körper« nicht, ja, fast könnte man sagen: er weigert sich ihn zu definieren und ihm seine verwirrenden Ambivalenzen zu nehmen. Durch einzelne Formulierungen, eben jenen, die ihm von Gurwitsch vorgehalten werden, verstärkt er für eine bestimmte Phase seines Schreibens die Konfusionen und leistet einer bestimmten Rezeption seiner Schriften Vorschub: nämlich anzunehmen, es ginge ihm um eine körperliche (oder leibliche) Intentionalität. Aber es geht Merleau-Ponty um das Rätsel der Intentionalität überhaupt (Kastl 2001) und jedem nur halbwegs aufmerksamen Leser der *Phänomenologie der Wahrnehmung* musste auffallen, dass der angebliche Körper- und Leibphilosoph weiterhin völlig unbefangen von »Geist« und »Bewusstsein« sprach.

Schmitz hat in diesem Fall zu Recht den Finger daraufgelegt: »Das ist traditionelle Bewusstseinsphilosophie« (Schmitz 2011: 163) bemerkt er. Und: »Merleau-Ponty kommt zum Körper also mit einem dualistischen Ansatz« (Schmitz 2011: 163). Was ihm entgeht, ist allerdings, dass dies dann phänomenologisch konsistent bleibt, wenn man den romantischen Anteil darin, man könnte auch sagen, den impliziten konstitutionstheoretischen Anspruch korrigiert.

Der »Cartesianismus« Merleau-Pontys

Merleau-Ponty beansprucht insofern keine Lösungen mehr, die er nicht einlösen kann, am wenigsten eine eindeutige *Aufhebung* oder

Überwindung des philosophischen Körper-Geist-Dualismus, (Gugutzer 2012: 29; vgl. auch Alkemeyer 2017: 43). Das zeigt sich deutlich etwa in dem Aufsatz *Der Mensch und die Widerständigkeit der Dinge* (*L'homme et l'adversité*, 2007: 333–360), ursprünglich ein Beitrag zu einer gleichnamigen Tagung der *Rencontres Internationales* in Genf sowie in der daran anschließenden dokumentierten Diskussion (Merleau-Ponty 2000: 321–376). Dieser Vortrag lässt sich – ähnlich wie die im Zusammenhang mit seiner Kandidatur für das Collège de France entstandenen Rückblicke und Vorblicke auf seine Arbeit – als eine Art Zwischenbilanz seiner Arbeit verstehen. Das »Subjekt« taucht in diesem Vortrag als ein, von Paul Valéry so apostrophierter, »Homunculus« auf, ein »kleiner Mensch im Mensch« (Merleau-Ponty 2007: 356). Aber das löse kein Problem: »Es bleibt zu verstehen, wie ein Körper sich belebt und wie jene blinden Organe schließlich Träger einer Wahrnehmung werden.« (ebd., kursiv jmk). Er skizziert sein Verständnis eines der Zeit und historischen Situation angemessenen nüchternen Humanismus, der keine Lösungen beansprucht, wo er keine hat, der einen Anspruch auf Universalität und Vernunft aufrechterhält, aber angesichts einer Welt, die von Kontingenzen bestimmt ist: »Der heutige Humanismus hat nichts Dekoratives oder Schickliches (bienséant/ziemend-Anstand) mehr. Er liebt nicht mehr den Menschen gegen seinen Körper, den Geist gegen seine Sprache, die Werte gegen die Tatsachen. Er spricht nur noch nüchtern und verhalten vom Menschen und vom Geist: Der Geist und der Mensch sind niemals, sie lassen sich nur in der Bewegung erkennen, durch die der Körper zur Geste, die Sprache zum Werk, ihre Miteinander Wahrheit wird.« (Merleau-Ponty 2007: 357). Das Stichwort »Bewegung« fällt hier nicht zufällig. Es sei hier schon auf das wichtige und durchaus wörtlich zu verstehende Konzept der »Bewegung« hingewiesen, auf das wir dann im 2. Teil ausführlich zu sprechen kommen.

Auch hier: der »Körper«, um den es geht, ist durchaus nicht der »olympische Körper«, wie etwa Soentgen in einem mit Schmitzs Leibkonzeption sympathisierenden Vortrag unterstellt,¹ sondern ein »corps fragile«.²

- 1 Soenkes Text hat den Titel *Der Begriff der primitiven Gegenwart bei Hermann Schmitz*, darin findet sich die Formulierung: »Der Leib von Merleau-Ponty ist ein olympischer Leib, der Leib in der Schönheit seiner Bewegung: Der Leib als Weltsymbol.« (Soentgen 2001: 2). Das ist schon deshalb ersichtlich falsch, weil bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Auseinandersetzung mit Phänomenen der Krankheit und der Schädigung des Körpers einen Dreh- und Angelpunkt der Analysen darstellt.
- 2 »Der ›kleine Mensch, der im Menschen ist‹, ist nur das Phantom unserer gelungenen Ausdruckshandlungen, der Mensch hingegen, den wir bewundern, ist nicht jenes Phantom, sondern derjenige, der, eingerichtet in seinem fragilen Körper, in einer Sprache, die schon soviel gesprochen hat, in einer taumelnden Geschichte, sich sammelt und sich anschickt <warum

Merleau-Ponty formuliert eine ausgesprochene nüchterne Position, wenn er festhält, dass Humanismus, wie er ihn versteht, mit dem »Bewußtwerden der Zufälligkeit (contingence) beginnt« und auf der methodischen Ablehnung von Erklärungen beruhe, die »das Gemisch, aus dem wir gemacht sind, zerstören und uns selbst unverständlich machen« (Merleau-Ponty 2007: 357). So redet sicher niemand, der beansprucht, einen Dualismus leichthin abgeschafft zu haben. In der Diskussion weist Merleau-Ponty, wie schon oben zitiert, auf grundlegende Ambiguitäten der Kategorie Körper in der gängigen Erfahrung (»expérience courante«) sowohl des Alltags als auch der Wissenschaft hin. Als Beispiel nennt er das Phänomen des Gehirns, das sich, sobald man versucht, es in seiner Funktionsweise zu betrachten, unversehens in etwas anderes verwandele, nicht mehr Teil für Teil betrachtet werden könne, ohne aber zugleich den anfänglichen Charakter einer Masse von Materie, von Nervenzellen zu verlieren (Merleau-Ponty 2000: 338).³ Dieses Argument, vor allem aber der Begriff »Gemisch« (mélange), den Merleau-Ponty verwendet, zeigt deutlich, dass die These von einer Überwindung des Cartesianischen Dualismus zu einfach ist. Denn gerade Descartes ist es ja, den Merleau-Ponty mit der Formulierung vom Menschen als einem »Gemisch« zitiert: »un mélange de l'âme avec le corps« (Merleau-Ponty 2000: 38 f.). Alexandre Métraux hat das in seinem Beitrag zum Konstanzer Kolloquium, durchaus in Widerspruch zu gängigen Merleau-Ponty-Interpretationen, herausgestellt. Auch er versteht Merleau-Pontys Körperkonzept durchaus nicht als »Überwindung des cartesianischen Dualismus« (Gugutzer 2012: 29, FN), sondern betont daran gerade das Moment der »Durchdringung von res extensa und res cogitans«, ihrer »Mischung oder Verschmelzung«. Er führt aus: »Wegen seiner Leiblichkeit ist das cogito der Natur sozusagen aufgepfropft – wie umgekehrt die Natur über die Leiblichkeit das ›personale Leben bis in sein Zentrum durchdringt und sich mit ihm verflieht« (Métraux 1976: 143). In einer Fußnote fügt er lapidar an: »Die Bedeutung Descartes für diese Auffassung liegt auf der Hand.« (Métraux 1976: 150, EN 44).

nicht einfach übersetzen ›der beginnt? jmk›, zu sehen, zu verstehen und zu bedeuten.« (Merleau-Ponty 2007: 357).

- 3 »Au début, on croit savoir de quoi l'on parle, ce sont des cellules nerveuses, des morceaux de matière, etc. Puis quand on voit ce que c'est que le cerveau dans le fonctionnement, d'après les théories modernes des localisations, par exemple, on s'aperçoit que toutes les limites s'effacent, que, par exemple dans la physiologie nerveuse moderne, il n'est plus possible de considérer le cerveau partie par partie, et qu'il y a toute une étendue des territoires cérébraux dans laquelle ce genre d'organisation est impossible.« (Merleau-Ponty 2000: 337).

Elisabeth von der Pfalz und René Descartes diskutieren über Seele und Körper

Bereits in den *Meditationes de prima philosophia* findet sich bei Descartes die Formulierung einer »permixtione mentis cum corpore« (Vermischung des Geistes mit dem Körper). Er erklärt, ich sei mit meinem Körper auf engste verbunden (*conjunctum*) und vermischt (*permixtum*). Als Beleg hierfür nennt er die verworrenen Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, die mich nicht so direkt betreffen würden, wenn ich (als Seele bzw. Geist, denkende Sache) einfach zum Körper hinzugefügt wäre – etwa so, wie sich ein Steuermann auf einem Schiff aufhält und sehenden Auges, mit Verstand, ausdrücklich, aber selbst unberührt feststellt, dass am Schiff ein Schaden entstanden sei (Descartes 2008: 165).⁴ In dem berühmten Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz, Merleau-Ponty bemüht ihn bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966: 234), verwendet Descartes sogar durchgängig den Ausdruck einer »union de l'âme avec le corps« »Einheit der Seele mit dem Körper« (Descartes 2015: 9 ff.; Übers. jmk).

Elisabeth von der Pfalz und René Descartes bringen die Ambiguitätsproblematik unnachahmlich auf den Punkt. Die Prinzessin wendet gegen Descartes' Zweisubstanzenlehre ein: »Es wäre mir einfacher, der Seele Materie und Ausdehnung zuzusprechen, als einem immateriellen Wesen die Fähigkeit, einen Körper zu bewegen und von diesem bewegt zu werden« (Descartes 2015: 17). Außerdem findet sie es schwierig zu verstehen, »daß eine Seele, wie Sie sie beschrieben haben, nachdem sie das Vermögen und die Gewohnheit des richtigen Denkens gehabt hatte, das alles durch einige Schwindelanfälle verlieren kann, und daß sie, da sie ja ohne den Körper fortbestehen kann und nichts Gemeinsames mit ihm hat, dermaßen von ihm beherrscht wird.« (ebd.). In der Antwort spricht Descartes ausdrücklich auf *ernsthafte* Weise von der »union de l'âme et du corps«. Sie ist für ihn in der Erkenntnis durch die Sinne (*sens*), durch das Leben (*la vie*) und in den alltäglichen Gesprächen (*conversations ordinaires*) offensichtlich – auf eine Weise, dass sie »jeder stets in sich selbst empfindet, ohne zu philosophieren« (ebd.: 25), sie sich aber durch den Verstand (*entendement*) nur dunkel erkennen lasse (Descartes 2015: 21). Der menschliche Geist (*esprit*) sei nicht dazu fähig, die Unterscheidung von Seele und Körper und ihre Einheit *zugleich* zu begreifen. »Denn

4 Man beachte übrigens, wie sehr noch Schmitz' Rhetorik des »leiblichen Betroffenseins« ausgerechnet von diesem Gedanken Descartes profitiert, eine ironische Bestätigung von Merleau-Pontys Aussage »alle jene, die dies oder jenes bei Descartes ablehnen, tun dies nur im Rückgriff auf Vernunftgründe, die wiederum bis auf Descartes zurückreichen« (Merleau-Ponty 2007: 13).

dafür müsste man beides zugleich als eine einzige Sache begreifen und sie zusammen als zwei Sachen begreifen, was sich widerspricht.« (Descartes 2015: 25). Dies feststellend, hält aber Descartes durchaus offen, ob es hier um eine dem »Geist« immanente Beschränkung oder ob es bei der »union« um eine Illusion des vorphilosophischen Bewusstseins geht. Aus dem ganzen Duktus des Briefs geht aber eine glaubhafte Ernsthaftigkeit seines Anliegens hervor, die Unterscheidung von Seele und Körper und ihre Einheit zusammen zu denken und damit die Einwände Elisabeths ernst zu nehmen.⁵

Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang festhalten, 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 bemerkenswerten Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts hinaus gekommen zu sein. Die Problemformulierungen und Semantiken haben sich gewiss verschoben, vielleicht verfeinert und aufgefächert. Aber für den entscheidenden Punkt – dass Bewusstsein und mit ihm alle phänomenale Realität zwar an einen ausgedehnten, materiellen Körper oder an bestimmte seiner Organe und Strukturen gebunden ist (Elisabeths Argument), aber doch nicht selbst mit einer ausgedehnten, materiellen Masse zusammen fällt (Descartes Argument) – gibt es bislang schlicht keine tragfähige Lösung, wenn man ehrlich ist. Die Frage, wie wir diese Verschiedenheit und zugleich »Bindung, »Einheit« (?) zugleich konzipieren können, wie wir vom einen zum anderen kommen, ist bis heute nur wenig geklärt als im 16. Jahrhundert. Selbst ein für reduktionistische Lösungen so offener Wissenschaftler wie Christoph Koch gesteht nach jahrzehntelanger Forschung ein, dass auch er und seine Kollegen über einen wie immer vorläufigen »intuitiven Dualismus« nicht hinausgekommen sind: »Ein blauer Farbton unterscheidet sich grundlegend von der elektrischen Aktivität in den farbempfindlichen Zapfen des Auges, auch wenn mir völlig klar ist, dass letzteres für ersteres notwendig ist. Das eine wohnt meinem Gehirn inne und lässt sich von außen nicht erschließen, während das andere objektive Eigenschaften hat, zu denen ein externer Beobachter Zugang hat. Das Phänomenale stammt aus einem anderen Königreich als das Physikalische und unterliegt anderen Gesetzen. Und ich sehe nicht, wie sich die Trennung zwischen Geschöpfen ohne und mit Bewusstsein durch mehr Neuronen überbrücken ließe.« (Koch 2013: 212). Es kann angesichts dieser Ausgangslage auch in der Soziologie nicht um die

5 »Et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, non obstant qu'elle ait conçu leur union.« »Und so wird Ihre Hoheit ohnehin mühelos auf die Erkenntnis der Unterscheidung der Seele vom Körper zurückkommen, ungeachtet dessen, daß Sie ihre Vereinigung begriffen haben.« (Descartes 2015: 26/7).

Simulation eines widerspruchsfreien Sonderkonzepts von Körper gehen, sondern nach wie vor nur darum, zu einem ebenso vernünftigen, bescheidenen, deskriptiven, vorläufigen und vorsichtigen Umgang mit dieser Kategorie zu finden. Eine pauschale Konzeption von »Körper« empfiehlt sich jedenfalls zu vermeiden, wo es geht. An einen Sprachgebrauch von Peter Bieri anknüpfend, könnte man sagen, ein »intuitiver Dualismus« (Bieri 1981: 2) ist offensichtlich bis auf weiteres nicht vermeidbar, es ist allenfalls möglich, diesen in der Schwebe zu halten und ihn eben nicht in einen abschließenden »ontologischen Dualismus« (Bieri 1981: 4 ff.) zu überführen (ganz ähnlich im Übrigen Plessner z.B. 2003: 218 ff.; 1975: 292 f.). Ich gebrauche daher in diesem Text den Ausdruck »Cartesianische Differenz« anstelle von »Cartesianischem Dualismus«, wenn ich mich auf diese phänomenologisch irreduzible Dualität beziehe. Man sollte sie deshalb aber nicht zu einem vorschnellen Dualismus stilisieren, weil sie offensichtlich damit zu tun hat, dass wir etwas *nicht* verstehen. Über Letzteres sind sich alle einig, auch Descartes hat dieses Eingeständnis unterschrieben.

Korrekturen des Merleau-Pontyschen Körperkonzepts

In den im Jahr 1951 anlässlich seiner Kandidatur für das Collège de France entstandenen Bilanzierungen und Projektierungen zeigt sich gleichfalls, wie sehr Merleau-Ponty nun bestimmte Formulierungen vermeidet und sehr viel vorsichtiger argumentiert. Er setzt nicht mehr umstandslos »den« Körper in die Subjektposition, sondern bleibt bei der Semantik von Bewusstsein und Geist, ohne aber von seiner Kritik des transzendentalen Subjektbegriffs und der Konstitution abzugehen. So etwa, wenn er darauf hinweist, dass zwar gilt: »Les conduites supérieures donnent un sens nouveau à la vie de l'organisme« »Die höheren Verhaltensweisen geben dem Leben des Organismus einen neuen Sinn«, aber: »L'esprit [...] ne dispose ici que d'une liberté surveillée; davantage: il a besoin des activités plus simples pour s'y stabiliser en institutions durables et s'y réaliser vraiment.« »Der Geist verfügt nur über eine Freiheit unter Aufsicht; mehr noch: er benötigt die einfacheren Aktivitäten, um sich über diese in dauerhaften Institutionen zu stabilisieren und sich in ihnen wirklich zu realisieren.« Und: »La conduite perceptive émerge de ces relations à une situation et à un milieu qui ne sont pas le fait d'un pur sujet connaissant.« »Das perzeptive Verhalten entspringt diesen Beziehungen zu einer Situation und einem Milieu, die nicht die Tat eines reinen Erkenntnissubjekts sind.« (Merleau-Ponty 2000: 38 f., Übersetzung jmk).

Der Körper wird in durchaus Husserl-affinen Formulierungen (Ideen II) thematisch, und eher hinsichtlich seiner strukturellen Beiträge zu Intentionalität, denn *selbst* als Subjekt von Intentionen betrachtet. So etwa, wenn Merleau-Ponty schreibt, er definiere »Notre point de vue sur le monde, le lieu où l'esprit s'investit dans une certaine situation physique et historique« *»unseren Standpunkt gegenüber der Welt, den Ort, an dem sich der Geist in eine bestimmte physische und historische Situation investiert«* (Merleau-Ponty 2000: 39; Übersetzung jmk) oder er sei »centre de perspective« *»perspektivisches Zentrum«* (ebd.: 40). Das ist etwas anderes als zu formulieren, der Körper »wisse«, »tue«, »denke«. Ebenfalls in diese Richtung weist die von vorne herein strukturtheoretische Rede vom »Körperschema«. Der Körper wird zum Ausdruck (»expression«) zur »figure visible de nos intentions« (ebd.: 39) – nicht aber selbst zum geheimen Subjekt, das sich an die Stelle des »ich« und »wir« setzt. Das Subjekt der Wahrnehmung sei ausdrücklich nicht der »penseur absolu« der Tradition. Vielmehr »Il fonctionne en application d'un pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps« *»Er fungiert in Anwendung eines bei unserer Geburt zwischen unserem Körper und unserer Welt abgeschlossenen Paktes, zwischen uns selbst und unserem Körper«* (ebd.: 40 f.). Diese Formulierung führt in einen dynamischen Strukturbegriff, wenn Merleau-Ponty von einem »sujet incarné« *»inkarnierten Subjekt«* spricht: »registre ouvert dont on ne sait ce qui s'y inscrira – ou comme un nouveau langage dont on ne sait quelles oeuvres il produira« einem »*offenem Register, von dem man nicht wissen kann, was sich darin einschreibt – oder einer neuen Sprache, von der man nicht weiß, welche Werke sie produzieren wird.*« (ebd.) Diese Sprach-Metaphorik leitet dann unversehens zu einem Programm über, in dem Merleau-Ponty das *Phänomen Sprache* zum zentralen Forschungsgegenstand erhebt (ebd.: 43 ff.) und in dem er eine »théorie concrète de l'esprit« *»eine konkrete Theorie des Geistes«* ankündigt. Dieses Programm taucht in der Vorlesung von 1953 wörtlich wieder auf (Merleau-Ponty 2011: 45). Es geht ihm darum »la conscience perceptive comme expression, non signification« *»das Wahrnehmungsbewusstsein als Ausdruck, nicht als Bedeutung«* zu verstehen (ebd. 173). Ausgangspunkt sei die Einsicht in den »polymorphisme de la conscience, ambivalence, conscience indirecte ou inversée [...] la conscience comme écart« *»Polymorphismus des Bewusstseins, Ambivalenz, indirektes oder inverses Bewusstsein [...] das Bewusstsein als Abstand/Abständigkeit«* (ebd.: 173; Übers. jmk). Der Ausgangspunkt dieses Programms ist eine Analyse der Bewegung. Darauf komme ich ausführlich im zweiten Teil dieser Arbeit zurück.

Jedenfalls nimmt Merleau-Ponty in seiner Selbstkritik Aspekte der Kritik Gurwitschs vorweg. Er erkennt das Überzogene der »Körper als Subjekt«-Semantik und bleibt in der Reichweite von Gurwitschs

Zustimmung zu der grundsätzlichen Multiplizität des Bewusstseins (vgl. Gurwitsch 1974: 247: »Wir gehen mit Merleau-Ponty einig, wenn er sagt: ›il y a ... plusieurs manières pour la conscience d'être conscience«). Was uns zum Subjekt macht, uns »ich« sagen, denken, Bewusstsein, Wissen haben lässt, mag bis in seine innere Verfassung hinein an diesen Körper als Raum einnehmendes, selbst wahrnehmbares Etwas *gebunden*, mit ihm in welchem schwierig zu fassenden Sinn auch immer *vermischt* sein. Aber es macht gleichermaßen keinen Sinn zu sagen, der Körper sei das eigentliche Subjekt wie zu behaupten, das Bewusstsein konstituiere alles, was uns zugänglich sei, so auch unseren Körper.

Merleau-Pontys Position, hier keine Lösungen für Probleme zu beanspruchen, wo er keine gefunden hat, ähnelt durchaus anderen, ebenso umsichtigen Positionen, die er selbst gar nicht kannte. Zu denken wäre etwa an die pragmatistischen Konzepte John Deweys und George Herbert Meads oder auch an Wygotski. Augenfällig sind in der Haltung und in der Sache, wenn auch nicht der Semantik, die Korrespondenzen zu Helmuth Plessner. Auch dieser hält sich für philosophische wie naturwissenschaftliche Zugänge offen und beansprucht nicht Menschheitsrätself gelöst oder auch nur entscheidende terminologische Fortschritte gemacht zu haben. Plessner schreibt etwa: »Wendungen wie ›Verhältnis des Menschen zu seinem Körper‹, ›körperlich‹, ›seelisch‹, ›geistig‹ appellieren an die alltägliche Verständnisbereitschaft und sollen nicht mehr zum Ausdruck bringen, als was sie in deren Gesichtskreis geltend machen. Zugegeben, ohne scharfe begriffliche Begrenzungen. Von sich aus ist das ein weites Feld. Aber wer sich der alltäglichen Erfahrung anvertraut, muss Unsicherheit mit in Kauf nehmen.« (Plessner 2003: 218 f.). Das ist sehr nahe an Merleau-Pontys Hinweis auf die »*experience courante*« in der Genfer Diskussion 1951.

»Wiederkehr des Körpers« mit Fragezeichen – Paradoxien des Körperkonzepts bei Elias

Dass dem »Körper« in der »*experience courante*« sowohl des Alltags wie der Wissenschaft etwas Ambiges anhaftet, hat für die Soziologie ein in diesem Zusammenhang wichtiger Autor in einem weithin noch unbekannten, weil erst vor kurzem veröffentlichten Manuskript in seltener Klarheit ausgeführt. Ich meine Norbert Elias, der ja ebenso wie Merleau-Ponty als früher Protagonist eines angeblichen »body turn« gehandelt wird, als »Klassiker der Körpersoziologie« (Gugutzer 2004: 50 ff; 2012: 39 ff.). Zugleich scheint er sich einer greifbaren Definition und Konzeptualisierung von »Körper« zu verweigern (Haut 2017: 227). Der Text, auf den ich mich im Folgenden beziehe, unterhält eine

ironische Beziehung zur »Wiederkehr des Körpers« in der Soziologie. Elias hat ihn als Vortrag abgefasst für ein Seminar, das im Frühjahr 1981 an der Freien Universität Berlin stattfand und zu dem er eingeladen war, schließlich aber wegen Krankheit absagte (Haut 2017: 227). Der Vortrag war ursprünglich als Beitrag zu einer Seminarveranstaltung mit eben dem Titel *Die Wiederkehr des Körpers* gedacht. Es wurde von Dietmar Kamper und Christoph Wulf im Frühjahr 1981 an der Freien Universität Berlin veranstaltet, zu dem in der Folge ein Sammelband in der Edition Suhrkamp erschien (Kamper/Wulf 1982). Allerdings geschah das ohne den nahezu fertig gestellten Beitrag Elias', ja, ohne dass dieser in dem Band auch nur erwähnt worden wäre. Diese Veranstaltung und der zugehörige Band werden in einer 2015 in der Soziologischen Revue erschienenen »Gebietskartierung« von Thomas Alkemeyer als Ausgangspunkt für die Konjunktur des Körperbegriffes in der deutschsprachigen Soziologie benannt (Alkemeyer 2015: 470). Auch Alkemeyer greift in seinem Review auf die Figur des Körpers »vom Objekt zum Subjekt der Praxis« (Alkemeyer 2015: 476) zurück.

Ausgerechnet Elias, heute als einer der Begründer einer körperbezogenen Soziologie gehandelt (Gugutzer 2015: 55 ff.; Haut 2017: 227) spricht sich nun in eben diesem nicht gehaltenen Vortrag (!) skeptisch über die Tragfähigkeit der Kategorie »Körper« aus und stellt auch die »Wiederkehr«-Formel in Frage. Wenn man sich die Beiträge des Kamper/Wulf-Bandes ansieht, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich ein erheblicher Teil von ihnen als ideale Zielscheibe seiner Kritik eines konfusen Sprachgebrauchs in Sachen Körper eignet. Ob das für Norbert Elias ein (zusätzlicher?) Grund war, seine Teilnahme an diesem Seminar abzusagen, ist so gesehen denkbar, muss aber leider im Bereich der Spekulation bleiben.

Elias versucht in seinem Vortrag zunächst eine Erklärung für die in seiner Wahrnehmung periodischen »Wiederentdeckungen« des Körpers zu finden. Er führt sie zum einen auf Vereinseitigungen der philosophischen und geisteswissenschaftlichen Tradition zurück, zum anderen aber – ähnlich wie Merleau-Ponty – auf Äquivokationen und Paradoxien der Sache selbst. Dass der Körper »wiederentdeckt« werden muss, setze eine wissenschaftliche Tradition voraus, die das »Wesen« des Menschen in seiner »Seele« bzw. in deren, so Elias, »etwas ätherisch gewordenen Nachfahren«, dem »Geist«, lokalisiert. »Was heute wiederentdeckt wird, ist nicht der Körper als solcher, sondern die körperliche Dimension des Menschen als Gegenstand des wissenschaftlichen Nachdenkens auch außerhalb derjenigen Wissenschaften, die sich speziell mit diesem Aspekt befassen, also auch außerhalb der Biologie.« (Elias 1981: 2). Allerdings verursache jede Wiederentdeckung »des« Körpers mindestens so viel Probleme, wie sie löse. Sie geht mit einer ungewollten Schwangerschaft einher: nämlich gerade einer Zementierung des Dualismus von

Körper – Geist/Seele oder/und einer gewissen Inhaltslosigkeit der Kategorie Körper selbst.

Denn wenn »Wiederentdeckung des Körpers« heißt, dass alles irgendwie Körper ist, auch, was vorher Bewusstsein und Geist hieß – dann wird »Körper« eine differenzlose Kategorie, die an ihrem eigenen Erfolg erblinden muss. Anderenfalls stellt sich aber für Elias die Frage, was genau eigentlich nicht-körperliche Aspekte am Menschen sein könnten: »Ohne eine genauere Bestimmung der Beziehung zwischen dem, was man als Körper und als Nicht-Körper des Menschen hinstellt, bleibt man [...] im Sumpf unklarer Begriffe stecken.« (Elias 1981: wie 3). Aber angenommen, dies gelänge, wäre man da nicht wieder bei einer dualistischen Konzeption, die aber zugleich irgendwie vermieden werden sollte?

An anderer Stelle schreibt Elias, dass schon allein die Verwendung des Ausdrucks »mein Körper«, auch wenn ich damit das Gegenteil beabsichtige, eine dualistische Position beinhalte, es so erscheinen lassen könne, »als ob ich eine Person wäre, die außerhalb meines Körpers existiert und die nun noch zusätzlich, etwa wie ein Kleid, einen Körper erworben hat.« (2001: 252). Sie setzt ein irgendwie unterscheidbares possessives Subjekt, ein Nomen zu dem verwendeten Pronomen voraus, das dann selbst *nicht* körperlich wäre. Die »Rede von einer unkörperlichen Substanz oder einem unkörperlichen Ding innerhalb des menschlichen Körpers« ist aber ebenso widersprüchlich und inakzeptabel (Elias 2001: 109) wie die leicht widerlegbare Meinung, Wissen, Denken, Sprechen sei von der organischen Struktur des Menschen unabhängig (2001: 141). Auch die erlernte Selbststeuerung des Menschen in Form von Bewusstsein und Handeln setze offensichtlich und banalerweise »Muskeln und Nervenapparaturen« und das Funktionieren des gesamten Körpers als materielle Struktur voraus (auch das ein Argument, das Merleau-Ponty in etwas anderer Formulierung einsetzt). Weder ist der Körper als organisierte Gesamtheit unabhängig von dem zu fassen, was je nachdem als »ich«, als »Person«, als »Individuum« bezeichnet wird, noch gilt das umgekehrte. »Der Körper« als operative Ganzheit ist ebenso eine unfassbare Größe wie die Person als etwas, das den Körper nur bewohnt, für die der Körper nur »ein Kleid« (Elias 2001: 252), ein »Taucheranzug« (ebd.: 154) wäre, oder die »im Inneren des anderen hauste wie der Kern in der Pflaume« (2001: 149). Es habe aber, so Elias, auch »keinen großen Sinn, davon zu sprechen, dass das Bewusstsein seinen Sitz im Gehirn oder die Vernunft ihren Sitz im Inneren des Menschen habe. Man spricht ja auch nicht davon, dass das Sprechen seinen Sitz in Kehle und Mund habe und das Gehen seinen Sitz in den Beinen.« (Elias 2003: 158 f.). Zwar sei von einer irreduziblen Körpergebundenheit dieser Prozesse auszugehen. Man könne ohne Gehirn nicht denken, ohne Sprachapparat nicht sprechen, ohne Beine nicht gehen. Zugleich treffe zu, dass das Funktionieren jedes dieser

Prozesse an das gleichzeitige Stattfinden einer unübersehbaren Zahl weiterer Prozesse im Körper gebunden ist, die ebenfalls an unzählige Organe und Prozesse des Körpers gebunden sind, die mal als eindeutig »körperlich«, mal weniger eindeutig als »körperlich« betrachtet werden (Elias 2001: 110).

Das alltagssprachliche Konzept von Körper als »äußerem Aussehen« eines Menschen weist für Elias merkwürdige Leerstellen und Inkonsistenzen auf. Für die meisten Menschen zählen Arme und Beine noch zum Körper, auch der schmerzende Magen oder Kopf erscheint als »körperliches Gebrechen«. Aber: »Gehört das Gesicht eines Menschen zu seinem Körper? Wenn nicht, ist das Gesicht Seele, Geist oder Vernunft? Wenn ja, was ist dann eigentlich nicht »Körper« an Menschen? Wie steht es zum Beispiel mit dem Gehirn? – gerade heraus gefragt, ist das Gehirn Teil unseres Körpers? Ein paar Umfragen haben mir gezeigt, dass Menschen, wenn sie von ihrem Körper sprechen, ihr Gesicht, ihr Gehirn, ja oft genug ihren Kopf (solange er nicht schmerzt) davon ausschließen.« (Elias 1981: 6).⁶ Ganz ähnlich sei man geneigt, dann *von sich selbst* zu sprechen, wenn Dinge funktionieren und glatt laufen, aber »Körper« zu sagen, wenn einem die eigene Schwäche, Hinfälligkeit, Schädigungsanfälligkeit bewusst wird. »»Mein Körper gab das nicht mehr her«, sagte der Sprinter, als er das Rennen verlor. Man wird krank, und wartet darauf, dass man wieder gesund wird. [...] die Haare werden grau, die Beine schwerer beim Gehen, das alte Herz will nicht mehr so recht – auch das ist der Körper. Etwas zugespitzt gesagt: wenn ich es schaffe beim Sport, dann bin ich es. Wenn ich es nicht mehr schaffe, dann ist es mein Körper.« (Elias 1981: 18). Für seine eigenen Forschungsgegenstände zweifelt Elias geradezu, dass es sinnvoll sei, diese als »körperlich« zu bezeichnen, zum Beispiel die Frage der (Kontrolle der) Trieb- und Affektregungen, Essen, Schlafen, Lachen, die Frage »warum Spucken in früheren Gesellschaften häufiger war« (ebd. 3 f.). Er stellt die Frage, »ob die Veränderung des Gewichts, das man im gesellschaftlichen Menschenbilde den *sogenannten* körperlichen Aspekten beilegte, begrifflich angemessen verarbeitet wird, wenn man sie als *körperliche* Aspekte bezeichnet?« (ebd.: 5; kursiv jmk). Das ist eine sehr merkwürdige Frage für jemanden, der als einer der Gründungsväter eines angeblichen »Body-turn« in der Soziologie gehandelt wird.

6 Merleau-Ponty weist auf ähnliche Inkonsistenzen hin, wenn er formuliert, in der gelebten Erfahrung enthalte mein »sichtbarer Körper auf der Höhe des Kopfes eine große Leerstelle« (1966:120).

Körper als multiple prozessuale Wirklichkeit (Elias, Merleau-Ponty)

Elias sieht das Hauptproblem in der Tat darin, dass der Körperbegriff als solcher unlösbar mit einer dualistischen Position und Tradition verknüpft ist, während sein Interesse gerade »dem Ineinandergreifen von menschlichen Aspekten, die man in der dualistischen Terminologie als körperlich und anderen, die man in dieser Terminologie als seelisch oder geistig *bezeichnen* würde.« gelte (Elias 1981: 3). Die gewundene Formulierung zeigt schon: auch Elias hat keine klare Antwort auf die Frage aller Fragen. Was er immerhin versucht, ist eine Forschungsstrategie mittlerer Reichweite zu formulieren. Sie besteht darin, den zu statischen und pauschalen Begriff Körper zu vermeiden und stattdessen die an den extensionalen Körper gebundenen *Prozesse* in den Vordergrund zu stellen. Der Mensch als solcher, so Elias, sei »ein sich selbst steuernder Prozess, der vom Geburt über verschiedene Altersstufen hin zum Tode führt« (Elias 1981:12). Stelle man die Frage »wer oder was steuert eigentlich diesen Prozess?« falle die Antwort schwer. Dies liege, so Elias daran, dass in jedem Moment am Körper eine Vielzahl heterogener, miteinander mehr oder weniger koordinierter »Schichten« von Prozessen ablaufen. Man könnte nennen: die Leitung von elektrischen Impulsen in Nerven, Verdauung, Stoffwechselprozesse, Atmung, die Herz-Kreislauf-tätigkeit, die Expression von Genen, sensomotorische Reflexe, ebenso wie Sexualität, Bewegungen, Singen, Sprechen, Schreiben und schließlich Denken und Handeln. Diese Prozesse zeichnen sich, so Elias, durch erhebliche Unterschiede in ihrer Rigidität/Flexibilität aus, im Grad, in dem sie willkürlich beeinflussbar, gestaltbar bzw. initiiierbar sind. Das reiche von autonom bzw. automatisch regulierten Prozessen bis hin zur bewussten, durch Lernen und Wissen bewerkstelligten Selbststeuerung. Wir haben uns, so Elias, in der dualistischen Logik angewöhnt, dieses Kontinuum von Prozessen zu dichotomisieren und zu substantialisieren – in einen Pol »relativ rigider Formen der Selbststeuerung des Organismus« (wie etwa die Reflexe, die Verdauung oder der Herzschlag) und einen Pol der »flexibelsten und im höchsten Maße durch Erfahrung programmierten Formen der Selbststeuerung«. Erstere hätten wir uns angewöhnt »körperlich« zu nennen und zweite »seelisch« oder »geistig«.

Das ist für Elias eine wenig haltbare Position. Diese Prozesse sind in ihrer Gesamtheit in jedem Moment strukturell aufeinander angewiesen: »Auch die gelernte Selbststeuerung setzt Körperliches voraus. Sie setzt [...] Muskeln und Nervenapparaturen voraus, die von Natur so eingerichtet sind, dass sie eine durch Lernen erworbenes Muster der Koordination ermöglichen«; »eine körperliche Apparatur, ein kleiner Bezirk in der Großhirnrinde, der natürlich durch unzählige Zwischenverbindungen

mit anderen Bezirken zusammenhängt, <wird> durch Lernen so programmiert, dass von nun an dem Menschen ein in der Erinnerung gespeicherter Sprachschatz zur Verfügung steht, und er entsprechend der Situation, wie ich es im Moment tue, aus dem ausgespeicherten Sprachschatz situationsgerecht bestimmte Sprechmuster auslese, die sich, ohne dass ich darüber nachzudenken brauche, in einer höchst differenzierten und flexiblen Koordination der Sprechmuskeln umsetzen. Ich brauche mir nicht zu sagen: ›um das Wort ›sagen‹ auszusprechen, musst du diese Zungen-, Lippen- und Gaumenbewegungen machen‹. Das wird bei mir auf Grund der Vorprogrammierung automatisch vollzogen, wenn ich das Kommando gebe. Hier haben Sie ein höchst anschauliches Beispiel dafür, wie selbst bei der willkürlichen Selbststeuerung des Menschen bestimmte körperliche Strukturen eine entscheidende Rolle spielen. Wenn irgendeine dieser körperlichen Strukturen verletzt wird, stellen sich Sprechstörungen ein. Zugleich ist das ein gutes Beispiel dafür, dass nicht nur im Falle von Körper und Geist, sondern auch in dem von Natur und Kultur unser auf simple Polaritäten, auf einen exklusiven begrifflichen Dualismus abgestimmter Sprechstil nicht ausreicht, um den Tatsachen gerecht zu werden. [...] Von Natur sind die menschlichen Sprechapparaturen und Gehirnzentren auf das Lernen einer Sprache, also auf Kultur abgestimmt. Unsere Vorstellung, dass der Mensch Kultur sozusagen gegen seine Natur entwickle, ist ganz falsch, und so auch in Bezug auf den Dualismus Körper und Geist.« (Elias 1981: 13 f.)

Es ist offensichtlich, dass sich Elias ähnlicher Argumente und -Standards wie Merleau-Ponty bedient. Letztlich schließt auch er sich dem Elisabeth/Descartes-Konsens an, in der Körper-/Seele-Diskussion *gleichzeitig* Differenz und Einheit im Auge zu behalten, jedenfalls keine vor-schnellen Auflösungen vorzunehmen. Auch Elias Umgang mit dem Lokalisationsproblem und sein Versuch den substantialistischen Körperbegriff in eine Schichtung von Prozesslogiken zu transformieren, findet bei Merleau-Ponty eine Entsprechung. Das wird besonders deutlich, wenn man die Fassung hinzuzieht, die Merleau-Ponty diesem Problem in seinem Frühwerk *Strukturen des Verhaltens* gibt (1976: 240).

Merleau-Ponty setzt sich hier mit dem Problem der Lokalisation psychischer Funktionen im Gehirn auseinander und kommt zu einer sehr differenzierten Position. Es ließen sich sehr wohl Funktionen in dem Sinne lokalisieren, dass »bestimmte Teile der nervösen Substanz unentbehrlich sind für die Aufnahme bestimmter Reize und für die Ausführung bestimmter Bewegungen.« (ebd.). Aber zugleich gelte: »Jedes Gebiet <spielt> nur eine Rolle [...] im Rahmen der Gesamttätigkeit und [...] die verschiedenen Bewegungen, die durch sie gesteuert werden, <entsprechen> eher mehreren qualitativ verschiedenen Funktionsweisen« (1976: 240), so dass sich ein unentwirrbares »Geflecht ›horizontaler‹ und ›vertikaler‹ Lokalisationen« ergibt. Auch Merleau-Ponty versucht

hier Paradoxien der Rede von Körper und Geist/Seele prozesslogisch zu transformieren, ohne sie auflösen zu können. Sie stellt sich in seiner Fassung als eine notgedrungene von der Sache selbst erzwungene Vielzahl aufeinander projizierter und aufeinander angewiesener Prozesse in wachsenden Differenzierungs-, Komplexitäts-, Emergenzniveaus von mikroskopischen und makroskopischen Ebenen dar. Von »Körper« sprechen wir, weil die Integration auf dem nächsten Niveau »niemals eine absolute <ist> und immer wieder <scheitert>« (1976: 243) »Doch das bedeutet keine Dualität von Substanzen, oder anders gesagt, die Begriff Seele und Körper müssen relativiert werden. Es gibt den Körper als Masse chemischer Bestandteile, die in Wechselwirkung stehen, den Körper als Dialektik zwischen dem Lebewesen und seinem biologischen Milieu, den Körper als Dialektik zwischen dem sozialen Subjekt und seiner Gruppe, und selbst unsere Gewohnheiten bilden alle zusammen eine nicht mit Händen zu fassenden Körper für das Ich des jeweiligen Augenblicks. Jede dieser Stufen ist Seele für die vorausgehende, Körper für die nachfolgende. Der Körper im Allgemeinen (corps en général) ist eine Gesamtheit schon vorgezeichneter Wege und schon ausgebildeter Vermögen, der bereits erworbene dialektische Boden, auf dem eine höhere Form von Gestaltung vor sich geht, und die Seele ist der Sinn, der sich alsdann etabliert.« (Merleau-Ponty 1976: 244; kursiv jmk).⁷

Sowohl Merleau-Ponty wie auch Elias prozessualisieren also das Problem, ohne aber die so dekonstruierte Körpersemantik und damit schon mehrfach angesprochenen Paradoxien ganz abschütteln zu können. Zwar lehnen beide einen (Cartesischen) Dualismus ab, der ja ebenfalls nur eine Scheinlösung darstellen würde, aber es bleibt im Grundsatz bei einer abgeschwächten, sozusagen aus der Not geborenen Cartesianischen Differenz (»... das bedeutet keine Dualität von Substanzen, oder anders gesagt, die Begriff Seele und Körper müssen relativiert werden ...«). Auch Elias Versuch verdeutlicht, wie sehr der Versuch den Paradoxien des Dualismus mit einem konsequenten Prozessbegriff zu entinnen, dieses Problem nur sozusagen in die »Abwärtsrichtung« der »Stufen des Organischen« (Plessner) verlagert. Denn für Prozesse gilt prinzipiell: sie mögen zwar an »Ausgedehntes«, an Materie gebunden sein, einfach dadurch, dass sie nur an ganz bestimmten Körpern und materiellen Strukturen (res extensa im Sinne Descartes') auftreten und nicht freischwebend. Sie gehen aber schon als Prozesse in ihrer Qualität nicht darin auf, ausgedehnt zu sein. Ihr Modus ist die Zeit, sie existieren als Verlauf, als Verhalten von etwas, das die Disposition dazu hat. Bereits hier beginnen die Paradoxien der Bewegung, wie sie seit der Antike von Autoren wie Zenon festgehalten wurden (vgl.

7 Im Original der deutschen Übersetzung steht hier übrigens durchweg »Leib« statt »Körper«! Auch diese Stelle wäre also nochmals ein gutes Beispiel für die Abstrusitäten, in die diese Art der Übersetzung führt.

dazu Teil II, Kapitel 2). Und bereits hier beginnen zugleich die Äquivokationen des Verhältnisses von Körper und Geist. Denn Bewusstsein und Denken scheint sich ebenso wie Bewegung ausschließlich im Medium der Zeit abzuspielen. Zugleich wissen wir aus unzähligen klinischen und experimentellen Erfahrungen, dass auch dieses »Vermögen« zur Zeit, das Gedächtnis, mit absoluter Sicherheit an die Intaktheit massiver, ausgedehnter (extensionaler) Strukturen unseres Körpers, des Gehirns, gebunden sind.

Prozesse sind also am extensionalen Körper wahrnehmbar, man kann ihr Zustandekommen nachweislich durch Schädigungen der materiellen Struktur des Körpers beeinträchtigen, das gilt letztlich auch für das (und ihr) Bewusstsein. Sie sind mit naturwissenschaftlichen Mitteln direkt oder indirekt erschließbar (nicht, *was*, aber doch immerhin, *dass* jemand »denkt«, kann man im Prinzip auch physiologisch dokumentieren). Sie enthalten aber schon in ihren elementaren Formen ein Mehr gegenüber bloßer Extensionalität und das ist umso mehr der Fall, je komplexer sie werden. Man vergleiche diesbezüglich die Ausschüttung von Hormonen, die Veränderung des Mikrobioms und seine Folgen für die Stressmodulation, Ovulation und Spermatogenese, den Herzschlag, den Verlauf einer Erkältung, das Abrufen einer Erinnerung, eine Bewegung wie »gehen« oder »sprechen« und am anderen Ende der Skala Prozesse des Denkens und Wahrnehmens. Für *alle* diese Prozesse, auch die, die wir als selbstverständlich »körperlich« betrachten, gilt aber: sie sind als zeitliche Vorgänge nicht wie Organe ausgedehnt, selbst *res extensa*, wie Descartes sagt. In diesem Sinne gewinnt bereits der Herzschlag bzw. der Blutkreislauf, das Prozessieren von elektrischen Impulsen, die Ausbreitung von Hormonen im Körper, das Schwimmen einer Ringelnatter in einem Teich oder die Bewegung des Gehens, von der Elias sagt, dass sie zwar ohne Beine nicht möglich sei, aber ihren »Sitz« nicht in den Beinen habe, eine sozusagen »spirituelle« Qualität. Es handelt sich bei all diesen Bewegungen nicht um »*res extensa*«, obgleich um wahrnehmbare, oder zumindest belegbare und dokumentierbare Vorgänge.⁸

- 8 Dass Descartes und mit ihm die Naturwissenschaften, manche dieser Prozesse ganz »mechanistisch«, also alleine aus Eigenschaften der ausgedehnten Materie heraus »erklären« wollen, und dass das offensichtlich in erheblichem Ausmaß funktioniert, tut dem keinen Abbruch. Gerade die (Erfolgs-) Geschichte der naturwissenschaftlichen Erkenntnis belegt, dass die Reichweite dieser Erklärungen immer auf eine bestimmte Bezugsebene irgendwo im Mittelbereich zwischen Mikro- und Makrokosmos beschränkt bleiben. Sie weisen stets eine unbefragte Voraussetzung oder Randbedingung des Nicht-Verstandenen auf, das sich mit jeder neuen Einsicht/Erklärung nur verschiebt, bis hin zu der Frage, was denn eigentlich »Materie« und »Ausdehnung« ihrerseits bedeuten. Letztlich werden diese Begriffe in der modernen Physik ihrerseits prozessualisiert. Nie war die eingestandene Verwirrung bei den gesellschaftlich eigentlich für die Klärung dieser Fragen Zuständigen

Wir erzeugen ständig neues Wissen. Unsere Körper beinhalten eine unfassbar differenzierte und deshalb labile Komplexion und Koordination heterogener Prozess. Sie geben in ihrer Funktionsweise insgesamt nach wie vor Rätsel auf, in allen Wissenschaften. Das Sehen ist bis heute nicht verstanden, von in jüngster Zeit entdeckten Phänomenen, wie etwa epigenetischen Prozessen oder Prozessen der Veränderung des Mikrobioms ganz zu schweigen.

Sowohl Elias wie Merleau-Ponty tragen – ebenfalls nicht paradoxiefrei – einer nicht auflösbaren immanenten Heterogenität des Körpers Rechnung, die jedes »ich bin mein Körper« zugleich relativiert wie bestätigt. Ohne den Körper im engeren Sinne eines materiell ausgedehnten Etwas hätte ich keine Beziehung zu diesen Prozessen, wären diese selbst und zugleich ihre Wahrnehmung nicht existent. Aber zugleich sind diese, bin ich selbst Prozess, etwas, was über die bloße Ausgedehntheit des Körpers hinausgeht. Und umgekehrt: was hat es für einen Sinn, diesem *Körper* den Status eines geheimen Subjekts zuzuschreiben, insofern Prozesse, auf die man sich damit beziehen will, ohne mich ablaufen können, aber *ich* als bewusster Prozess durchaus auf sie aufmerksam werden kann oder sie mit den Mitteln der Naturwissenschaft erschließen kann? Der Körper wird nicht zum Subjekt, weil der Herzschlag ohne mein Zutun betrieben wird, und auch nicht, weil es ein ohne Bewusstsein ablaufendes Einspielen komplexer Bewegungsmuster gibt. Man kann lediglich festhalten: es gibt »unterschiedliche Weisen des Körpers, Körper zu sein, unterschiedliche Weisen des Bewusstseins, Bewusstsein zu sein.« (Merleau-Ponty 1966: 151).

Moderne Strategien im Umgang mit den Paradoxien der Körperlichkeit

Jeder Prozess an diesem Körper wirft also ein kleines metaphysisches Rätsel auf, weil er in der *Zeit* spielt. Er erfolgt gewissermaßen in den Raum hinein, möglicherweise ist er zum Beispiel als Bewegung oder Reflex sichtbar, gegebenenfalls ist er sogar durch Messungen seiner Auswirkungen erschließbar, seine Ablaufstruktur bestimmbar – aber er ist als Ablaufstruktur durchaus nicht im Descartes'schen Sinne »ausgedehnt«.

hierüber historisch so groß wie heute im Zeitalter zugleich maximaler »Naturbeherrschung«. Das zeigt selbst ein oberflächlicher Einblick in die Grundlagendiskussionen der Theoretischen Physik (vgl. dazu Hossenfelder 2018). Der Übergang von auf empirischer Erfahrung gegründeten naturwissenschaftlichen Modellen und Konzepten in der Art der Alchemie oder der Vorsokratiker scheint sich nur zu verschieben, aber nicht zu verschwinden, auch wenn bei der praktischen Anwendung der naturwissenschaftlichen Modelle eindeutig mehr funktioniert als bei den Alchemisten.

Das trifft auch für Naturprozesse zu, schon deren Wahrnehmung erfordert eine Verankerung im Medium der Zeit, also Gedächtnis. Das könnte einen dazu bringen vom »Geist« einer chemischen Reaktion, einer Bewegung, einer Wetterveränderung zu sprechen: eine selbst nicht räumlich ausgedehnte, sondern zeitliche Struktur mit sichtbaren und messbaren Wirkungen auf die »res extensa«, die nicht idiosynkratisch ist, sondern die mit dem universalistischen Geltungsanspruch eines »unter bestimm- baren Bedingungen immer wieder und immer gleich« einhergeht. Auf gewisse Weise haben Menschen Funktionen und Prozesse in der Tat als solche spiritualisiert. Lehrreich ist hier ein Blick in die ethnologische Forschung. Die Punan Bah in Malaysia kennen beispielsweise sieben Seelen, die mit jeweils unterschiedlichen Funktionen/Prozessen wie z.B. Atmung, Kreislauf, kognitive Funktionen u.a. verknüpft sind (Ingstad/ White 1995: 44). Es scheint, dass wir uns mit Wörtern wie »Seele« oder »Geist« schlicht und einfach auf Prozesse beziehen, die am lebenden menschlichen Körper sichtbar werden, die aber unmöglich sind, wenn der Körper nicht mehr lebt. Ob wir nun sagen, hinter alledem stecke nur eine unverstandene extensionale Eigenschaft oder Disposition oder ob wir sagen: der Körper enthalte eine unkörperliche Substanz, die sich seiner irgendwie bedient, und die ihn verlässt oder sich auflöst, wenn er tot ist, macht im Ergebnis keinen so großen Unterschied. Erklärt oder verstanden ist damit so oder so nichts.

Auch wird deutlich: Intentionalität, Bewusstsein, Wahrnehmung hängen konstitutiv mit dieser Prozessualität zusammen – sie sind selbst *Inbegriff* von Prozessualität und zugleich das eigentliche Medium der *Er- fahrung* von Prozessen. Sie sind in sich zeitlich verfasst, schon in ihren »Keimformen« bei Tieren und auf sich selbst anwendbare und rückbe- ziehbare (»selbstreferentielle«) Prozesse in allen Formen des deklara- tiven Bewusstseins. Die Zeit sei der »Körper des Geistes« (»corps de l'esprit«) schreibt Merleau-Ponty in einem der letzten, von ihm veröf- fentlichten Texte, dem Vorwort zu »Signes« (Merleau-Ponty 2007: 19; dt. Übers. geändert jmk, nicht: Leib!) und greift damit ein bewusst pa- radoxales Diktum von Paul Valéry auf. Nur durch die Lokalisierung in der Zeit kommt es zu einer Simultanität, einem Zugleich des Sukzessi- ven, Nicht-Gleichzeitigen und damit zu so etwas wie Bedeutung, aber auch beispielsweise der Wahrnehmung räumlicher Tiefe. Letztlich lan- den alle historischen Versuche der Aufklärung von Bewusstsein und Sein – Kant, Hegel, Kierkegaard, Husserl, Heidegger – immer bei die- sem Problem der für sich selbst greifbaren Zeit(erfahrung) und damit bei so etwas wie Gedächtnis, aber in einem sehr spezifischen Sinn (vgl. dazu Teil II, Kapitel 1).

Was den »Körper« betrifft, so lässt sich in der modernen »experience courante« und zugleich im Sprachgebrauch schlicht ein engeres und ein weiteres Verständnis unterscheiden. Der Körper und seine Teile – damit

bezeichnen wir zunächst einfach das, was »sichtbar«, »wahrnehmbar« im Sinne einer »res extensa«, einer materiellen Sache, einem Ding ist. Das ist ein engerer, deskriptiver, alltagsnaher Begriff von Körper – im Sinne von äußerem Aussehen. Selbst im Alltag sind wir es mittlerweile gewohnt, darin ein medizinisches Verständnis einzubeziehen, also das Wissen, das wir über andere oder über Technik vermittelt vom Inneren dieses Körpers haben. Niemand würde heute mehr daran zweifeln, dass die Lunge, die Milz, ja sogar das Gehirn etwas Körperliches ist (für Elias war letzteres in den 1980er Jahren noch nicht so eindeutig). Bezeichnen wir dieses engere Körperverständnis als Körper¹. Der weitere Begriff von »Körper«=Körper² beinhaltet dann diesen Körper¹, erweitert um die an ihn *gebundenen* Prozesse und Funktionen, einschließlich seiner Innenerfahrung, also gilt: Körper² = »Körper¹=cartesischer Körper + alle Prozesse, die an Körper¹ gebunden sind«. Wie immer bereits die unzähligen unglaublich komplexen »*physiologischen*« Prozesse ihre eigene kleine (buchstäblich!) Meta-Physik beinhalten und erst recht dann die »psychischen« und »mentalenen« Prozesse, das Bewusstsein und der Geist – wir wissen mit Sicherheit (und zwar *mit* Husserl und Descartes!): sie sind an den Körper gebunden, von ihm abhängig und können durch Irritationen und Schädigungen seiner »res extensa« umgehend gestört, ausgesetzt, unmöglich gemacht werden und durch die Behebung solcher Störungen wieder angeregt und fortgesetzt werden. Daran gibt es nicht den geringsten Zweifel. Das zeigt die Wahrnehmung und Erfahrung.

Selbstverständlich ist dieses doppelte Körperverständnis unlogisch. Auf der ersten Ebene sind wir Dualisten, wir fassen den Körper – wie Descartes als res extensa und müssen explizit oder implizit eine Differenz körperlicher und nicht-körperlicher Phänomene in Anspruch nehmen. Auf der zweiten Ebene sind wir Monisten, ohne damit irgendein Problem gelöst zu haben. Denn der Monismus ist nur deklaratorisch, weil seine Formulierung eine dualistische Beschreibungslogik voraussetzt. Daraus ergibt sich ein logisch inkonsistenter, für die Moderne aber kennzeichnender Sprachgebrauch, der z.B. in der International Classification of Functioning, Disability and Health der World Health Organization sogar kanonisiert wurde (DIMDI 2005; vgl. Kastl 2017, S. 60). In dieser insgesamt additiven, klassifikatorischen und deskriptiven Logik (auf gewisse Weise auch eine Form des von Lévi-Strauss beschriebenen »wildenen Denkens«) verfährt etwa die sogenannte *Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit* (International Classification of Functioning, Disability and Health) der Weltgesundheitsorganisation=ICF; DIMDI 2005). Sie bietet eine umfassende Taxonomie von Körperstrukturen und Körperfunktionen, als deren gleichberechtigte Unterkategorien »mentale Funktionen« und »Strukturen des Nervensystems« erscheinen. Im Glossar wird dazu umstandslos bemerkt: »Körperfunktionen sind die physiologischen Funktionen

von Körpersystemen, einschließlich der psychologischen Funktionen. »Körper« bezieht sich auf den menschlichen Organismus als Ganzen und schließt daher das Gehirn ein. Daher sind mentale (oder psychologische) Funktionen den Körperfunktionen zugeordnet.« (DIMDI 2005: 146, insgesamt dazu Kastl 2017: 60 ff.). Es versteht sich, dass diese rein klassifikatorisch-taxonomische Entscheidung nicht im mindestens irgendeine Klärung der Rätsel von Bewusstsein und Körper bzw. Gehirn beinhaltet.

Das moderne Verständnis von »Körper« bleibt strukturell doppelbödig, ambig (Merleau-Ponty 2000, S. 337). An die Stelle der ontologischen Substanzen Descartes tritt nur ein Körperbegriff mit doppeltem Boden, an die Stelle eines erklärten »großen« Dualismus ein »kleiner« Dualismus von Körper¹ und Körper², der sich noch dazu über zwei logische Ebenen (Typen) hinweg erstreckt. Aber es entspricht der »*expérience courante*« des modernen Bewusstseins so zu denken, auch Merleau-Ponty und Elias können sich dem nicht entziehen. Das Bewusstsein gehört dann in einem weiteren Sinne zum »Körper«, sei an ihn »gebunden«. Der Vorteil dieses vorsichtigen Begriffs der »Körperbindung« liegt immerhin darin, dass man sich dem Erkenntnisstand aller wissenschaftlichen Disziplinen gegenüber offen hält, vielleicht sich für einen zukünftigen wirklichen Monismus offen hält, ohne die Cartesianische Differenz zu leugnen. Die unser Erkenntnisvermögen herausfordernde, aber (für es) irreduzible Differenz von Materie (»*res extensa*«) und der Erfahrung der Prozessualität lebender, bewusster und kommunikativer Prozesse wird man so selbstverständlich nicht los. Man kann das aber anerkennen, auch ohne das auf alle Ewigkeit ontologisieren und substantialisieren zu wollen.

Merleau-Pontys Teil-Rehabilitation des Cartesianismus

Jede »Wiederkehr des Körpers« ist also, das zeigt die Erfahrung, immer auch von einem anderen Wiedergänger begleitet, nämlich den alten Descartes'schen Fragen und Kategorien. Die Diskussionen, die Descartes und Elisabeth von der Pfalz geführt haben, wurden bisher immer nur in einer jeweils zeitgenössischen Registratur, Instrumentation und Klangsprache wieder aufgenommen und sozusagen »entwickelnd variiert« (Schönberg). Die Auflösung und Entsubstantialisierung des Körpers in Prozesse löst weder in der Elias'schen noch in der Merleau-Pontyschen Spielart das grundlegende Problem der Rede des Körpers. Die Substanz seiner »*res extensa*« subsistiert und zwar hartnäckig. Das zeigt sich daran, dass beide dann umgehend doch nicht vermeiden können, wieder in dem widersprüchlichen Sinne von »Körper« sprechen, den sie zugleich kritisieren. Es zeigt nur: die Kategorie ist vertrackt, wir sind nicht schlauer als Elisabeth und René Descartes. Wir wiederholen nur ihre

Problemstellung unter dem äußerst provisorischen Dach eines erweiter-ten Körperbegriffs. An der Aktualität der Descartes'schen Problemformulierung, Körper und Geist »zugleich als eine einzige Sache und sie zusammen als zwei Sachen zu begreifen« hat sich seit dem 28. Juni 1643 nicht das Geringste verändert. Nur dass wir unser Spiel nun überwiegend mit einem doppelten Boden im Körperbegriff statt mit einem Dualismus der Substanzen bestreiten. Das braucht man nicht zu kritisieren. Es ist Ausdruck eines epistemologischen Notstandes. Aber es zwingt, wie Nietzsche, Plessner, Merleau-Ponty und Elias jeweils auf ihre Weise vorschlagen, zu einem umsichtigen, eher deskriptiven und zurückhaltenden Umgang mit der Körperkategorie.

Das ist wichtig, und es ist wichtig, dass sich die Soziologie daran auf einem dem philosophischen und naturwissenschaftlichen Wissensstand entsprechenden Niveau beteiligt. Die von den Bedürfnissen des allfälligen Wissenschaftsmarketing so gerne inszenierten »Umstürze«, »Paradigmenwechsel« und »Turns« haben sich in Wirklichkeit gerade bei diesem Thema bislang nicht ereignet. Damit ist nach nur zwei Jahrtausenden Diskussion auch für die nächste Zeit nicht zu rechnen und auch die Soziologie sollte sich hier ein Problembewusstsein unabhängig von modischen Theoriekonjunkturen erwerben. Merleau-Ponty hat – entgegen mancher gefälligen Darstellung – keineswegs die cartesianischen Dichotomien aufgehoben. Dass er auf Kategorien abzielt, die versuchen die Einheit (oder zumindest Verflochtenheit) von Körper und Geist betonen, besagt lediglich: er ist kein *Dualist*. Aber Merleau-Ponty bleibt redlicher-weise wie viele andere Wissenschaftler bei den klassischen dichotomen/dualen Kategorien, wo sie phänomenologisch und generell mit wissenschaftlichen Mitteln nicht auflösbar sind. Ob vorläufig, auf Dauer oder aus grundsätzlichen Gründen nicht, kann derzeit niemand wissen. Ich werde im Folgenden daher von einer irreduziblen Cartesianischen Differenz ausgehen, die phänomenologisch begründet ist, aber keinen *Dualismus* beinhaltet und auf keine ontologische Überhöhung abzielt, sondern sozusagen aus der Not geboren ist.

Es ist im »Krieg der Fakultäten« (Kant) empirisch, theoretisch und wissenschaftspolitisch nicht belanglos, die Tatsache der Körpergebundenheit aller kognitiven und sozialen Prozesse anzuerkennen. Aber es ist, sobald dies geschehen ist, auch dann nicht informativ zu sagen, der *Körper* würde handeln, wissen, verstehen. *Jedes* Handeln, Wissen, Verstehen ist gewiss körpergebunden und greift ständig auf eine Infrastruktur anderer Prozesse an diesem Körper zurück bzw. ist darauf angewiesen, dass diese stattfinden. Aber es bleibt trotzdem eine leere Scheinlösung zu sagen: es sei »der Körper«, der wisse, handle, verstehe. »Der« Körper als einheitliche Zurechnungsinstanz bleibt eine ebenso rätselhafte Größe wie »die« Seele, »das« Subjekt, »der« Geist oder auch »das« Gehirn. So oder so handelt es sich um eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος – um einen

unzulässigen Übergang von einer Phänomenebene auf die Begriffsebene, nur eben: dass der Begriff nicht die mindeste Erklärungskraft hat.

Wenn die Tatsache der Körperbindung auch des Wissens, Handelns und Verstehen einmal anerkannt ist, besteht kein Grund, nicht in einem *anspruchslosen*, eher deskriptivem Sinn bei Wörtern wie »Mensch«, »Akteur«, »Subjekt«, vielleicht sogar »Seele« und »Geist« zu bleiben, »ich« und »du« und »sie« und »er« zu sagen. Es kommt eher darauf an, die im jeweiligen Fall für das konkrete Forschungsinteresse im Vordergrund stehenden *Prozesse* und Prozessebenen möglichst präzise zu benennen. Dass sie *körpergebunden* sind, ist im Allgemeinen offensichtlich, in welchem Sinne genau, ist in den meisten Fällen mehr oder weniger offen und selbst ein Forschungsproblem. Es wird im zweiten Teil dieses Textes die Frage zu stellen sein, welche Prozessebenen für die soziologische Strukturtheorie von besonderer Bedeutung sind. Ich hoffe zeigen zu können, dass es hier immer auch um *Gedächtnis* in verschiedenen Formen gehen muss, dass auch Gedächtnis in dem beschriebenen Sinne *körpergebunden* ist und welche wichtige Bedeutung in diesem Zusammenhang der Motorik und Sensorik zukommt.

4. »Chair«

Von da aus können wir nun zum Ausgangspunkt zurückkehren – der Kritik von Gurwitsch an Sätzen wie »Ich bin mein Körper«. Das Problem dieser und ähnlicher Sätze lässt sich jetzt etwas nochmal anders formulieren. Sie reproduzieren semantisch und ihrer bloßen Satzform nach ein dualistisches Paradigma, beteuern aber zugleich seine Auflösung. »Ich bin mein Körper« – das heißt, ich bin gänzlich? auch? zugleich? dieses ausgedehnte Etwas, das du und ich hier in der Mitte der Dinge wahrnehmen *und* dieser Prozess, von dem du und ich Zeuge werden, wenn ich diesen Satz ausspreche: »ich bin mein Körper«? Das »bin« markiert ein Sein in der ersten Person. Es könnte das Sein im Sinne der Kopula meinen (wie in »ich bin 1,75 m groß« oder »ich bin ein Mann«), ein Merkmal unter anderen nennen oder wie in »Ich bin Jörg Michael Kastl« eine Identitätsaussage machen. Das »mein« trägt dann aber zur Verwirrung bei. »Ich bin Körper« – das könnte heißen: ich bin unter anderem auch »Körper«(lich), so wie ich sagen kann: »Ich bin Mensch«, »ich bin Bürger der EU« oder »ich bin Flötist« und es wäre auch kein Widerspruch hinzuzufügen: »ich bin Geist«, wenn »Körper« und »Geist« zwei sich nicht ausschließende Eigenschaften wären. »Ich bin mein Körper« ist aber schon deshalb mehrdeutig, weil ich zweimal, als Subjekt und als Objekt eines Besitzes auftauche.

Zugleich entsteht durch diese Aussage selbst wiederum die phänomenologisch irreduzible Differenz eines extensiven Dings und der Zeitlichkeit eines sichtbaren, aber nicht ausgedehnten Prozesses des Sprechens, das sich zu sich selbst verhält. Auch das erfordert keinen *Dualismus* der zwei Substanzen, aber doch die »kleine« Dualität der Cartesianischen Differenz, einen Abstand (*écart*) zwischen einem artikulierenden, possessiven Ich, das nur in dem Prozess, der verschwindenden Bewegung dieser Äußerung in den Raum hinein »ist«, das zugleich den Körper als *res extensa* zu (s)einem Besitz macht, oder ihm gehören will (egal) – das aber jedenfalls gerade im Moment des Sprechens ganz offensichtlich *nicht* mit diesem räumlichen Ding, das der Körper auch ist, zusammenfällt.

»Ich bin mein Körper« heißt so: »Ich bin mein Körper, insofern ich ihn wahrnehme, ihn erkenne, mich seiner bediene, mich als sprechendes Ich ihm gegenüber positioniere und zugleich auch dieser Körper, insofern er *nicht* spricht und *nicht* ich sagt, sondern »an ihm« (also ist er zugleich ein Ding und ich mit ihm); in ihm wirken zugleich anonyme Prozesse, von denen ich nichts weiß.« Das muss ich mitmeinen, denn sonst hätte ich gerade nichts gesagt und der Begriff »Körper« hätte gar keine Bedeutung. Aber dann sind Satzsubjekt (ich) und Possessivpronomen (mein)

im selben Zug auch wieder fragwürdig. Man müsste eigentlich hinzufügen: »und zugleich bin ich es nicht«.

Letztlich habe ich dann nichts anderes gesagt als: ich bin Bewusstsein und Körper *und* das Bewusstsein ist, ich weiß nicht genau wie und was, etwas am Körper. Damit: der Körper ist *res extensa*, aber sein Begriff soll selbst diesen Prozess des Sagens »Ich bin mein Körper« und alle anderen Prozesse umfassen, die dafür notwendig sind und von denen ich nichts weiß. Wir sind also bei jenem weiteren Körperbegriff, ohne den engen Körperbegriff aufgeben zu können, weil der erste den letzteren voraussetzt. Das alles ist letztlich eine Art und Weise zu sagen: ich weiß eigentlich auch nicht genau, wer oder was ich bin. Und wir sind letztlich nur wieder bei einer Spielart jenes schon von Elisabeth und Descartes eingekreisten Paradoxes »auf die Erkenntnis der Unterscheidung der Seele vom Körper zurück<zu>kommen, ungeachtet dessen, dass <wir> ihre Vereinigung begriffen haben.« (Descartes 2015: 27).

Verzichten wir darauf, die Seele, das Bewusstsein zur eigenen Substanz zu erklären, dann bleibt alles andere aber offen. Wir können unmöglich behaupten, Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Sprechen seien in gleicher Weise als »ausgedehnte« massige Materie erfahrbar wie diese Arme und Beine, dieser Rumpf und Kopf, den ich selbst und den andere anfassen können. Wir suspendieren das, wir sagen nicht: der Geist sei eine andere Substanz. Aber es hilft nichts, auf eine Übertreibung zu verzichten, im Prinzip müssen auch wir mit den Paradoxien Descartes und Elisabeths weiterarbeiten, weil im Zentrum der rein deklaratorisch bestrittenen cartesianischen Dichotomien ein phänomenologisch unauflösbares *factum brutum* steht.

Wenn ich mein Körper in diesem widersprüchlichen Sinne bin, kann ich ebenso gut weiterhin »ich« sagen und von »Bewusstsein« sprechen. So weit waren wir schon. Aber es ist vermutlich ergiebiger, die Frage zu stellen, was Prozesse wie Wahrnehmung, wie Gedächtnis, was die Struktur unserer Sinnesorgane, die Beschaffenheit unserer Motorik im Einzelnen zu dem beitragen, was wir »Bewusstsein« und »Geist« nennen. Wir haben in the long run wissenschaftlich keine andere Möglichkeit als jenes Geflecht von Prozessen, die Elias und Merleau-Ponty benennen, Schritt für Schritt aufzuklären und die Mittel und Methoden natur- und sozialwissenschaftlicher Forschung, die wir kennen, dafür einzusetzen und weiter zu entwickeln. Die Kategorie »Körper« ist als bescheidene deskriptive Kategorie, als letztlich nicht besonders gehaltvolle General-Überschrift nützlich. Einen spezifischen Erkenntniswert hat sie aber gerade dann, wenn ich sagen will, letztlich sei alles in weitem Sinne körperlich, nicht.

Der Satz »Ich bin mein Körper« führt ein Problem vor, aber löst es nicht. Nachdem ich ihn ausgesprochen habe, darf ich mit leichten Akzentverschiebungen weitermachen wie zuvor, ich muss noch nicht einmal

etwas an der Nomenklatur ändern. Nein, man muss sogar sagen: ich *darf* nichts an der Nomenklatur ändern, wenn ich nicht erreichte Differenzierungsniveaus und Erkenntnisstände preisgeben möchte. Nach wie vor bin ich es, der etwas weiß, nach wie vor ist ein Wissen, von dem ich nichts weiß und das nicht propositional ist, nicht ausgesprochen werden kann, eben kein Wissen, sondern zum Beispiel eine Fertigkeit oder eine noch unklare Vorstellung (vgl. unten Teil II, Kapitel 2). Das steht nicht in Widerspruch mit der Generalthese des weiten Körperbegriffs. Doch wenn ich sage, es sei der Körper, der etwas weiß, dann verändert das entweder den Begriff des »Wissens« bis zur Unkenntlichkeit oder aber es bringt eine Trivialität zum Ausdruck. In einem weiten Verständnis ist *jedes* Wissen körpergebunden, Wissen unabhängig von einem Körper ist ebenso unmöglich vorstellbar wie Schmitz' schamanische Leiblichkeit, die sich eine »Ausfahrt« vom Körper gönnt (Schmitz 2011: 144). Deshalb zu sagen, der Körper sei es, der etwas »weiß«, wäre ungefähr so sinnvoll, wie wenn man mit der Aussage, es sei der »Körper«, der Nahrung, Sauerstoff und Wasser für die Aufrechterhaltung seiner selbst und seiner inneren Prozesse nutzbar mache, eine biologische oder medizinische Theorie des Stoffwechsels bestreiten wollte oder mit der Versicherung, es sei der »Körper«, der »sehe«, verstanden hätte, wie »visuelle Wahrnehmung« funktioniert.

Nicht viel anders als mit der Formulierung »ich bin mein Körper« steht es im Übrigen mit der Formel »ich habe (m)einen Körper«, von der sich Plessners Anthropologie und im Anschluss an ihn Gesa Lindemann einen Mehrwert zu versprechen scheinen (z.B. Plessner 2003: 246 ff.; 1975: 291 ff.; 1976: 56 ff.). Bei genauer Betrachtung kommt allerdings auch Plessner, für den die Cartesianische Ambivalenzformel des »denkenden Dings« gleichfalls eine große Bedeutung hat, mit der Kombination beider Formeln nur auf dieselben letztlich schon von Descartes herausgearbeiteten Ambiguitäten. Plessner dichotimisiert mit Körper-Sein und Körper-Haben nur ein komplexes und vielgestaltiges Kontinuum des polymorphen Bewusstseins von Körperlichkeit auf die abstrakten Pole eines »Flowgefühls« (in jedem Hintergrundbewusstsein von Körperlichkeit, z.B. einer automatisierten Bewegung) hier und einem objektivierenden, instrumentellen Einsatz des Körpers dort. Das ist aber eine reine und viel zu grobschlächtige Abstraktion für ein ganzes Kontinuum möglicher Körpererfahrung. Zudem gehen, dazu passend, die Begriffe »Sein« und »Haben« ineinander über. Die Aussage »ich *habe* X« lässt sich sprachlich ohne weiteres in den Satz überführen »ich *bin* Besitzer/Eigentümer o.ä. von X« und umgekehrt »Ich bin X« in einen Satz des Typs »Ich habe den Namen X/die Eigenschaft X«. Ein Haben tangiert immer ein »Sein« und umgekehrt bestimmt ein Sein darüber, was ich verfügbar »habe«. Den Beweis eines systematischen oder materialen Ertrags dieser eher künstlichen Zuspitzung sind sowohl Plessner

wie sich auf ihn berufende Arbeiten schuldig geblieben. Das Körper-Haben, der Körper als Besitz ist als possessives Moment schon in der Formel »ich bin mein Körper« enthalten, und umgekehrt das »Sein« als Implikation in der »Haben«-Formel. Ein Wesen, das seinen Körper *hat* (aber nie völlig), *ist* auch sein Körper (aber nie völlig) und umgekehrt. Das ist nur die Wiederholung einer Tautologie, eine rein analytische Bestimmung, die sich schlicht aus der Bedeutung von Körper ergibt, wenn damit ein lebendiger, menschlicher, mit Bewusstsein ausgestatteter Körper gemeint ist. In beiden Fällen wären sowohl das Satzsubjekt wie sein Prädikat unverständlich, wenn nicht auf *beiden* Seiten die *ganze* Ambiguität mitgedacht wäre.

Es gibt keine körperliche vs. geistige Intentionalität

Alles das läuft darauf hinaus, dass es keinen Sinn hat, eine »leibliche« oder »körperliche« Intentionalität im Unterschied zu einer Intentionalität zu behaupten, die in irgendeinem Sinne nicht-körperlich wäre. Es gibt nur die eine Intentionalität als Bezugspunkt phänomenologischer Forschung. Sie ist selbst, wie schon Husserl wusste, jederzeit und insgesamt körpergebunden, egal, ob es sich um die Bewegung meiner Beine geht – ich gehe diese Anhöhe entlang – oder ob ich über die Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit nachdenke. Noch nie hat jemand eine Intentionalität jenseits eines Körpers erfahren. Aber genau deshalb ist die Subjektivierung des Körperbegriffs sinnlos. Sie weitet nur dessen Unschärfe aus, aber sie erweitert die Erkenntnis nicht, gerade nicht in der entscheidenden Frage des genauen Zusammenhangs von ausgedehnter Materialität des Körpers und der phänomenalen Wirklichkeit. Was die Auseinandersetzung von Gurwitsch und Merleau-Ponty betrifft, so ist das Ergebnis: man entkommt letztlich einem wie immer »schwachen«, »intuitiven« oder »funktionalen« Dualismus nicht, gerade dann, wenn man herausfinden will, was das Bewusstsein der Struktur des Körpers als *res extensa*, als Ding, als Organismus sowie anderen nicht-bewussten körpergebundenen Prozessen verdankt. Allerdings heißt das nicht, dass damit auch – was Gurwitsch nahelegen möchte – die Argumente gegen den transzendentalen Konstitutionismus hinfällig wären. Anders gesagt: man kann im Bezugssystem eines gemäßigten (funktionalen, methodologischen, vorläufigen) Dualismus argumentieren und zugleich – wie dies Schütz, Merleau-Ponty und Plessner tun – den Ansatz einer transzendentalen Phänomenologie und eines damit verbundenen emphatischen Begriffs der Konstitution als einer »Produktion« auf sich beruhen lassen. Das romantische Körperkonzept bleibt – so könnte man Merleau-Pontys Selbstkritik auch verstehen – der transzendentaltheoretischen Idee der

Konstitution verhaftet, es tauscht nur die Subjekte aus bzw. konstruiert, wie bei den russischen Puppen, ein Subjekt im/hinter dem Subjekt. Den Körper als ambige Wirklichkeit anzuerkennen, ohne ihm deshalb Konstitutionsleistungen zuzuschreiben, erhellt aber auch eine andere, damit zusammenhängende methodologische Sackgasse, nämlich die konstruktivistische.

Ambiguität und Phänomenalität

Der Körper ist Ding unter Dingen, Bestandteil der dinglichen und damit wahrgenommenen Welt. Zugleich ist er - deswegen - das Medium des Weltzugangs, der Wahrnehmung. Darin liegt die Ambiguität. Aber so kommt Merleau-Ponty überhaupt zum Thema des Körpers. Sein ursprüngliches Interesse galt dem *Primat der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2003), ausgehend von Husserls Auszeichnung der Lebenswelt als Welt der Wahrnehmung und Wahrnehmung als der Form des Bewusstseins, in der sich eine originäre Gegebenheit der Sache herstellt, in der etwas »leibhaftig - en personne ou dans sa chair« (Merleau-Ponty 2007: 243) erfasst wird. Auf Französisch sagt man auch: »en chair et en os« = in Fleisch und Knochen.

Während in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* immer wieder offenbleibt, ob nicht der *romantische* Körper letztlich Garant dieser Leibhaftigkeit ist, ob es also nur um eine ominöse Verschiebung der Subjektposition ginge, bringt Merleau-Ponty später die Ambiguität des Körpers selbst direkt in Verbindung mit dem Phänomenalitätsproblem. Das »leibhaftige« Gegebensein der Sache erfolgt nicht trotz des ambigen Status des Körpers, sondern durch ihn hindurch, ohne dass es sich hierbei um Leistungen, Akte handeln würde. Ich kann das nicht nach Belieben unterlassen oder meine Wahrnehmung wie ein Wissen umschreiben. Wir schlagen die Augen auf und das lässt uns mit sehen anfangen. Wir sind durch den Körper in dieser Struktur ohne Zutun verortet, in jeder Phase unserer Ontogenese. Die Wahrnehmung, die den »Rechtsgrund für alle Konstruktionen des Erkennens« bildet, wie Husserl formuliert, vollzieht sich ohne ein Zutun oder Unterlassen von einem Ort aus, der durch den Körper bestimmt ist und den Raum, den er einnimmt. Der Körper bildet den Nullpunkt meiner Orientierung und die Wahrnehmung, das heißt die synästhetische Gesamtheit dessen, was ich sehe, höre, rieche, taste usf. und was sofort in Mitleidenenschaft gezogen ist, wenn die daran beteiligten Organe meines Körpers einschließlich des Gehirns eine Schädigung erleiden. Ich nehme von einer Raumstelle aus wahr, von meinem Körper als Ding ausgehend, und durch ihn hindurch - das beinhaltet eine irreduzible Perspektivität jeder

Erfahrung. Die Bezogenheit auf eine sichtbare Seite der Dinge geht einher mit einer nicht sichtbaren Rückseite, weil ich eben von *hier aus* wahrnehme, der Würfel ist mir niemals von allen Seiten zugleich gegeben, ebenso wie ich meinen Körper selbst deswegen nur unvollständig wahrnehmen kann, weil ich aus ihm heraus wahrnehme und nicht jenseits von ihm. Auf diese Weise parallelisiert der Autor von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* die Erfahrung des Würfels, Inbegriff des geometrischen, naturwissenschaftlichen Körpers, des nach Ausdehnung und Rauminhalt berechenbaren Dinges, mit der Erfahrung des menschlichen Körpers. »Déjà, le cube rassemble en lui des visibilia impossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif ...« »Bereits ein Würfel schließt in sich nicht zu vereinbarende Sichtbarkeiten zusammen, so wie mein Körper zugleich phänomenaler Körper und objektiver Körper ist ...« (Merleau-Ponty 1994a: 179; franz. 179 f.; Übersetzung geändert, jmk).

Dass das Ding ambig ist, in dem Sinne, dass es, *weil* ich von hier aus sehe = selbst im Raum positioniertes Ding bin, immer eine Seite hat, die ich nicht sehe, ist auf diese Weise verzahnt mit dem ambigen Charakter meines Körpers. Für ihn gilt einerseits das gleiche (eine Rückseite zu haben, die ich nicht sehe, wohl aber die anderen). Aber seine Ambiguität als sehendes (wahrnehmendes, denkendes) Ding trägt zugleich diese Ambiguität=(Nicht-)Sichtbarkeit der Dinge. Insofern geht der menschliche Körper über die Verfassung der Dinge hinaus, er tritt zu diesen in einen Abstand. Zugleich bleibt er aber in den Augen Merleau-Pontys als materielle Struktur, »durch seine Ontogenese direkt mit den Dingen« vereinigt (ebd.: 179). Er wird wiederum von ihnen getragen: »Wir sagen also, dass unser Körper ein Sein mit zwei Seiten ist, auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen, und auf der anderen sieht und berührt er sie; [...] er <vereinigt> in sich diese beiden Bereiche. Seine doppelte Zugehörigkeit zur Ordnung des ›Objekts‹ und des ›Subjekts‹ enthüllt uns unerwartete Beziehungen zwischen diesen beiden Ordnungen. [...] Er unterrichtet uns darüber, dass ein Bezug den anderen hervorruft. Denn ist der Körper Ding unter Dingen, dann ist er das in einem stärkeren und tieferen Sinn wie sie: er ist, sagen wir, ein Teil von ihnen/aus ihnen <il en est>, das heißt aber, dass er sich von ihnen abhebt und sich auf diese Weise von ihnen löst. [...] Er ist nicht einfach nur faktisch gesehenes Ding (ich sehe nicht meinen Rücken), er ist grundsätzlich (de iure) sichtbar.[...] Umgekehrt, wenn er berührt und sieht, so liegen die sichtbaren Dinge nicht als Objekte vor ihm: sie sind um ihn herum [...], sie sind in ihm [...] Er kann sie nur deshalb sehen und berühren, weil er – verwandt mit ihnen und als solcher selber sichtbar und berührbar – sein eigenes Sein als Mittel benutzt, um an ihrem Sein teilzunehmen [...] weil also der Körper zur Ordnung der Dinge gehört, so wie die Welt universelles Fleisch ist.« (ebd.: 180 f./franz. 180 f., Übersetzung

geändert jmk).¹ Von daher kann Merleau-Ponty unbefangen formulieren, das Auge sei ein »Computer des Seins« (Sartre 1968: 218), oder ein »Computer der Welt, die die Gabe des Sichtbaren haben, wie man von einem inspirierten Menschen sagt, er habe die Gabe der Sprache« (Merleau-Ponty 1984b: 18 f.), eine Formulierung, die jemand wie Hermann Schmitz perhorreszieren würde.

Dass die Dinge und komplementär zu ihnen der menschliche Körper sichtbar und tastbar sind, weil sie eine ausgedehnte Masse sind und eine Oberfläche haben – das ist nichts weiter als eine Aufnahme klassischer, cartesianischer Merkmalsbestimmungen des Körpers: Körper haben eine umgrenzte Gestalt, nehmen Raum ein, d, h. sie können sich nicht durchdringen, können aber bewegt werden (Descartes 2008: 51). Ich kann die Dinge, sowohl als sichtbare wie in ihrer Massivität deswegen erschließen, weil für mich das Gleiche gilt, ihre Oberfläche meiner Oberfläche und Massivität Widerstand entgegensetzt und umgekehrt. Die Dichte meines Körpers wird zum Medium/Mittel die Dichte der Dinge zu erfahren (ebd.: 178; franz. 178). Die wechselseitige Undurchdringlichkeit auf der mesoskopischen Ebene ist die Bedingung der Begegnung von Menschen und Dingen. Wie die Dinge habe deshalb auch ich, mein Körper, die Anderen ein unzugängliches »Inneres«, eine Tiefe/Massivität hinter der Oberfläche des Wahrgenommenen und Wahrnehmbaren. Ich bleibe verwiesen auf die mesoskopische Oberfläche und kann deren Tiefe nur indirekt, technisch oder kognitiv (über Schlussfolgerungen) erschließen, wenn ich nicht die Dinge und Menschen zerstören will. Aber das ist zugleich Voraussetzung jeder Wahrnehmung – dass Wahrnehmendes und Wahrgenommenes in derselben gemeinsamen mesoskopischen Realität angesiedelt sind, Oberflächenphänomene sind und füreinander bleiben. Sie treten – durchaus auch in einem physikalischen Sinne – in Kontakt zueinander, als Oberflächen, zerstören oder verändern sich aber nicht wie etwa in einer chemischen Reaktion, sondern diese bleiben im und für das Sehen und Tasten, überhaupt in der sensorischen Kontaktaufnahme erhalten. Man kann auf sie zurückkommen. Eine damit verbundene Implikation, wenn man so will, der Preis dafür ist die Opazität einer Tiefe, eines Innenhorizontes der Dinge, und das Gewebe der Abschattungen, ein Außenhorizont, der Umstand einer nur im Prinzip, aber nie gleichzeitig sichtbaren Hinterseite. In einer

- 1 Vgl. in variiertem Formulierung in *Das Auge und der Geist*: »Sichtbar und beweglich zählt mein Körper zu den Dingen, ist eines von ihnen, er ist dem Gewebe verhaftet, und sein Zusammenhalt ist der eines Dings. Da er aber sieht und sich bewegt, hält er die Dinge in seinem Umkreis, sie bilden einen Anhang oder eine Verlängerung seiner selbst, sind seine Kruste und bilden einen Teil seiner vollen Definition, wie auch die Welt aus eben dem Stoff des Körpers gemacht ist.« (Merleau-Ponty 1984b: 16 und die folgenden Seiten!).

Arbeitsnotiz vom Dezember 1960 bringt Merleau-Ponty das, was er »Fleisch« (chair) nennt, damit in Verbindung: »Das Fleisch = die Tatsache, dass mein Leib passiv-aktiv (sichtbar-sehend) ist, Masse an sich und Geste – Das Fleisch der Welt = ihre *Horizonthaftigkeit* <im Original deutsch> (innerer und äußerer Horizont), das das feine Häutchen des Sichtbaren zwischen diesen 2 Horizonten umgibt/umhüllt – Das Fleisch = die Tatsache, dass das Sichtbare, das ich bin, sehend ist (Blick) oder, was auf dasselbe hinausläuft, ein *Innen* hat + die Tatsache, dass das äußerlich Sichtbare auch *gesehen* wird, d.h. eine Fortsetzung hat in den Raum meines Körpers, der zu seinem Sein gehört.« (ebd.: 339; franz. 324 f.; Übersetzung geändert jmk).

Chair, Fleisch, das Sensible und die Generalität des Körpers

Das Konzept des Chair wird fasslicher, wenn man dem engen Konnex dieser schwierigen Kategorie mit dem Begriff des »Sensiblen« (sensible) Rechnung trägt (Alloa 2017: 66 ff.; 2012). Zu berücksichtigen ist dabei, dass das französische Substantiv und Adjektiv »sensible« sowohl dasjenige meinen kann, das zu sinnlicher Wahrnehmung *fähig* ist (empfindsam bzw. empfindungsfähig) wie auch was für sinnliche Wahrnehmung *zugänglich* (empfindbar) ist. »Chair« erläutert Merleau-Ponty in einer Arbeitsnotiz vom Juni 1960 so: »[...] der Begriff des Fleisches [chair] [...], der das Sensible ist im doppelten Sinne des Empfundenen und des Empfindenden [au double sens de ce qu' on sent et ce qui sent]. Das Empfundene = das sinnliche Ding, die sinnliche Welt = das Korrelat meines aktiven Körpers, was ihm »antwortet« – Das Empfindende = ich kann kein einziges Sinnliches (sensible) setzen, ohne dass es meinem Fleisch (chair) entrissen, meinem Fleisch entnommen wäre; und mein Fleisch ist selbst eines der sensiblen <Dinge> (des sensibles), in das sich eine Einschreibung aller anderen (sensiblen Dinge/sensibles) vollzieht, ein sensibler Angelpunkt (pivot sensible), an dem alle anderen teilhaben, Schlüssel-Sensibles, dimensionales Sensibles. Mein Körper ist im höchsten Grade das, was jedes Ding ist: ein *dimensionales Dieses*. Er ist das universelle Ding.« (Merleau-Ponty 1994 a: 326 f.; franz. 313; Übers. geändert, jmk). Analog dazu ist eine Formulierung aus dem Vorlesungsskript *Die Natur* von 1959/1960: »Dieses Ding, das Öffnung zu den Dingen ist, das ihnen Teilnahme gewährt oder sie in seinen Kreis einbezieht, ist das *Fleisch*. Und die Dinge der Welt, sofern sie Kern in sich sind, am Fleisch partizipieren, darin eingebettet sind, das ist das Fleisch der Welt, das Sensible (Empfindbare).« (Merleau-Ponty 2000: 303; Übers. geändert jmk). In diesem Sinne argumentiert Merleau-Ponty in einem der letzten zu Lebzeiten

publizierten Essays (*Der Philosoph und sein Schatten*). Dort greift er Husserls Formulierung vom Körper als Nullpunkt eines Koordinatensystems auf, betont, dass der Körper mit der sichtbaren Welt verschränkt sei und spitzt das zu: »Seine Fähigkeit bezieht er gerade von daher, dass er einen Standort hat, *von dem aus er sieht*.« – damit sind wir bei der Überlegung die dieses Buch eingeleitet hatte! – »Er ist also eine Sache, aber eine Sache, der ich innewohne« – der Doppelcharakter des Körpers, Ding zu sein und zugleich mehr als ein Ding wird also eine epistemologische Bedingung und in diesem Sinne weiter: – »Er steht, wenn man will, auf seiten des Subjekts, aber ist der Örtlichkeit der Sachen nicht fremd ...« (Merleau-Ponty 2007: 242).

Deutlich wird an all diesen Belegen die Nähe, wenn nicht Gleichsetzung von »chair« zu/mit einem substantivierten »Sensible«(n). Die cartesianische Ambiguitätsformel des Körpers wird hier in eine epistemologisch-ontologische Formel überführt: empfindungsfähig (sensible) zu sein, also zeitlicher Bezug zu etwas (letztlich: Bewusstsein), setzt voraus eine Ausdifferenzierung des Empfindbaren (sensible), also *Ding unter Dingen zu sein*. Zum Dritten ist aber mit dieser Methexis des Sensiblen eine Dimension der Allgemeinheit, der »Generalität« gegeben.

»Fleisch«, »Sensible« in diesem Doppelsinn ist gleichbedeutend mit jener mesoskopischen Sphäre, in der wir uns zusammen mit den Dingen und mit den Wesen (z. B. den Tieren) befinden, die uns jedenfalls so ähnlich sind, dass wir sie wahrnehmen und sie ggf. uns. Sie ist auf einfache Weise unhintergebar, Subjekt/Objekt zugleich, Ergebnis eines *clashes*, einer Interaktion von sensiblen Strukturen auf verschiedenen Ebenen, aber immer mit diesem Doppelsinn. Auf *dieser* Ebene des Wahrnehmbaren (nicht aber seiner Erklärung, Erkenntnis, Ableitung, seiner Hintergründe) stellt sich kein ernsthaftes epistemologisches Problem. Wir haben nicht nur keine Möglichkeit, sondern auch keine Notwendigkeit Wahrgenommenes zu bezweifeln, in Frage zu stellen, der Welt nicht zu trauen. Wir werden darin jederzeit mit dem Prekären, Neuen, Unerwarteten konfrontiert. Es ist also durchaus nicht so, dass wir in diesem Gewebe unseres und des Fleisches der Welt in eine Dimension der prästabilisierten Harmonie eingewoben sind. Wir können dem Rechnung tragen und uns manchmal und bis zu einem gewissen Grad damit vertraut machen, unsere Schlüsse ziehen. Wir können Erklärungen finden, Zusammenhänge erschließen, zum Ausgangspunkt von Erkenntnis und Konstruktion, von Modellen zu machen, deren Triftigkeit wiederum davon abhängt, ob sie sich in Zukunft in der Dimension des Sensiblen, der Wahrnehmung, *bewähren*. In diesem bescheideneren Ausmaß konstruieren wir die Welt. Wir konstruieren sie aber nicht in der Weise, dass wir die Realität des Wahrgenommenen *selbst* die Wahl hätten zu konstruieren, zu konstituieren oder so oder anders zu konstruieren/zu konstituieren. Vielmehr benötigen wir die Generalität des

Wahrgenommenen immer von neuem als Ausgangspunkt für jedwede Konstruktion.

Merleau-Ponty sagt wohlgermerkt »Generalität« und nicht etwa »Universalität«. Universalität erhebt einen nicht einlösbaren Geltungsanspruch auf die gesamte Welt, auch die nicht sichtbare, auf alle, auch auf unbekannte Weltregionen. Das setzte eine kosmotheoretische und anthropozentrische Position voraus, die sich nicht verträgt mit der Erfahrung einer Wahrnehmungssituation als durch einen begrenzten, endlichen, strukturell bestimmten Körper definierte Position. Schon die Fledermaus hat, wie wir nicht nur von Thomas Nagel wissen, eine andere Welt, auch wenn es sehr viele strukturelle Überschneidungsfelder mit der unseren gibt. Wir können auch mit Fledermäusen interagieren, wie ich aus eigener Erfahrung sagen kann. »Generalität« beinhaltet eine in ihrer Reichweite *unbestimmte, aber möglicherweise begrenzte und begrenzbar* Allgemeinheit, sie gilt nicht universell, sondern gattungsbezogen, ist nur »für *viele* Fälle derselben Art« (so die Auskunft des Dudens) zutreffend, bewahrt also immer ein Moment der Kontingenz.

In der Dimension des »Sensible« sind wir bezogen auf eine wahrgenommene Welt, unterliegen einer Generalität unseres Körpers und seiner Welt zugleich, weil wir auf gleiche Weise strukturierte Körper und Sinnesorgane haben: »Das Sensible ist genau das, was mehr als einen Körper heimsucht, ohne sich vom Fleck zu rühren« »dieser Tisch« (und man könnte ergänzen: dieser Laut, diese Bewegung, diese Kundgebung in ihrer Materialität, diese von uns getragene Bewegungsfolge, dass ich das und das jetzt eben sage und du das und das darauf erwidertest) »lastet im selben Augenblick auf genau dieselbe Weise auf jedem Blick« (Merleau-Ponty 2007: 20). »Mein Sehen überlagert ein anderes oder sie funktionieren vielmehr gemeinsam und fallen prinzipiell auf dasselbe Sichtbare zurück.« (ebd.) »Unsere Blicke <sind> keine Bewusstseinsakte von denen jeder einen unveränderlichen Vorrang für sich in Anspruch nehmen würde, sondern eine Öffnung unseres Fleisches, die sogleich vom universellen Fleisch der Welt angefüllt wird« (ebd.: 21) »Das ganze Rätsel liegt im Sensiblen, in diesem Fern-Sehen, das uns im privatesten Bereich unseres Lebens simultan mit den Andern und mit der Welt sein lässt« (ebd.).

Exkurs: Flötenunterricht

Diese »Generalität des Körpers« gewährleistet nicht schon die »Generalität« und schon gar nicht eine »Universalität« des *Wissens*. Aber sie ist der Boden dafür, solche Fragen aufzuwerfen, sich über diese zu verständigen, insofern durch den Körper die Möglichkeit der Sprache entsteht,

vor allem aber die Möglichkeit sich auf gemeinsame Wahrnehmungen zu beziehen. Durch sie ist sozusagen das uns zugewandte Gesicht der Welt immer gemeinsam gesehen, ist das, was die labileren Bedeutungen der Sprache ermöglicht, jedes Zeigen und Hören, der Erwerb aller Kulturtechniken überhaupt möglich, der Grund und Boden, auf dem die labile Stabilisierung von Bedeutungen in den Kommunikationen und Interaktionen stattfindet. Die Erfahrung der Generalität des Körpers erfolgt täglich und so unbemerkt, dass wir sie nicht bemerken – das Gesicht unserer Alltagswelt ist davon ebenso geprägt, wie die Selbstverständlichkeit und Verlässlichkeit unser technischen und naturwissenschaftlichen Eingriffe. Dass wir – genügend Geduld vorausgesetzt – über innere Empfindungen sprechen können, sie auf diese Weise aus dem Schleier des Geheimen treten können, auch das ist damit gemeint. Das kann man romantisch rahmen, man muss es aber nicht. Ich kann – genügend Konzentrationsbereitschaft vorausgesetzt – mit meinem Querflötenlehrer mich über subtile Empfindungen der Stellung des Kehlkopfes oder der Zungenspitze am Gaumen oder Zahnsaum verständigen, darüber beratschlagen, wie ich beim Flötenspiel jene fast unhörbaren Knacklaute vermeide, die mein Kehlkopf beim Anstoß der Sechzehntelnoten gelegentlich macht, oder darüber, den inneren Luftstrom so zu modulieren, dass ich das Gefühl habe, ihn irgendwo in eine Region des oberen Nasenraums zwischen den Augen zu schicken und dort schwingen zu lassen. Wenn das alles nicht funktioniert, kann er mir immer noch vorspielen und sagen: »Höre und mache, dass es so klingt.« Das alles geht, ohne, dass ich mich in ihn oder in seinen Körper »hineinversetzen« muss oder er in meinen. Eine bestimmte Generalität der Körper hat die jahrtausendalte kulturelle Praktik des Flötenspiels überhaupt erst ermöglicht. Und diese Generalität ermöglicht stets von neuem, ein *bestimmtes*, an eine soziokulturelle Region gebundenes kulturelles Ideal eines Flötentons aus der Welt des Hörbaren auszudifferenzieren. Dieses kulturelle Ideal hat zugleich eine physikalische Seite, ist zugleich Natur, dennoch muss ich es durch Nachmachen und Ausprobieren erst mühsam lernen. Zugleich sind uns alle die Schmitzschen »Leibesempfindungen« und »-Inseln«, das, was jeder als Lachen, Freude, Angst, Hunger, Gier, Stress versteht, von vorne herein gemeinsam. Sie stehen für Interaktion, Kommunikation, die Interventionen der Anderen, der Kultur stets zur Verfügung und werden durch sie ständig aktiviert und artikuliert. Sie bedürfen dieser Artikulation und Aktivierung, aber zugleich ermöglichen sie sie auch: »Das ist es, was du gemeint hast« – mit einem bestimmten Glanz der Obertöne, einer bestimmten Nuance der Empfindung, oder einem »richtig« gesprochenen Laut. Das dient auf allen Ebenen des Zusammenspiels einer Interkorporalität als Bezugspunkt – des hoch reflektierten *und* des selbstverständlichen, nicht eigens deklarierten, unthematischen Lernens als einer Strukturierung der Motorik.

Sozialität des Körperschemas

Die Idee des »Fleisches«, der Generalität des »Sensible« beinhaltet also aus sich heraus die Relation zu Anderen. Darin liegt geradezu seine Generalität. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty in allen Varianten der Darstellung des Chair-Konzepts (vgl. neben Merleau-Ponty 2007: 21ff. auch 2000: 305; 1994 a: 185 ff.; 327). Damit hängt auch die Idee zusammen, es gebe einen grundlegenden Narzissmus der Wahrnehmung des Körpers der Anderen, als Vorbedingung jedes projektiven wie introjizierenden Lernprozesses, beispielsweise von Bewegungen Gesten, Mimiken und Lauten, letztlich auch des Sprechens. »Dieser Narzissmus«, schreibt Merleau-Ponty, »ist auch Öffnung zur Generalität: Ich erlebe die dargebotenen Verhaltensweisen als die meinen und sehe sie durch ein Körperschema belebt. Auch hier löst das Fleisch das Problem: weil ich wahrnehme, daß der Andere für mich möglich ist als Anderer, der dieselben Empfindbarkeiten (les mêmes sensibles) wie ich wahrnehme. [...] Mein Körperschema wird in die anderen hineinprojiziert und introjiziert sie, hat Seinsbeziehungen zu ihnen, sucht die Identifizierung, kommt sich wie eins mit ihnen vor, begehrt sie.« Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von einem gemeinsamen »Gliederbau der Welt« (*membre du monde*) und hält mit Schilder fest: »Das Körperschema hat eine libidinöse ... und soziologische Struktur.« (2000: 305). Im Unterschied also zu allen konstruktivistischen Konzepten ist für Merleau-Ponty in der Struktur des »Sensible«, d.h. der gemeinsamen »Fleischlichkeit« von Welt und der Körper, bereits eine übergreifende Strukturierung eingerichtet, auf die sich alle weiteren sozialen Strukturierungen und Konstruktionen jederzeit berufen können. Die kulturellen diakritischen Systeme können immer schon – ganz im Sinne des wilden Denkens – auf die in diesem Feld bestehenden Differenzsysteme zurückgreifen oder sie auf sich beruhen lassen; so wie jede empirische Sprache auf ein bestimmtes schmales Spektrum der phonetischen Möglichkeiten des menschlichen Körpers zurückgreift. Dass dies möglich ist und dass wir nicht Farben, Laute, Formen, Dinge, Landschaften, Tiere, Pflanzen usw. erst »konstruieren« müssen, macht überhaupt erst jede Konstruktion möglich, entlastet die soziale Praxis von jedem grundsätzlichen cartesianischen Zweifel und sie ermöglicht die umgehende Ausbildung sozialer Struktur, auch wenn Beteiligte relativ voraussetzungsfrei und ungedeckt durch soziokulturelle Strukturen (zum Beispiel ohne gemeinsame Sprache) aufeinander treffen.

Diese Generalität ist somit gleichermaßen Generalität »unserer« Dinge wie »unserer« Körper, aber – da diese auf jene zurückgreifen müssen – eben auch unserer jeweiligen sozialen Praktiken der Kultur und der Gesellschaft. Die Voraussetzung dafür ist unser gemeinsamer Zugang

zur Welt und das bedeutet: »Dieser lebendige Körper da <hat> dieselbe Struktur wie der meinige« (Merleau-Ponty 1966: 405). Das ermöglicht jeder Generation unmittelbar den Zugang zur Generalität der Kultur und der Gesellschaft (fast kommt es zu einem Wortspiel zwischen Generation und Generalität!). Das Kind, so führt Merleau-Ponty schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* aus, findet die Kulturgegenstände vor »wie von einem anderen Planeten stammende Aerolithen. Es ergreift Besitz von ihnen, lernt sich ihrer zu bedienen, wie andere es tun, weil es in seinem Körperschema unmittelbar der Entsprechung zwischen dem, was es tun sieht, und dem was es selbst tut, versichert ist und so der Gebrauchsgegenstand zu einem bestimmten manipulandum, wie der Andere zu einem Zentrum menschlichen Handelns sich präzisiert.« (Merleau-Ponty 1966: 405 f.).

Diese Figur der Generalität taucht als Intuition bei Merleau-Ponty schon am Ende der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf. Aber sie benötigt die Ausarbeitung einer Theorie der Bewegung und des Ausdrucksverhaltens und das heißt die »Inkorporierung« eines dynamischen Strukturbegriffs. Dabei wird die Formel der Ambiguität beibehalten, aber der romantische Impetus wird neutralisiert und durch eine Art strukturalistischen Impressionismus ersetzt. Den Zielpunkt dieser Entwicklung zeigt eine Formulierung aus seinem vorletzten Lebensjahr: »Le corps«, führt er in der Vorlesung über die Natur von 1959/60 aus, »est une chose sensible« »Der Körper ist ein sensibles Ding« das heißt: der Körper ist Ding, empfindbar = den Sinnen (sens) zugänglich, und zugleich empfindend = durch ihn ist die Erfahrung durch die Sinne möglich: »mais dont les mouvements forment de soi un système dans le simultané et le successif – non seulement une masse individuelle – einmalig – mais 1. une masse articulée, un système diacritique, 2. et ce système est la clé de voûte du monde ou inversement a sa clé de voûte dans le monde et ouvre sur ce monde.« »dessen Bewegungen aber von sich aus ein System im Simultanen und im Sukzessiven bilden – nicht nur eine individuelle Masse – einmalig – sondern 1. eine artikulierte Masse, ein diakritisches System, 2. und dieses System ist der Schlussstein der Welt oder umgekehrt hat seinen Schlussstein in der Welt und eröffnet die Welt.« (Merleau-Ponty 2000: 302 dt; 285 franz., Übersetzung geändert, jmk).

Von der Konstitution zur »Systasis«

Der entscheidende Unterschied gegenüber dem romantischen Körperkonzept wird deutlich. Er besteht in der engen Verknüpfung des ambigen Charakters des Körpers und seiner strukturellen Dimension (Schema, System, Artikulation, Diakritik). Aber zugleich geht es um

die Verbindung einer Vorstellung vom Körper als »massiver Wirklichkeit« mit zeitlichen, mit Prozess-Kategorien: Simultanität und Sukzession. Merleau-Ponty spricht von einem »Schlussstein« der Welt. Das ist etwas anderes wie die ein weiteres Mal irreführende deutsche Übersetzung von »clé de voute« mit dem Wort »Grundlage« glauben machen will. Ein Schlussstein ist der letzte Stein in der Mitte eines Gewölbes, den man einsetzt und durch den das Gewölbe auf einen Schlag Spannkraft und Tragfähigkeit erhält. Aber man kann nicht sagen, dass alle anderen Steine daran nicht mitwirken würden, die Entnahme eines beliebigen anderen würde das Gewölbe ebenso einstürzen lassen. Im Ergebnis heißt das Bild: der Körper wird von der Welt getragen, wie umgekehrt die Welt von diesem Körper mit »getragen«, zusammengehalten wird.² Das heißt einerseits: unsere Welt ist eine menschliche Welt: wie sie ist, ist sie nur durch die strukturellen Möglichkeiten unseres Körpers. Zugleich aber ist dieser Körper selbst von den »Bausteinen der Welt« getragen. Fasst man den Körper so (und das Bewusstsein als etwas an ihn Gebundenes), dann wäre dann das nicht mehr der Konstitutionsbegriff der philosophischen Tradition, der Konstitution als Hervorbringen, als freie Kreation denkt (Schütz 2009: 255), als Bildung eines letztlich imaginativ-vorstellend gedachten Bewusstseins (Kastl 2001: 135). Es ergibt sich hier vielmehr ein Sinn von »Konstitution« als einer »Systasis« = einem Zusammenstehen, Zusammenhalten von Struktur(ierung)en, das keinen »Leistungscharakter« hat, nicht aktförmig gedacht ist. Das ist nicht eine »Leistung« im Sinn der Bewusstseinsphilosophie, der Körper ist nicht »Subjekt«, sondern eine Struktur(ierung) von Struktur(ierung)en. Es handelt sich um eine Gegebenheit, die sich einstellt wie eine komplexe chemische Reaktion, wenn die dafür nötigen Ingredienzien vorhanden sind oder die belebte Projektion einer Camera obscura, wenn alle nötigen strukturellen Parameter gegeben

- 2 Das erinnert auch an das wiederholt erwähnte Pascal-Zitat (Merleau-Ponty 1966: 464), das mit dem Doppelsinn von »comprendre« im Sinne von »verstehen« und »beinhalten« spielt und im Deutschen nicht wiederzugeben ist: »Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.« »Durch den Raum versteht/beinhaltet das Universum mich und lässt mich wie einen Punkt verschwinden; durch das Denken beinhalte/verstehe ich es <das Universum>« (Pascal 1971: 488, Nr. 348). Es ist nicht zufällig auch von Bourdieu in seinen Meditationen (Bourdieu 2001: 167) bemüht worden, in einem argumentativen Zusammenhang, in dem die ontologische Figur des Merleau-Pontyschen »Fleisch« adoptiert wird, ohne Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang zu nennen. Wie gesagt: wenn Bourdieu Pascal sagt, meint er eigentlich Merleau-Ponty. Die Deutung, die Bourdieu dem Pascalzitat gibt, arbeitet fast wörtlich mit den Merleau-Pontyschen Formeln der späten Vorlesungen und *Das Sichtbare und das Unsichtbare*.

sind.³ Der Körper konstituiert nicht die Sachen, sondern durch seine Struktur, die sich wiederum den Sachen, die durch ihn erschlossen sind, mit verdankt, kommt das, was die Sache ausmacht, zusammen.

Das ist etwas anderes als zu sagen, sie seien sein Produkt, seine Kreation, Ergebnis seiner Synthese. Letztlich ist diese ganze Einsicht unspektakulärer, als man denkt. Sie ist auf gewisse Weise schon in Husserls Überlegung enthalten »dass Leib und Seele eine eigene Erfahrungseinheit bilden und das Seelische vermöge dieser Einheit seine Stelle in Raum und Zeit erhält, darin besteht die rechtmäßige ›Naturalisierung‹ des Bewusstseins.« (Husserl 1952: 168). Und wenige Zeilen weiter muss man nur das »Setzen« tilgen, um nicht weit weg vom »Sensiblen« Merleau-Pontys zu sein: »Die von Anderen gesetzten Dinge sind auch die meinen ... dazu gehört die Möglichkeit des Austausches durch Platzwechsel, jeder Mensch hat an derselben Raumstelle vom selben Dinge ›dieselben‹ Erscheinungen – wenn alle, wie wir annehmen können, die gleiche Sinnlichkeit haben – und daher objektiviert sich auch der ›Anblick‹ eines Dinges; jeder hat von derselben Raumstelle bei derselben Beleuchtung denselben Anblick, z.B. einer Landschaft.« (Husserl 1952: 168 f.). Diese Art Objektivität, müsste man jetzt sagen, ist nicht die des großen Objekts, eines unverständlichen An-sich, von überall und nirgendwo gesehen. Sie stellt sich her, *weil* sie lokalisiert ist. Es ist nur ein kleiner Schritt von dieser Formulierung zu der Einsicht, dass der Körper gleichsam das Fundament einer nicht-konstituierten »Objektivität« ist. Der Körper ist deshalb ihr Garant, weil er im selben Sinne »objektiv« ist – Ding, wahrnehmbar, sichtbar, Raum einnehmend und auch der Geist ist, wie auch Husserl formulieren kann »verbunden mit seinem Leib«, insofern »gehört <er> zur Natur« (Husserl 1982: 283). Hinzu kommt allerdings der entscheidende Stellenwert der Zeitdimension (»Der Körper ist ein sensibles Ding, dessen *Bewegungen aber von sich aus ein System im Simultanen und im Sukzessiven bilden* – nicht nur eine individuelle Masse – einmalig – sondern 1. eine artikulierte Masse, ein diakritisches System.«). Dieser Verweis auf Bewegung, Simultaneität und Sukzession ist auch ein Verweis auf das, was man im modernen Sinn unter »Gedächtnis« versteht, dieses Thema wird uns im zweiten Teil dieses Textes ausführlich beschäftigen. Ohne Zeitmoment wäre dieses Zusammenstehen von Strukturen nicht denkbar. Aber auch diese Zeitigung ist kein »Machen« eines Körpersubjekts, sondern ein strukturierter Vollzug, der an die Strukturiertheit dieses Körperdings gebunden ist, so wie der Herzschlag die zugängliche Seite einer überwältigend komplexen Verflechtung von Prozessionsstrukturen und materiellen Strukturen darstellt.

- 3 Ein beliebtes »Bild« für das menschliche Wahrnehmungsvermögen, das nur deswegen schief liegt, weil keine »Bilder« im Spiel sind.

»Konstitution« auf diese Weise als »Systasis« von Strukturen zu denken, ist dem Subjektbegriff der philosophischen Tradition, aber auch dem nachträglich sozialisierten Subjekt der soziologischen Theorie fremd. Hier wird Konstitution im Rekurs auf einen Sondermodus des Bewusstseins gefasst, seiner Autonomie, dass ich zwar jetzt im Moment denken kann, was ich will. Übersehen wird dabei, dass dieser Sondermodus auf einer künstlichen und höchstens zeitweise möglichen Abschließung beruht. Sie entfaltet in dem Maße eine gewisse Evidenz und Resonanz, wie die gesellschaftliche Differenzierung das Privileg ermöglicht, in der Illusion einer Sphäre der reinen Logik und Philosophie, der Kontemplation zu leben. Wissenschaftler, Künstler, Philosophen, Intellektuelle finden die Ideologie der reinen Produktion und kreativen Hervorbringung plausibel, weil darin ihre Berufsideologie besteht. So hat schon Marx seine Analyse des Zustandekommens des »absoluten Geistes«, des »Bewusstseins alleene« (Marx 1981: 32) in der Deutschen Ideologie begründet. Freilich ist die Vorstellung der (Auto-) Poiesis auch in der Sphäre des Technischen, der produzierenden Tätigkeiten lokalisierbar. Allerdings bereitet es da weniger Mühe zu sehen, dass jedes »Machen«, Beschließen, Anfangen nicht absolut ist, sondern allenfalls Wahl aus Optionen auf einer Grundlage des Sich-Einlassens, Eingelassenen, Vorgegebenen einer Faktizität. Die zeitweise scheinbare Selbstbeweglichkeit und »Autopoiesis« des Denkens und Handelns ist immer Sonderbedingung und Ergebnis einer einseitigen Perspektivik. Selbst der reine Denker, das reine Denken hat eine Lebenswelt, weil ein Körper im Spiel ist, »Fleisch vom Fleisch« dieser Welt. Vorausgesetzt ist ein an diesen Körper gebundenes existierendes Bewusstsein, das »in Wirklichkeit Intentionalität ohne Akte, fungierende Intentionalität ist [...], was uns dazu führt, den Begriff des Subjekts zu verwerfen oder aber das Subjekt als Feld zu definieren, als hierarchisches System von Strukturen, die durch ein anfängliches es gibt eröffnet werden.« (1994a: 302). Das ist aber das genaue Gegenteil von Konstitution wie sie Husserl versteht.

Demetaphorisierung des »Fleisches« (Arendt, Schütz, Elias, das anthropische Prinzip)

»... genug der Metaphern ...«
(Merleau-Ponty 2000: 286)

Es sollte meines Erachtens darum gehen, das Konzept des Chair trotz seiner theologischen Metaphorik so unmetaphorisch und unmythologisch wie möglich zu interpretieren. In diesem Zusammenhang ist es

nützlich nach Querverbindungen und Vergleichen zu anderen Autoren zu suchen. Eine direkte Linie führt zu der völlig unspektakulären Rezeption *Hannah Arendts*. Sie greift diese Kategorie in einem ihrer letzten Werke »*Vom Leben des Geistes*« auf, in dem sie bereits in der Einleitung eine schlichte Rehabilitierung der Erscheinung, des Phänomens unternimmt und sich darin auf ein Demokrit-Fragment bezieht, in dem es zu einem Streitgespräch zwischen den Sinnen und dem Geist kommt. Der Behauptung des Geistes, Sinneswahrnehmungen seien Täuschungen, entgegnen die Sinne: »Armer Verstand, von uns nahmst du die Beweisstücke [pisteis, alles Verlässliche] und willst uns damit niederwerfen? [Unser] Fall [wird] dir der Niederwurf.« (zit. bei Arendt 2016: 21). Das Verlässliche – das ist die Generalität des Körpers, das chair, von der die Kategorien des Geistes in Wirklichkeit abhängig sind – ohne diese bricht, so könnte man mit Arendt formulieren, »das gesamte gewohnte Bezugs- und Orientierungssystem unseres Denkens zusammen.« (ebd.). In Berufung auf Portmann (ebenfalls ein wichtiger Gewährsmann für Merleau-Ponty) deklariert sie demgegenüber den »Wert der Oberfläche«. Das führe, so Arendt, zu einer »Umkehrung der metaphysischen Hierarchie«. Wir leben in einer erscheinenden Welt. Das meint nicht einen ontologisch inferioreren Status, sondern dass »der Schein untrennbar zu einer Welt <gehört>, die von dem Doppelgesetz des Erscheinens für eine Vielzahl empfindender Wesen regiert wird, deren jedes mit den Fähigkeiten der Wahrnehmung begabt ist. Nichts Erscheinendes bietet sich einem einzigen Beobachter dar, der es unter allen seinen eigentümlichen Aspekten wahrnehmen könnte. Die Welt erscheint in der Weise des Es-scheint-mir, je nach der besonderen Perspektive, die vom jeweiligen Ort in der Welt wie auch den jeweiligen Wahrnehmungsorganen abhängt.« (Arendt 2016: 47). Individualität und Generalität hängen auf diese Weise gerade zusammen: »Wie verschieden und wie individuell wir auch erscheinen und wie bewusst wir diese Individualität gewählt haben, so bleibt doch immer wahr, dass wir ›im Inneren alle gleich sind‹, unveränderlich, es sei denn, dass unsere inneren seelischen und körperlichen Organe nicht mehr funktionieren.« (ebd.). Die Quelle jeder wie immer tangentialen »Gewissheit« liefert, so Arendt, gerade nicht das Denken und Wissen, sondern das »Sensible« (ebd.: 36). Und hier bezieht sie sich ebenso auf die Ausdruckstheorie Merleau-Ponty (ebd.: 41) wie auf seine »Philosophie des Fleisches« (ebd. 42).

Eine weitere Linie, die sich ja ohnehin aus ähnlichen, nämlich bei Husserl vorfindlichen Argumentationsfiguren ableitet, führt auch zu *Alfred Schütz* und seiner »Generalthesis der Reziprozität der Perspektiven«. Schütz bezeichnet damit zwei, wie er es nennt, »Idealisierungen«. Zum einen ist das die »Idealisierung der Austauschbarkeit der Standpunkte«, nämlich die Unterstellung, dass »mein Mitmensch und ich typisch die gleichen Erfahrungen von der gemeinsamen Welt machen würden, wenn

wir unsere Plätze austauschten, wenn sich also mein Hier in sein Hier und sein Hier [...] in mein Hier verwandelte« (Schütz 2003: 152). Zum anderen ist das die »Idealisierung der Übereinstimmung der Relevanzsysteme«. Darunter versteht Schütz die Annahme, dass wir trotz biografisch bedingter Unterschiede der Relevanzsysteme gemeinsame Gegenstände, Gegebenheiten, Geschehnisse auf eine »empirisch« – also für alle praktischen Zwecke ausreichend – »identische« Weise deuten« (Schütz 2003: 153). Diese These sei, so Schütz, die Voraussetzung für eine Welt der gemeinsamen Gegenstände und dadurch der wechselseitigen Verständigung. Er nennt als Beispiel einen Vogel im Flug, der trotz des Unterschieds »unserer Lage im Raum, unseres Geschlechts, des Alters und der Tatsache, dass du den Vogel erlegen willst und ich ihn nur bewundern will« der gleiche Vogel sei. Eine Diskussionslinie deutet sich aus diesen Zitaten schon an. Sie soll hier nur angezeigt, nicht weiterverfolgt werden. Die Frage ist, welchen Status der Begriff der »Idealisierung« bzw. der »These« hat. Wahrscheinlich würde Merleau-Ponty argumentieren, dass diese »Idealisierung« schon der Wahrnehmung selbst praktisch *inhärent*, in der interkorporalen und im Rückgriff auf Wahrnehmungs- und Differenzschemata fundiert sei und dass es daher einer »These« in einem greifbaren Sinn nicht bedürfe.

Möglicherweise ergibt sich in einem späteren Aufsatz Schützs, in dem er sich kritisch mit Husserls Intersubjektivitätstheorie auseinandersetzt, eine Akzentverschiebung. Hier macht er geltend, dass Wechselverständnis und Kommunikation eine gemeinsame Umwelt (als soziale Praxis) bereits voraussetzen: »Alle Kommunikation, ob es sich um eine sogenannte Ausdrucksbewegung, eine Zeigegeste oder den Gebrauch visueller oder akustischer Zeichen handelt, setzt bereits einen äußeren Vorgang in eben jener gemeinsamen Umwelt voraus, die nach Husserl erst durch die Kommunikation konstituiert werden soll.« (Schütz 2009: 245). Hier wäre ein Vergleich des sowohl beim späten Merleau-Ponty wie beim späten Schütz sich einstellenden Verständnisses sozialer Praxis wichtig, um abzuschätzen, welchen Stellenwert im Kontext einer von Schütz inspirierten Wissenssoziologie die von Merleau-Ponty postulierte »Generalität« des Körpers und der Wahrnehmung haben müsste. Man könnte argumentieren, dass der Wissens- und Institutionalisierungsbegriff der Wissenssoziologie, wie er etwa in Berger/Luckmanns Version der Freitag-/Robinsonade entwickelt wird, die von Merleau-Ponty angezielte Generalität immer schon voraussetzt (Kastl 2018: 833). Müssten wir in der Situation *selbst* (nicht im reflexiven Rückblick!) die Referenzen unserer Zeigebewegungen, die Gestalt des Vogels, die Bewegungslinie seines Flugs, die Tatsache und Typik von Lauten und Farben, die Gestalt unseres Körpers und von Gesprochenem erst als gemeinsames Wissen konstituieren, würden wir wahrscheinlich nie bei jenen komplexen Propositionssystemen ankommen, die unsere Wissensbestände ausmachen

und die in der Tat ohne eine »soziale Konstruktion der Wirklichkeit« im Sinne Berger/Luckmanns nicht denkbar sind.

Auf einer anderen Ebene wäre die Verbindung mit einem Autor wie *Norbert Elias* herzustellen. Auch Elias kommt an einem bestimmten Punkt auf die These einer vorauszusetzenden Fraglosigkeit der Welt der Wahrnehmung. Allerdings argumentiert *er* im Unterschied zu Schütz, auch zu Merleau-Ponty, unumwunden *evolutionstheoretisch* und setzt sich dafür in der Soziologie einem meist wohlfeilen, aber selten argumentativ konkretisierten »Naturalismus«-Vorwurf aus. Elias argumentiert, die philosophische Vorstellung der grundsätzlichen Fragwürdigkeit einer gemeinsamen Welt beruhe auf der falschen Annahme, die »Erkenntnisfunktionen der Menschen« hätten »sich ursprünglich von selbst entwickelt, unabhängig von einer zu erkennenden und anzuerkennenden Welt« (Elias 2001: 154). Das wäre, wie wenn Menschen gleichsam »nachträglich in eine ihnen fremde Welt geraten. Das ist jedoch nichts als eine Fabel. Menschen haben sich in einer Welt entwickelt. Ihre kognitiven Funktionen entstanden in stetigem Kontakt mit den zu erkennenden Gegenständen. Die Symbolemanzipation, in deren Verlauf gesellschaftliche erworbene Mittel der Kommunikation das Übergewicht über die genetisch fixierten Kommunikationswege erlangten, ermöglichte den Menschen die Anpassung ihres Urteils und ihres Handelns an eine beinahe unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Situationen. Die Menschen haben die Welt nicht als Fremdlinge betreten. Subjekt und Objekt sind Teil ein und derselben Welt [...]. Die Kategorien, die sie in ihrer Verständigung miteinander verwenden, haben sich in ihrer ununterbrochenen Kommunikation mit der nicht-menschlichen Welt entwickelt und können sich in ihr weiterentwickeln.« (Elias 2001: 154).

Elias Argumentation ist, und deshalb ist der Naturalismusvorwurf verfehlt, an keiner Stelle reduktionistisch. Er betont beispielsweise die Gebundenheit der kulturellen Evolution an Symbole und deren Unabhängigkeit von genetischen Veränderungen (Elias 2001: 135). Dennoch setzt diese kulturelle Evolution eben zugleich eine Kontinuität zur natürlichen Evolution voraus. Natur und Kultur sind verflochten. Die menschliche Gesellschaft bleibt zugleich eine Ebene der Natur (ebd.: 135). Natürliche und gesellschaftliche Prozesse greifen ineinander (ebd. 148), es ist »die organische Struktur der Menschen, die deren Wissen erst möglich macht, genau wie sie die sprachliche Kommunikation und damit die Weitergabe von Wissen von Generation zu Generation ermöglicht.« (ebd.: 141). Der Symbolgebrauch ist für Elias nicht zu verstehen ohne den Rückbezug auf die durch Strukturen des Körpers gesicherte Strukturen der Wahrnehmung (ebd. 152 ff.). Dies betrifft ja die Produktion und Wahrnehmung von Sprache selbst (ebd. 164 ff.) und zugleich ihre Referenz auf eine für uns prinzipiell zugängliche Wahrnehmungsrealität, die selbst Ergebnis eines zugleich natürlichen und kulturellen evolutionären Prozesses ist. Für Elias gibt es deshalb die Möglichkeit einer

Entwicklung von Wissen hin zu einer wachsenden »Wirklichkeitskongruenz« (ebd.: 174) und in diesem Zusammenhang auch eine Berechtigung des naturwissenschaftlichen Weltzugangs (ebd.: 176 ff.). Wissen selbst, so Elias, gehört »ontologisch [...] genau wie Sprache zu den Prozessen, die Natur und Kultur oder Gesellschaft miteinander verknüpfen. Es ist alles andere als immateriell. Ohne die gesellschaftliche Standardisierung von Lautmustern und die Deponierung ihrer Symbolfunktion im Gedächtnisspeicher einer Person würde sich der von uns als Wissen bezeichnete Prozess gar nicht vollziehen.« (ebd.: 179). Die Bedingung für die Möglichkeit einer wachsenden Wirklichkeitskongruenz des Wissens ist für Elias schlicht eine in der evolutionären Entwicklung liegende. Er argumentiert in diesem Zusammenhang mit einer Art »anthropischem Prinzip«: »Dem philosophischen Zweifel an der Möglichkeit wirklichkeitskongruenten Wissens widerspricht [...] der Erfolg der menschlichen Gattung in ihrem Überlebenskampf. Würden die kognitiven Gaben der Menschen ihnen tatsächlich verwehren, die Dinge zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, dann wären die Menschen untergegangen. Die Annahme eines angeborenen Defekts, der auf ewig die menschliche Fähigkeit zur Erkenntnis der Welt zweifelhaft macht, ist schon an sich unplausibel. Die Menschheit wäre ziemlich schnell von der Bildfläche verschwunden, wenn sie einen solchen Defekt ausgebildet hätte.« (ebd. 197).

Auch der Vergleich von Merleau-Pontys »chair«-Kategorie mit dieser Argumentation Elias wäre ein Thema für sich, das ich hier nur andeuten kann. Merleau-Ponty argumentiert selten direkt evolutionstheoretisch, wenngleich er – wie seine Vorlesungen zum Naturbegriff zeigen – durchaus Bezug auf evolutionstheoretische Begriffe nimmt und sie an keiner Stelle grundsätzlich ausschließt. Man könnte vielleicht sagen, beiden Autoren sei die implizite Bezugnahme auf ein nicht *anthropologisch* zu verstehendes »anthropisches Prinzip« (Carter 1974, 2006) eigen, »that, what we can expect to observe must be restricted by the conditions necessary for our presence as observers.« (Carter 1976: 291). Ursprünglich in einem astronomisch-kosmologischen Kontext formuliert, wird hier nicht anthropozentrisch argumentiert, sondern es geht um die Annahme, dass wir eben nicht von einer »zentralen« Position im Universum ausgehen können und sich die Geltung des Prinzip auf jene Weltregion beschränkt, die für uns und mit unseren Mitteln erschließbar ist. Das anthropische Prinzip ist von seinem Erfinder ausdrücklich nicht »speziesistisch«, auf die biologische Gattung »Mensch« begrenzt, sondern strukturell gemeint: es bezieht sich auf Beobachter mit hinreichend ähnlichen Erkenntnisstrukturen und den ihnen zugänglichen Weltregionen. Beispielsweise wären die irdischen Tiere selbstverständlich »unsere Verwandten«.⁴

4 Im zweiten Teil werde ich diesen Aspekt des »anthropischen Prinzips«, dass Erkenntnis sozusagen eine regionale Bindung hat, im Hinblick auf die

Merleau-Ponty zitiert zwar gelegentlich Bergsons Ausspruch, unser Körper reiche bis zu den Sternen: »Car si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles.« »Wenn unser Körper die Materie ist, an der unser Bewusstsein haftet, er alles enthält, was wir wahrnehmen, dann reicht er bis zu den Sternen.« (Bergson 1937: 276 f., Übers. jmk; vgl. z.B. Merleau-Ponty 2011: 182). Primär und ausdrücklich argumentiert Merleau-Ponty aber weder kosmologisch, anthropologisch noch evolutionstheoretisch. Die Wirklichkeit, wie wir sie kennen, ist auch für Merleau-Ponty daran gebunden, dass eine mit einem lebendigen Körper unserer Struktur die Augen aufschlägt, hört, tastet, sieht, aber durchaus auch: zählt, misst, Geräte bedient, spricht, mit anderen interagiert und kommuniziert. Wenn es so etwas geben wird wie »letzte Menschen«, dann würde mit deren Verschwinden auch diese Wirklichkeit verschwinden. Und trotzdem war sie deswegen auch im Nachhinein (aus welcher rein imaginären prospektiv-retrospektiven Perspektive auch immer) nicht »subjektiv«. Sondern die Menschen wären eine gleichsam »objektive« Möglichkeit eines Sichtbar-Seins gewesen, das sich, wie Merleau-Ponty in einer seiner letzten Notizen schreibt, »zwar durch den Menschen hindurch realisiert, was aber keineswegs Anthropologie ist« (1994: 343). Das hat für ihn eine ontologische Dimension, aber es handelt sich um eine »indirekte Ontologie« (Merleau-Ponty 1994a: 233; Saint Aubert 2006). Das Sein, um das es geht, ist ebenso »Sein für mich/uns« wie gleichzeitig ein Sein »auf Abstand«, das seine Opazität bewahrt (Merleau-Ponty 2007: 245). Unsere Erfahrung ist nicht das Maß jedes an sich vorstellbaren Seins und

Frage des Zugangs und der Generalisierbarkeit sozialer Strukturen aufgreifen. Wenn auch soziale Strukturen im Medium der Sichtbarkeit spielen, wird diese Frage zu einem Kernproblem sozialwissenschaftlicher Methodik und Methodologie. Eine mögliche Antwort darauf gibt m. E. Max Weber. Die wissenschaftstheoretische Implikation dessen ist letztlich die Bevorzugung von Feld- gegenüber System-Konzepten, weil Feldbegriffe eine räumliche Dimension haben, Distanz- und Näherelationen beinhalten. Sie werden deshalb einem fundamentalen Aspekt der Gesellschaft gerechter, nämlich dass Gesellschaft eben von nirgendwo als »großes Objekt« zugänglich ist, sondern immer nur von irgendwoher. Die Bourdieusche Soziologie hat in der Tat auch in dieser Hinsicht ein Erbe Merleau-Pontys verwaltet, allerdings ohne ein wirklich konsequentes Verständnis der Feldlogik – das zeigt sich in der unlogischen Wiedereinführung des Terminus des »Objektiven« (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 44). Was die Theorie autopoietischer Systeme Niklas Luhmanns betrifft, könnte man fragen, ob sie nicht den heroischen Versuch einer Quadratur des Kreises darstellt, nämlich einen Systembegriff feldtheoretisch zu konzipieren – was meines Erachtens letztlich gescheitert ist und scheitern musste (dazu Kastl 1998; 2001: Kap. III; 2016c).

ist dennoch logischerweise koextensiv mit jedem Sein, von wir ein Verständnis haben können. »Ich bin sicher, dass es Sein gibt«, formuliert Merleau-Ponty schon 1947 in einem Text über Metaphysik, »unter der Bedingung, dass ich keine andere Art Sein suche, als das Sein-für-mich.« (Merleau-Ponty 2000b: 126). Ein Objekt als solches, ein Ding an sich ist eine unmögliche und sinnlose Vorstellung: »Ich kann mir nicht einmal für einen Augenblick ein Ding an sich vorstellen.« (Merleau-Ponty 2003: 33), und ebenfalls in einer existentialistischen Registratur (ich meine den Situationsbegriff): »Das Ding stellt sich nicht schlechthin als wahr für jedes erkennende Wesen dar, sondern als wirklich für jedes Subjekt, das meine Wahrnehmungssituation teilt« (ebd.: 36).

Das »für mich« ist ein »für uns« und unter dem Einfluss der strukturotheoretischen Wende, wie wir gesehen haben, wird daraus die Figur der »Generalität« der Wahrnehmung, des Körpers, des Sensible. Aber diese Generalität ist nicht universell, sie bleibt eine regionale Struktur, auf den Bereich beschränkt, der für uns auf irgendeine Weise der Wahrnehmung zugänglich ist. In dem Sinne, dass es für uns eine unmögliche Option ist, der Welt nicht zu trauen, stellt sich aber auf diese Weise kein epistemologisches Problem in der Art, wie es der Konstitutionismus und Konstruktivismus stellen. Hierin liegt eine primordiale Faktizität, in der sich durchaus ein existenzialistisches Moment erhalten hat. Descartes musste hier noch den Glauben an die Gültigkeit seines Gottesbeweises in Anschlag bringen, um abzusichern, dass Gott kein »genius malignus« sei, der unsere Sinne mit dem Anblick der Welt nur einem gigantischen Betrug ausliefert. Im Ergebnis landet Merleau-Ponty auf diese Weise bei einer der Eliasschen durchaus analogen Position, die sich konsequenterweise gegenüber natural(istisch)en Argumentationen offen halten muss, um konsistent zu bleiben (vgl. dazu den Band »*Naturalizing Phenomenology*«, Petitot u.a. 1999).

Vor allem der späte Merleau-Ponty, mittlerweile Professor in einer der renommiertesten geisteswissenschaftlichen Positionen des Pariser Collège de France wird im Gegensatz zu Elias trotz seiner zahllosen materialen Anschlüsse an die Biologie, die Medizin, die Neurologie seiner Zeit diesbezüglich eher zurückhaltender. Zwar teilt er das Anliegen Elias (wie auch Plessners oder Searles) nicht nur die Brüche, sondern auch die Kontinuitäten von Natur und Kultur bzw. Gesellschaft in den Blick zu bekommen. Aber man kann durchaus auch den Eindruck gewinnen, dass sich diese Aufgeschlossenheit im Maße der fortschreitenden Positionierung am Collège de France abschwächt. Der pauschale Vorwurf einer Ontologie des »großen Objekts« (Merleau-Ponty 1994a: 32) führt gerade in seiner Pauschalität letztlich wieder hinter die Positionen der Vorlesungen der 1950er Jahre zurück. Anstatt die Frage des Übergangs von Wahrnehmung, Beobachtung, Messung zu Modellen der Wirklichkeit selbst zum Gegenstand einer Phänomenologie der

Naturwissenschaft zu machen, werden letztlich wieder recht traditionell wirkende Frontstellungen bezogen. Das nimmt den kritischen phänomenologischen Positionen und Argumenten Merleau-Pontys gegenüber geisteswissenschaftlichen *und* naturwissenschaftlichen Formen des »kosmotheoretischen« Szientismus nicht ihr Recht, wo sie denn zutreffen. Aber diese Kritik könnte man durchaus auch *innerhalb* eines natur- und sozialwissenschaftlichen methodischen Bezugsrahmens formulieren (vgl. etwa Hossenfelder 2018).

So oder so: zu lernen wäre daran, dass es um eine Rehabilitierung naturwissenschaftlicher Erfahrung in der Philosophie und der Soziologie gehen könnte, insofern sie *empirisch* argumentiert und nicht ihre Begriffe, Modelle und Konzepte an die *Stelle* der Wirklichkeit setzt. Es mag ketzerisch klingen. Aber müsste man nicht *gerade die Naturwissenschaften*, ihre auf der Basis des Sichtbaren und gewonnenen Einsichten und die darauf beruhenden Möglichkeiten unserer technischen Zivilisation als Ausdruck und Beleg jenes Strukturzusammenhangs unserer Körper und der Strukturen der Welt ansehen, den Merleau-Ponty mit seiner reichlich theologisch klingenden Formel des »Fleisches vom selben Fleisch« im Auge hat? Ich spreche nicht von dem Irrtum, die Modelle für die wirkliche Wirklichkeit zu erklären, sondern von dem Umstand, dass wir dank der Naturwissenschaften – unabhängig vom Realitätsstatus ihrer Modelle – in beispielloser Weise mit der Welt praktisch umgehen können. Das liefe jedenfalls auf eine subversive Fortführung jenes Arguments hinaus, mit dem die *Phänomenologie der Wahrnehmung* einsetzt, es gelte zunächst und vor allem zu beschreiben, nicht zu analysieren und nicht zu erklären oder besser gesagt: erst unter Maßgabe der Beschreibungen zu erklären und zu analysieren, diese Differenz selbst zu beschreiben. Warum nicht? Was sollte gegen diese These sprechen?

Warum nicht zugestehen, dass in der Einsicht in die Ambiguität des Körpers, in der sukzessiven Erarbeitung eines strukturalen Körperkonzepts und der Abkehr Merleau-Pontys von einem romantischen Verständnis von Körper/Leib die Anerkennung einer empirischen Dimension seiner Erforschung, auch unter Einbeziehung naturwissenschaftlicher Zugänge liegt? Das liegt in der Konsequenz seiner eigenen Ontologie und in der Konsequenz der von ihm verwendeten Metaphern – etwa, wenn er Wahrnehmungsbewusstsein, Zeiterfahrung mit dem Herzschlag vergleicht. Es besteht weder für Phänomenologen noch erst recht für Soziologen ein Grund naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, soweit sie sich in einer empirischen Dimension bewegen und nicht das Modell an die Stelle der Wirklichkeit gleichsetzen, mit Misstrauen zu begegnen. Es wäre absurd anzunehmen, für die Soziologie oder die Phänomenologie gäbe es keine fallenden und schweren Körper, keine Geometrie, Herzinfarkte, Krebszellen, Embryogenese, keine Demenz und keine Verwandtschaft des Lebenden. Die natürliche *und* die

soziale Welt ist eine menschliche Welt, weil sie eine durch das Medium der Struktur des menschlichen Körpers wahrgenommene Welt ist. Aber weil dieser Körper wiederum durch einen ebenso biologischen wie historischen Prozess aus dieser Welt hervorgegangen ist, ist sie *auch* deshalb eine intersubjektive, gemeinsame und allgemeine Welt. Sie ist von einer Generalität bestimmt, die auch schon ohne das Zutun der Kultur und der Kommunikation besteht, die in jedem Moment weiter bestehende und in Anspruch genommene Basis für jede kulturelle Generalität – das, was Menschen zusammen herstellen, materiell, technisch, kommunikativ, symbolisch.

Der »objektive«, »dingliche«, »natürliche« Körper, der Körper der Anatomen, Biologen und Mediziner ist ebenso Phänomen wie das »leibliche Spüren« oder die Wahrnehmung des Körpers im sozialen Alltag. Es handelt sich hier nicht um verschiedene Körper, sondern selbstverständlich immer nur um verschiedene Aspekte ein- und desselben Körpers. Die Phänomenologie, die Geisteswissenschaften, die Soziologie haben keine anderen Körper, denen man eigene Namen geben müsste. Es besteht keinen Grund an fehlerhaften erkenntnistheoretischen Positionen festzuhalten aus Gründen einer disziplinären »geisteswissenschaftlichen« Interessenspolitik, die letztlich die einzige Erklärung für die seltsame Persistenz der ideologischen Annahme ist, auch die sichtbare Wirklichkeit sei Produkt einer Konstitution und Konstruktion einer »autonomen«, »absoluten« kulturellen Tätigkeit. Es ist vor dem Hintergrund dieser ehrwürdigen Tradition ketzerisch einfältig anzunehmen, dass sich alle Entwicklungen und Korrekturen unseres Wissens über die Wirklichkeit (einschließlich dem, was wir als »Kultur« bezeichnen) schlicht auf der mesoskopischen Ebene abspielen, auf der wir sie erfahren. Wir haben keine Veranlassung, geschweige denn die Möglichkeit diese mesoskopische Ebene zu verlassen. Sie ist die Oberfläche, auf die wir in wechselnden Positionen und verschiedenen Perspektiven verlässlich und ganz selbstverständlich zurückkommen können, die es uns gestattet auf ihrer Grundlage symbolische und kulturelle Ordnungen aufzubauen, die offener sind und vieldeutiger. Sie könnten aber nicht einmal anfangen (oder: sie könnten mit nichts (etwas) anfangen), wenn sie nicht von vorne herein auf diese Verlässlichkeit des Wahrnehmbaren zurückgreifen könnten und ihre Sprachen, Techniken, Infrastrukturen nicht ihre Basis in den sensomotorischen Strukturen des Körpers hätten. Dass gerade »Geisteswissenschaftler« in ihrer Methodologie und ihren Theorien abstreiten, was sie in ihrem Alltag als moderne Menschen unentwegt praktisch voraussetzen, wenn sie sich in Flugzeuge setzen, sich medizinischen Behandlungen unterziehen, Computer benutzen, Hetero- oder Homo- oder Bi- oder XY- Sex haben in vollständigem Bewusstsein des nur »konstruierten« Charakters von Sex überhaupt oder schlicht: ihren Wahrnehmungen trauen, entbehrt nicht eines Elements der Komik.

Es ist nicht unphänomenologisch darauf hinzuweisen, dass selbst das Licht der Sterne oder das im April 2019 mit großem Aufsehen verbreitete erste Bild eines schwarzen Lochs noch zu dieser mesoskopischen Realität gehört, auch wenn es uns durch komplexe Geräte und Rechenoperationen vermittelt erreicht. Und es ist nicht unphänomenologisch darauf hinzuweisen, dass das fahle Licht der Sterne, bis zu dem laut Bergson unser Körper und die von ihm nutzbaren Instrumente reichen sollen (oder reicht es einfach nur bis zu uns?), so verlässlich ist, dass auf dieser Grundlage selbst die alten Ägypter oder Kelten sein Erscheinen und Verschwinden und dessen Ort recht gut berechnen konnten. Diese mesoskopische Oberfläche ist durch die Grenzen des Sichtbarwerdens in den Makro- und Mikrokosmos hinein begrenzt, also von einer undurchdringlichen, undurchschaubaren Opazität und Unbegreiflichkeit umgeben. Aber sie ist, weil Ergebnis eines anhaltenden Differenzierungsprozesses, für uns das, was wir Wirklichkeit nennen: verlässlich und zwar in gleicher Weise verlässlich für uns alle und doch zugleich offen für neue Entdeckungen und Unerwartetes, für das »Prekäre« (Dewey 1995: 57 ff.). Der Beweis dieser Verlässlichkeit liegt gerade in dem, was uns die Natur erlaubt mit ihr zu machen, also gerade in dem, was die Sozialwissenschaften immer glaubten als besten Beweis für die kulturelle und menschengemachte *Konstruiertheit* der Welt aufbieten zu können – die Technik und die Maschinen. Aber das stellt die wahren Verhältnisse auf den Kopf. Technik ist banalerweise eine Anwendung von Naturerkenntnis, Naturwissenschaft. Sie ist *zugleich* »konstruiert« und nicht-konstituiert; und selbst den konstruierten Anteil als nicht-natürlich zu bezeichnen, ist letztlich eine willkürliche Bestimmung. Unser Handeln gegenüber der Natur, man könnte sagen »*unserer* Natur« greift nur, bekommt eine Antwort, wenn es sich auf deren schon bekannte und noch unbekannte Vorgaben einlässt. Wie und ob das möglich ist, können wir nur immer von neuem wieder herausfinden, wenn wir unsere symbolischen Konstrukte in der Welt der Wahrnehmung erproben, die ebenso offensichtlich wie opak bleibt, auch wenn sich die Horizonte des Offensichtlichen und Opaken stets verschieben. Darauf gründet sich jede Kultur. Auch deren immanente Strukturen, die Sprache, die sonstigen Symbolsysteme, die sie ausbildet, sind angewiesen sind auf die Strukturvorgaben einer nicht konstituierten, schon voreingerichteten Sichtbarkeit und Korporalität. Und deshalb ist sie, müsste man mit Elias sagen, selbst ein Aspekt der Evolution, hat eine Naturseite. Jede Sprache bildet das Paradigma dafür. »Der ›Geist‹«, schreibt schon Karl Marx mit unüberhörbar provozierendem Unterton, »hat von vorne herein den Fluch an sich, mit der Materie ›behaftet‹ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt.« (Marx 1981: 30).