

Jörg Michael Kastl

Generalität des Körpers

Maurice Merleau-Ponty und das Problem
der Struktur in den Sozialwissenschaften

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Jörg Michael Kastl
Generalität des Körpers

Jörg Michael Kastl

Generalität des Körpers

Maurice Merleau-Ponty und das Problem
der Struktur in den Sozialwissenschaften

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2021
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2021
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-223-3

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

Walter Sprondel gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Prolog	9
I. Vom romantischen zum strukturalen Körper	
1. Gurwitsch, Schütz und Merleau-Ponty	33
2. Romantische Körperkonzepte in der Soziologie.	63
3. Ambiguität des Körpers	87
4. »Chair«.	108
Metalog.	133
II. Bewegung und Satzverstehen	
1. Körperschema, Bewegung, Gedächtnis	145
2. Saussure und die Paradoxien des Zenon	192
3. Syntagma und Paradigma	232
4. Gesellschaft, Struktur und die (In-)Visibilität des Sozialen .	261
Epilog	321
Literatur	342

Prolog

»Nichts ist schwerer zu wissen, als *was wir eigentlich sehen*«, schreibt Merleau-Ponty in seiner 1945 erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966: 82). Fünfzehn Jahre später, in seinem letzten Lebensjahr, formuliert er in einer Arbeitsnotiz: »Der gemeinsame Stoff, aus dem alle Strukturen bestehen, ist das Sichtbare« (1994a: 257). Man kann mit solchen kryptischen Sätzen seine Probleme haben. Von welchem Standort aus wären *Strukturen sichtbar*? Walter Sprondel hat sich in einem 1976 veröffentlichten Aufsatz »Die Kategorie der Sozialstruktur und das Problem des sozialen Wandels« mit der Perspektivität soziologischer Aussagen über Strukturen beschäftigt. Er wählte ein anderes Zitat Merleau-Pontys als Motto, das dieses Problem in einen imaginären Dialog zwischen einem Soziologen und einem Philosophen einkleidet: »Vous croyez penser toujours et pour tout le monde, dit le sociologue au philosophe, et en cela même, vous ne faites qu'exprimer les préjugés ou les prétentions de votre culture. C'est vrai, mais ce n'est pas moins vrai du sociologue dogmatique que du philosophe. Lui-même, qui parle ainsi, d'où parle-t-il?« »*Ihr glaubt, für immer und für jeden zu denken, sagt der Soziologe zum Philosophen, und gerade darin bringt ihr doch nur die Vorurteile und Anmaßungen eurer Kultur zum Ausdruck. Das stimmt, aber dies gilt ebenso für den dogmatischen Soziologen wie für den Philosophen. Er selbst, der so spricht, von wo aus spricht er?*« (Merleau-Ponty 2007: 155; Übersetzung leicht geändert, jmk, franz.: 137). Auch in dieser Formulierung scheint für Merleau-Ponty die Bestimmung eines »Wo«, einer Position in einem inneren Zusammenhang zum Geltungsanspruch von Aussagen zu stehen.

Walter Sprondel gibt dieses »D'où parle-t-il?« an die Wissenssoziologie weiter: wessen Standpunkt kann eigentlich mit welcher Begründung wahrheitsfähige Feststellungen über *gesellschaftliche Strukturen* für sich beanspruchen? (Sprondel 1976: 185). Der Kosmotheoros, imaginäres Subjekt, das von überall und nirgendwo, vom Standort einer Standortlosigkeit auf ein großes Objekt »blickt«, ist für Merleau-Ponty eine illusionäre Position (Merleau-Ponty 2015: 156; 1994: 31 f.). Sprondels vorsichtige und vorläufige Antwort weist in dieselbe Richtung, sie argumentiert auf der Basis einer Weberschen Methodologie.¹ Sprondels Anfrage und Antwort schließt einen von ihm selbst und Richard Grathoff 1976 herausgegebenen Band »Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften« ab. Der Band ist einer der ersten

¹ In diese Richtung weist, wie zu zeigen sein wird, auch der Weg, den Merleau-Ponty zwischen 1945 und 1961 eingeschlagen hatte (vgl. Métraux 1976: 147).

Buchpublikationen über Merleau-Ponty und die Sozialwissenschaften überhaupt und meines Wissens die bisher einzige Publikation, die ihn als soziologisch relevanten Strukturtheoretiker erschließen will. Den Beiträgen des Grathoff/Sprondel-Bandes lag eine im Jahr 1973 als erstes »Konstanzer Kolloquium zu Problemen der sozialwissenschaftlichen Theorie« veranstaltete Tagung zugrunde. Sie fand im Schweizer Ort Gottlieben, nahe Konstanz, statt, in der »Drachenburg« und dem dazugehörigen Waaghaus, einem verspielten historischen Fachwerkensemble direkt am Ufer des türkisblauen Seerheins. Dieser Hinweis auf Tagung und Tagungsband ist zugleich mein Geständnis eines offensichtlichen »Plagiats«. Ich rufe den Titel der damaligen Publikation als Untertitel *dieses* Buches auf, weil ich es für sinnvoll halte, an die Fragestellungen von damals anzuknüpfen. In den Folgejahrzehnten nach seinem Erscheinen blieb der Band eher unbeachtet, die Theoriediskussion lief sogar in eine ganz andere Richtung. Merleau-Ponty spielte bis vor kurzem in der soziologischen Diskussion praktisch keine Rolle. Die phänomenologische Sozialtheorie spaltete sich geradezu in eine an Schütz orientierte *Wissenssoziologie* und eine an Merleau-Ponty orientierte *Leibphilosophie*. Mir geht es auch darum, zu zeigen, dass dieses Schisma – das Stichwort »Generalität des Körpers« deutet es schon an – das Bewusstsein für die sachliche Komplementarität und Zusammengehörigkeit der Themen von Schütz und Merleau-Ponty überlagert hat. Gerade auch vor dem Hintergrund von Entwicklungen in der Körpersoziologie und der soziologischen Theorie der letzten zwei Jahrzehnte, in denen Leib und Körper als soziologische Kategorien zunehmend aufgewertet werden, scheint es mir wichtig, diesen Aspekt noch einmal so deutlich wie möglich zu rekapitulieren. Wissen und Körper, Generalität und Wahrnehmung gehören zusammen. Dazu ist eine Revision der soziologischen Merleau-Ponty-Lektüre Voraussetzung. Um diese soll es hier gehen.

Zum Problem der Struktur in der Soziologie

Es versteht sich in der Soziologie nicht von selbst, Merleau-Ponty überhaupt als Strukturtheoretiker zu lesen. Worin besteht eigentlich ein »Problem der Struktur« in der Soziologie? Der erwähnte Text Sprondels setzt mit der These ein, eine »von konkreten Gegenständen abgelöste« Begriffsbestimmung von Struktur bereite in keiner Wissenschaft besondere Probleme. Struktur meine in der allgemeinsten Bedeutung nicht viel mehr als eine irgendwie geordnete und dadurch bestimmbare Relation von Einzelementen im Hinblick auf ein Ganzes. Was »Element« und »Ganzes« dabei jeweils besagen, sei dann abhängig vom konkreten Gegenstand und dem jeweiligen methodischen oder

theoretischen Zugang (Sprondel 1976: 176). Auf ähnliche Weise bestimmt Schatzki ein gutes Vierteljahrhundert später im Anschluss an Bernhard Waldenfels Ordnung als »the hanging together of things, the existence of nexuses« (Schatzki 2002: 18). »Struktur« ist dann einfach »particular contingent de facto layout or reticular composition« (ebd.). Um die Trifftigkeit von Sprondels These zu illustrieren, sei noch ein dritter Autor mit einem völlig anderen Theoriehintergrund bemüht: auch für Niklas Luhmann ist mit einem allgemeinen Strukturbegriff nicht viel mehr bezeichnet als eine kontingente Relation zwischen Einzellementen, eine Einschränkung von Kombinationsmöglichkeiten (Luhmann 1987: 387).

So unproblematisch der Strukturbegriff im Allgemeinen ist, das Problem damit beginnt in der Soziologie und den Sozialwissenschaften bei der Frage, was im konkreten Fall überhaupt als »Element«, »thing« und was als »Nexūs« zu bestimmen wäre. Folgt man den theoretischen Entwürfen von Mead, Schütz bis Luhmann, Oevermann u.a., dann handelt es sich in der Sphäre des Sozialen schon immer um *zeitlich verfasste* Elemente, Prozesse und Zusammenhänge: Nexūs von Kommunikationen, Handlungen, Verhalten, Deutungen, Texten, Praktiken, »Doings« und »Sayings«. Struktur heißt dann, dass in einem gegebenen Kontext nicht jedes Ereignis auf jedes andere folgen kann. Im Maß, wie sich in einem bestimmten sozialen Prozess eine Anschlusslogik bestimmen lässt, erkennen wir eine Struktur. Im Hinblick auf die eingangs zitierte Merleau-Ponty-Sentenz wäre dann zu sagen, Strukturen seien zumindest insofern sichtbar, als dass daran Beteiligte oder ihre direkten Beobachter wahrnehmen können, wie Handlungen, Verhalten, Deutungen aneinander anknüpfen, unabhängig davon, ob sie ein Prinzip dieser Assoziation benennen (können) oder nicht. Struktur beruht auf Relationierung: Kontiguität, Kovariation, Korrelation und dem Gegenteil davon. »Sichtbare« Struktur haben dann aber streng genommen nur zeitlich über»schau«bare Einzelfälle. Diese Überschaubarkeit setzt dann nicht nur Augen und Ohren, sondern zugleich ein Mindestmaß an Gedächtnis voraus. Weiteres Problem: der Einzelfall interessiert nun ausgerechnet die Soziologie sehr oft nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie.

Empirische Aussagen über Gesellschaft werden beispielsweise in Texten über Sozialstrukturanalyse gemacht. Solche Bücher tragen Titel wie »Die Sozialstruktur Deutschlands« (Geißler 2014). Hier werden Elemente statisch gefasst, z. B. als Merkmale und Status von Personen oder sozialen Ressourcen, Artefakten, Techniken, Infrastrukturen. Strukturen sind dann nicht spezifische Verknüpfungen sozialer Ereignisse in der Zeit, sondern statistische (und damit prinzipiell statische) Zusammenhänge, zum Beispiel Cluster von Eigentumsverhältnissen, Bildungsstatus, feste Personenmerkmalen wie Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Beruf, Verfügung über Konsumgegenstände. Konfigurationen zwischen solchen

Variablen werden beschrieben, verglichen und erklärt (vgl. z.B. Geißler 2014: 2 ff.) und als solche Strukturen gleichgesetzt. Sie werden zu einem bestimmten Messzeitpunkt t_1 synchronisch erfasst. Sie können sich zwar zu einem Zeitpunkt t_2 verändert haben. Diese Veränderung erscheint dann aber nicht selbst als Struktur, sondern als sozialer Wandel, als dessen Ergebnis dann wieder eine andere Struktur herauskommt. Sichtbar sind Strukturen in diesem Verständnis streng genommen nicht. Ob eine bestimmte situative Relation eine Struktur ist, lässt sich in dieser Perspektive nur dann erkennen, wenn sich ihre übersituative Geltung belegen lässt, sie also in sehr vielen Fällen auftritt. Struktur ist sie nur dann, wenn das zutrifft und sie muss, z.B. als Vermögens- oder Ressourcenverteilung mit statistischen Mitteln allererst mühsam zugänglich gemacht werden. Das ist nur eine Version zu sagen, bei der Struktur handle es sich eigentlich um eine Erkenntnisrelation, letzten Endes ein Modell. Es spielt für das, was ich hier sagen will, keine Rolle, ob wir für die statistische Konstruktion eine platonische Wesens- oder Ideenschau, die geniale Intuition eines Zeitgestanalytikers, die Erarbeitung einer Idealtypik, die Rekonstruktion einer insgeheim wirksamen Grammatik oder Regelsystems einsetzen. Das sind allesamt Möglichkeiten, sich einen wie immer lückenhaften Überblick zu verschaffen, über etwas, was nicht gleichzeitig sichtbar sein kann.

Dass es innerhalb der Soziologie überhaupt zu solch verschiedenen Verwendungen des Strukturbegriffs kommt, macht bereits einen Aspekt des Problems der Struktur deutlich. Man ist sich noch nicht einmal über die Frage einig, worin denn die Einzelemente bestehen, zwischen denen sich Strukturen zeigen, worin der Nexus besteht, von dem Schatzki spricht. Ein Aspekt des Strukturproblems besteht darin, den Zusammenhang zwischen diesem und dem operativen Verständnis von Struktur aufzuklären. Wie lassen sich diese statisch und statistisch *konstruierten* Sozialstrukturen (und sinngemäß alle auf andere Weise gewonnenen Modelle) beziehen auf Strukturen im Sinne der spezifischen Verknüpfung von Handlungen, Deutungen, Verhaltensweisen, Praktiken, Dingen in konkreten sozialen Kontexten und Prozessen? Dazu lässt sich Max Webers Postulat zitieren, dass Begriffe wie Staat, Genossenschaft, Feudalismus, jegliche *Kategorien* für bestimmte Arten menschlichen Zusammenlebens ausnahmslos auf das verständliche Handeln beteiligter Einzelmenschen zu reduzieren seien (Weber 1988: 439). Werden solche Bezeichnungen für Institutionen, Typisierungen bestimmter Formen des Sozialen verwendet, bewegt man sich im Prinzip auf derselben synchronen Aussageebene wie bei statistischen Generalisierungen. Allerdings sind *diese* Ordnungsbegriffe in der Weberschen Sicht ausdrücklich nicht als empirische Aussagen zu verstehen.

Die Webersche Position wird insgesamt als »methodischer Individualismus« apostrophiert. Es gibt innerhalb der Soziologie Positionen, die

Webers Position für eine unzulässige Reduktion halten. Die Gegenposition besteht darin, soziale Entitäten und deren Strukturen dem konkreten Verhalten und Handeln in irgendeinem Sinne vorzuordnen und für diese einen autonomen – wie auch immer: als »emergent«, »systemisch«, »strukturalistisch«, »praxeologisch« verstandenen – ontischen Status in Anspruch zu nehmen. Soziales ist dann »vorgängig«, »immer schon«, »vorausgesetzt«, »emergent«. Die Frage ist aber, was das eigentlich genau heißen könnte.

Meist unabhängig von den Fragestellungen und Stellungnahmen der großen Theorien stellen sich Probleme mit Strukturen im Alltag empirischer Forschung. Sie werden dort irgendwie pragmatisch, ad hoc gelöst. Was als Teil, Element, Einzelphänomen beschrieben und was als Zusammenhang, Nexus und was dafür jeweils als Indikator in Anspruch genommen wird, wird im Einzelfall festgelegt. Mal werden Handlungen oder Einstellungen von Individuen als Folge, Ergebnis, Reaktion auf sozialer Ordnungen (Strukturen) verstanden oder erklärt, mal geschieht das Umgekehrte. Was Verstehen und Erklären dabei heißt, und worin der Übergang vom einen in das Andere besteht, ist dabei ebenfalls problematisch und kann weitere Aspekte eines *Problems* der Struktur in den Sozialwissenschaften bilden.

In der soziologischen Theorie der 1960er und 1970er Jahre hat sich in diesem Zusammenhang der Rückgriff auf die der idealistischen Philosophie entlehnten Begriffe von Subjekt(ivismus) und Objekt(ivismus) eingebürgert. Etwas pauschal formuliert, haben subjekttheoretische oder – wertend – subjektivistische Positionen demnach eine Tendenz das Strukturproblem nach der Seite der Akteure und Prozesse hin aufzulösen und soziale Ordnungen zu einer Funktion des Handelns bzw. Verhaltens von Individuen (Subjekten) zu machen. Zugleich tendieren sie dazu, Makrophänomene auf Mikrophänomene zu reduzieren. Objektivistische Positionen betonen dagegen den logischen oder genetischen Vorrang von Systemen und Strukturen und haben eine Tendenz, individuelles Handeln, Merkmale von Individuen bzw. Mikroprozesse auf umgekehrte Weise »abzuleiten«. Damit verbindet sich eine Tendenz, Makrophänomene (Gesellschaft) Mikrophänomene (Interaktionen) vorzuordnen. Das alles sind bis zu einem gewissen Grad didaktische Klischees, Allgemeinplätze, die in Einführungstexten und -seminaren zur »Soziologischen Theorie« kanonisiert verwendet werden, als ob alle diese Begriffe eine präzise Bedeutung hätten. Zu dieser Idealisierung gehört auch das Wissen darüber, dass es um die Marke des Jahres 1970 herum verschiedene Versuche gab, diese Positionen miteinander zu vereinbaren bzw. in einer dritten Variante zu vermitteln oder sogar »aufzuheben«.²

2 Ich beziehe mich, um die Architektur dieses Buches nicht noch mehr zu komplizieren, im Folgenden vorrangig auf Schütz/Berger/Luckmann und

Berger-Luckmanns klassischer Ausweg, in dem 1966 erstmals veröffentlichten, mittlerweile klassischen Text »The Social Construction of Reality« entwickelt, besteht in dieser didaktischen Vereinfachung darin, die Konzepte vom sozialem Handeln (Weber) und den sozialen Dingen (Durkheim), die subjektive und die objektive Seite sozialer Ordnung zusammenzubringen. Berger und Luckmann bringen ihren Vorschlag selbst auf die Formel einer »dialektischen Perspektive« (Berger/Luckmann 2004: 6, 18) und berufen sich dabei ausdrücklich auf den Praxisbegriff von Karl Marx und dessen Kategorien der Entäußerung und Vergegenständlichung (ebd.: 22). Daran anknüpfend sprechen sie von Externalisierung und Internalisierung der sozialen Wirklichkeit. Auch Pierre Bourdieus Sozialtheorie hat den Anspruch einer dialektischen Aufhebung der beschriebenen Dichotomien. Ihre erste Kanonisierung wurde in Gestalt des 2. Teils seines *Entwurfs einer Theorie der Praxis* 1972 zum ersten Mal vorgestellt, also etwa in der Zeit des eingangs erwähnten »Konstanzer Konzils«. Zum Motto hat sie Marx erste Feuerbachthese, nach der es darum gehe, Wirklichkeit als »sinnlich menschliche Tätigkeit« = Praxis zu erfassen (Bourdieu 1979: 137). Bourdieu fasst seine Perspektive in die »praxeologische Formel« der »Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität« (Bourdieu 1979: 147). Das ist abgesehen von Bourdieus Neigung zur Wortstapelei sehr nah an Berger/Luckmanns Dialektik von Internalisierung und Externalisierung. Auch Bourdieu ruft damit die Hegel-Marxschen Begriffe von »Entäußerung« und »Vergegenständlichung« auf. Auch ihm geht es erklärtermaßen um die »dialektischen Beziehungen zwischen [...] objektiven Strukturen und strukturierten Dispositionen« (ebd., Hervorhebung jmk). Bourdieu hat zugleich den Dissens zwischen den beiden Positionen vielleicht am energischsten und plakativsten gegeißelt. Sein späteres theoretisches Hauptwerk von 1980 (*Le sens pratique*, irreführend übersetzt mit *Sozialer Sinn*) beginnt geradezu fanalartig mit den Worten: »Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus«

Merleau-Ponty/Bourdieu. Man könnte und müsste z.B. auch Giddens nennen, dessen erste Entwürfe seiner Theorie der Strukturierung ebenfalls in diese Jahre fallen. Ein Teil seiner Vorgehensweisen und Konzepte liegt näher an Berger/Luckmann, ein anderer an Bourdieu. Auch bei ihm spielt ein an Merleau-Ponty anknüpfendes Körperkonzept eine gewisse Rolle. Darüber hinaus wären verschiedene Spielarten der u.a. ja ebenfalls an Marx anknüpfenden Kritischen Theorie sowie pragmatistische Konzeptionen zu nennen. Das alles ist interessant, aber letztlich uferlos. Ich verzichte daher darauf gerecht und vollständig zu sein und halte mich in diesem Text an das selektive Relationengefüge Berger/Luckmann-Bourdieu bzw. Wissenssoziologie vs. Praxistheorien sowie innerphänomenologisch: Schütz vs. Merleau-Ponty – mit gelegentlichen Seitenblicken. Das ist für sich komplex genug.

(Bourdieu 1993: 49). Was allerdings auffällt: auch Bourdieu verwendet die Begriffe »subjektiv« und »objektiv« in aller Unschuld weiter, sie verlieren nicht ihre Funktion.

So deutlich die Gemeinsamkeiten zwischen der Berger/Luckmannschen und der Bourdieuschen Lösung bis hinein in die Terminologie sind, so sehr unterscheiden sie sich im Gegenstandsbezug. Im Zentrum von Berger/Luckmanns Ansatz geht es um eine praxis- und lebensweltbezogene Konzeption gesellschaftlich produzierten *Wissens*. Bei Bourdieu nimmt diesen Platz der Habitus als Inbegriff inkorporierter *Gewohnheiten* ein. Berger/Luckmann knüpfen in diesem Punkt an Alfred Schütz an, während Bourdieu, wie noch zu zeigen sein wird, eng an Merleau-Ponty anschließt. Damit wären wir – ich weise nur als Merkposten für alles folgende darauf hin – wiederum bei dem eingangs bereits erwähnten Schisma innerhalb der phänomenologischen Sozialtheorie. Schon darüber konnte und kann man sich im Fach nach wie vor streiten, etwa im Diskurs zwischen Wissenssoziologie und heutigen Praxistheorien. Und so sehr der Wille zur Vermittlung dieses Gegensatzes insgesamt geteilt wird, so wenig kann man andererseits sagen, einer der vielen damals gleichsam in der Luft liegenden Versuche der 1970er-Jahre habe es zu einer für das Fach Soziologie verbindlichen Geltung gebracht. Auch heute halten nicht alle soziologischen Theoretiker/innen die dialektischen Lösungsangebote als solche für tragfähig – ein Beispiel für eine erklätermaßen nicht-dialektische Theorie wäre etwa die Luhmannsche Systemtheorie und deren Nachkommen. Aber auch überzeugte Dialektiker können es fertigbringen, angelegentlich Bourdieu mit einem *Objektivismusvorwurf* und Berger/Luckmann mit einem *Subjektivismusvorwurf* zu konfrontieren.

Die verschiedenen Ansätze wurden und werden getrennt voneinander weiterentwickelt. Dabei verändern sich zwar Semantiken. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dennoch dieselben Probleme immer weiter verhandelt werden. Ein Beispiel ist die aktuelle Diskussion um die »Praxistheorien« bzw. den »Practice Turn«, in die/den Bourdieus, zum Teil auch Giddens Ansätze aus den 1970er-Jahren einflossen (Schatzki u.a. 2001). Ihre Gemeinsamkeit liegt eben in der Beurufung auf ein Prinzip der Praxis und der Praktiken (Schatzki 2016: 30). Der Praxisbegriff gehört freilich schon zum Gründungsbestand der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften. Ursprünglich war Praxis eine Kampfvokabel gegen idealistische Gesellschafts- und Kulturdeutungen. Sie meint das, was miteinander kooperierende Menschen in einem gegebenen sozialen Kontext *wirklich tun* und nicht nur: *denken, deuten, vorstellen* (zu tun). Das »wirklich« beinhaltet zugleich ein Materialitätspostulat: Menschen sind aus Fleisch und Blut, sie vollziehen an ihren Körper gebundene Sinnesleistungen, sie haben körpergebundene Bedürfnisse und bewegen sich durch raum-zeitliche Kontexte. Sie interagieren

in einer realen, zeitlich-räumlich=historisch bestimmten materiellen Welt in konkreten Situationen. Sie gehen mit sicht- und greifbaren Objekten, Texten, Techniken um und werden darin und im Umgang mit ihresgleichen mit konkreten Widerständen und Widrigkeiten konfrontiert. Strukturen dieser Praxis bilden sich selbst als Praxis aus *diesen* Prozessen heraus und nicht als nachträgliche Emanationen geistiger Prozesse. Pierre Bourdieu zitiert in einer Anmerkung seines *Entwurfs einer Theorie der Praxis* Radcliffe-Brown mit den Worten »Von Modellen zu sagen, dass sie auf Individuen einwirken würden, ist nicht minder absurd, als eine Gleichung zweiten Grades für fähig zu halten, einen Mord zu begehen.« (Bourdieu 1979: 444). Ersetzt man hier »Individuen« durch »Praxis«, kommt man der praxistheoretischen Intention recht nahe. Sie wurde wie gesagt, auch bereits in der Soziologie der 1970er Jahre sehr weitgehend geteilt: in der marxistischen Soziologie sowieso, in der phänomenologisch orientierten Soziologie und im Symbolischen Interaktionismus, bei Schütz und Berger/Luckmann vermittelt über die Rezeption des amerikanischen Pragmatismus (Mead/Dewey) und bei Bourdieu (für den Merleau-Pontys Praxisbegriff, wie noch zu zeigen sein wird, ein Ausgangspunkt hätte sein können oder auch faktisch war).

Auch der moderne praxeologische Zugang betont ein solches Materialitätspostulat. Aber während der klassische Praxisbegriff meist im Singular verwendet wird – die Rede ist von *der* Praxis oder *einer* (bestimmten) Praxis – verwenden die modernen Praxistheorien die Pluralform »Praktiken«. Schon das deutet eher auf eine klassifikatorische Lagerung dieses Konzepts. Zugleich aber wird in den meisten modernen Praxistheorien ein *ontologischer* Vorrang von Praktiken als *Konstituentien* realer sozialer Zusammenhänge angenommen. Soziale Praktiken sind an reale physische Körper von Menschen und ihrer Fertigkeiten (skills) gebunden, sowie an materielle Handlungsressourcen wie Technik(en), Dinge, Infrastrukturen, während symbolisch-kognitive, handlungs- und wissensbezogene Dimensionen sozialer Zusammenhänge eher als Derivate konkreter Praxen aufgefasst werden. Systematisch zentral ist in diesem Zusammenhang die Berufung auf gewohnheitsbezogene, habituelle, vor- oder unbewusste Aspekte von Erfahrung und Handeln. Paradigmatisch hierfür und in der Anhäufung von Strukturvokabeln nicht mehr zu überbieten ist in der Praxeologie Bourdieus der Begriff des Habitus als Gesamtheit »strukturierter Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren« (Bourdieu 1993: 98). Wie zum Beispiel Archer kritisiert, gewinnen diese ihren Charakter und ihre Wirksamkeit als Strukturen lediglich aus dem Umstand, dass sie nicht oder nur begrenzt reflexiv verfügbar und verhandelbar sind (Archer 2017: 126 ff.).

Einen zentralen Anspruch praxistheoretischer Theorien sieht Schatzki in der, wie er sagt, »Flachheit« ihrer Sozialontologie. Praxistheorien anerkennen Praktiken, so Schatzki, als einzige soziale Realitätsebene

(Schatzki 2016: 30 ff.) und weiter: »Praxisontologien sind flach, weil sie erstens Praktiken als zentrales Element der Konstitution sozialer Phänomene begreifen und zweitens davon ausgehen, dass Praktiken sich nur auf einer Ebene erstrecken« (Schatzki 2016: 33). Nun könnte man schon hier die Frage stellen, ob sich eigentlich der Begriff »Konstitution« mit der zugleich postulierten »einzigsten Realitätsebene« verträgt. Für Schatzki gibt es nur *eine* soziale Wirklichkeit. Beispielsweise weist er im Unterschied etwa zu Robert Schmidt auch jede Vorstellung eines »Emergenz«-Verhältnisses von sozialen Makro- und Mikrophänomenen zurück, ebenso wie eine Differenzierung zwischen Individuen und Strukturen, Systemen, Institutionen als zwei vermeintlich abgrenzbaren Ebenen: »Die Praxistheorie geht [...] davon aus, dass sowohl ihre Individuen und ihre Aktivitäten als auch Strukturen und Institutionen Produkte, Elemente oder Aspekte von Praktiken [...] sind.« (Schatzki 2017: 34). Irgendwie scheinen also Praktiken die Rolle eines Ens Realissimum des Sozialen einzunehmen.

Schon von daher bleibt unscharf, was Praktiken dann überhaupt »sind«, in welchem Sinne sie *existieren*. Praxistheoretiker scheinen »Praktiken« nicht etwa als konkrete Praxis- (Interaktions- oder Organisations-)Zusammenhänge zu verstehen, die sich qua zeitlich-räumlicher Beziehung von einer Umwelt nicht dazugehöriger Ereignisse und Zusammenhänge abgrenzen lassen, etwa diese Episode in einem bestimmten Büro. Schon die chronische Verwendung im Plural deutet auf einen eher analytischen Status hin. Wenn zum Beispiel Autofahren, Bürotätigkeit, Unterrichten, ein Flugzeug benutzen, Programmieren als Praktiken bezeichnet werden, dann sind damit eben nicht einmalige, empirisch lokalisierbare Handlungsabläufe bezeichnet, sondern es handelt sich um Klassifikationskategorien, typische und typisierte Handlungen (vgl. z.B. Schmidt 2012: Kap. 5). Diese in einem konkreten Büro einer bestimmten Firma ablaufenden Interaktionen zwischen ganz bestimmten Personen, die auch von den beteiligten Akteuren als irgendwie zusammengehörig verstanden wird, bilden dann zwar eine soziale Praxis, aber keine Praktik. Praktiken sind allgemein präzisierbare (Klassen von) Tätigkeiten. Beispielsweise ist das morgendliche Kaffeekochen und Kaffeetrinken zwar Teil eines Interaktionszusammenhangs. Wie das in die Bürotätigkeiten eingebettet wird und wer daran wie teilnimmt, sagt durchaus etwas über dieses Interaktions- und Organisationssystem, z.B. seine Geselligkeitskultur, seine spezifische Vermittlung informeller und formeller Beziehungen aus. Kaffeekochen und –Trinken wäre aber offenkundig nicht Teil einer ganz anders zu beschreibenden Praktik »Bürotätigkeit«. Was ich als Praktiken voneinander unterscheide, ist in der Praxis (!) immer ineinander verbacken (ich kann autofahren und zugleich über mein Handy Kaufverhandlungen führen oder mit meiner Frau streiten). Die Untersuchung der Struktur eines Interaktionssystems, einer sozialen Gruppe, Organisation, eines Milieus, einer

Handlungslogik eines bestimmten sozialen Zusammenhangs wäre deshalb nicht auf einfache Weise möglich, weil sich darin verschiedene Praktiken immer schon auf komplexe Weise kreuzen und vermischen. Schatzkis Anspruch einer flachen Ontologie erscheint dann aber ebenso fraglich wie die weitreichenden Konstitutionsannahmen mancher Praxistheorien, die Individuen oder ihre Körper gar als von Praktiken »erzeugt« auffassen. Praktiken würden dann auf einer ganz anderen logischen Ebene liegen als die jeweilige Praxis.

Eine aus der Perspektive eines »kritischen Realismus« formulierte Kritik an den Praxistheorien hält Schatzkis Konzeption einer »flachen Ontologie« aus einem anderen Grund für nicht tragfähig (Lindner/Mader 2017). Sie wirft ihr und den Praxistheorien schlechthin ihrerseits eine Spielart von »Reduktionismus« vor, die sie im Anschluss an Margaret Archer als »Konflationierung« (conflation) bezeichnet. Damit ist eine »argumentative Vermengung verschiedener Aspekte, Dimensionen oder Begriffe« gemeint, »die besser auseinander gehalten werden sollten« (Mader/Lindner/Pühretmeyer 2017: 25). Als Zentral-Konflationierung (central conflation) bezeichnet diese Kritik »den wechselseitigen Kollaps von Strukturen und Akteuren in Praktiken« (Mader/Lindner/Pühretmayer 2017: 25; vgl. auch Elder-Vass 2007: 333). Die kritisier-ten Praxis- und Performativitätstheorien unterliegen einem »aktualisti-schen Fehlschluss«, wenn sie eine performativitätstheoretische Subjektkritik übertrieben und Individuen zum ständigen Produkt von Vollzügen erklärten (ebd.: 28). Sie bieten aus dieser Perspektive lediglich semanti-sche Scheinlösungen des Problems von Struktur und Akteur an. Geltend zu machen sei demgegenüber eine »emergent causal power of our own« der Individuen und – in Übereinstimmung mit Archer – eine Aufwer-tung der Dimension der Reflexivität (Elder-Vass 2007: 335). Damit wird nun wiederum das (Erkenntnis-)Subjekt in die soziologische Theorie zurück getragen. Zugleich führt das bei Elder-Vass auch in Bezug auf das Strukturproblem zu einer »emergenztheoretischen« Position (Elder-Vass 2005), der Auffassung also, dass Ganzheiten Eigenschaften aufweisen, die ihre Teile in Isolation nicht haben (ebd.: 5 f.). Dies gilt für Elder-Vass im Verhältnis von Individuen und sozialer Struktur, aber auch im Ver-hältnis von einfachen und komplexen (»kompositionalem« zusammenge-setzten) sozialen Aggregaten, von Mikro- und Makrostrukturen. Auch diese neuerliche Runde eines alten Schlagabtauschs im Kontext der Re-zeption der Praxistheorien legt nahe: die Diskussionen und Debatten der 1970er Jahre sind offensichtlich nicht ad acta zu legen. »Dialektik«, »Emergenz«, »flache Ontologie«, »Struktur/Akteur« – das sind nach wie vor eher Anzeigen für Problemstellungen als Lösungsformeln.

Bourdieu, Merleau-Ponty und das soziologische Körperverständnis

Hat sich also im Grunde nichts verändert? Gab es keine wesentlichen Fortschritte auf diesem Niveau der allgemeinen Theorie? Nun hatte ich bereits festgehalten, dass eine entscheidende Veränderung der soziologischen Debattenarchitektur gegenüber den 1970er Jahren in der gewachsenen Bedeutung der Körpersemantik liegt. Dies gilt nicht nur für die eben geschilderte Diskussion im Umfeld der praxistheoretischen Ansätze, sondern auch in zunehmendem Maße z.B. für darauf reagierende Vertreter/innen anderer, z.B. wissenschaftssoziologischer Zugänge. Auch sie können sich der Suggestivität dieses Themas aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr entziehen (vgl. z.B. Knoblauch 2000/2017). Häufigste Referenz bleibt dabei sicherlich Bourdieu. Insbesondere in der weiteren Ausarbeitung seiner Praxistheorie in dem 1980 erstmals erschienenen Text *Le sens pratique* findet sich, changierend mit »Habitus«, immer wieder »der« Körper.³ Der Körper nehme die Magie des Sozialen ernst (Bourdieu 1993: 107), ist da zu lesen; der »praktische Glaube« sei ein Zustand des Körpers (1993: 126); der Körper glaube, was er spiele, agiere die Vergangenheit aus, erlebe sie wieder, lerne (1993: 135). »Körper« nimmt hier sinnlogisch und syntaktisch ersichtlich die Subjektposition ein. Zugleich findet sich in Bourdieus Texten die entgegengesetzte Tendenz, den Körper *zugleich* als Ort und Inbegriff sozialer Strukturen zu thematisieren. Der Körper als Habitus *ist* selbst soziale Struktur (1993: 98); soziale Strukturen, soziale Ressourcen (Kapital) existieren in einem Modus der »Einverleibung« (incorporation/incarnation), als Disposition; Dispositionen sind inkarnierte soziale Strukturen (2001: 180), Körper gewordenes Soziales, der Habitus inkorporiertes Soziales (Bourdieu/Wacquant 1996: 161); der Körper ist in der sozialen Welt, aber die soziale Welt steckt auch im Körper (2001: 194; 1996: 161).⁴ Weder in den »praxeologischen« Ausgangstexten Bourdieus noch in den nach 2000 entstandenen praxistheoretischen Entwürfen wird jedoch deutlich gesagt, was unter »Körper« eigentlich genau verstanden wird und was nicht. Der

- 3 Die deutschen Übersetzungen von Bourdieu und Merleau-Pontys Texten verwenden für das französische »corps« durchweg das deutsche Wort »Leib«. Ich halte das für irreführend. Das werde ich im weiteren Verlauf dieses Textes noch näher begründen. Hier sei vorweg festgehalten, dass das deutsche Wort »Körper« die beste und unproblematischste Entsprechung zu »corps« bildet, schon allein deshalb, weil beide Wörter den lateinischen Stamm teilen.
- 4 Nicht zuletzt an solchen Stellen macht die kritisch-realistische Kritik einen »wechselseitigen Kollaps von Strukturen und Akteuren« fest (Mader/Lindner/Pühretmayer 2017: 25).

Körper der Medizin oder Biologie soll ausdrücklich nicht gemeint sein. Aber auch die Alltagsbezeichnung »Körper« als Inbegriff des von einem Menschen sinnlich Wahrnehmbaren trifft nicht das Gemeinte. »Körper« wird in den Texten durchweg mit Gewohnheiten, Fertigkeiten, implizit oder unbewusst bleibendem »Wissen«, mit nicht reflexivem Verhalten assoziiert. Wieso genau sollte man aber dazu »Körper« sagen? Mit demselben Recht könnte man hierin die systematische Privilegierung eines bestimmten Aspekts der »Psyche« unterstellen.

In dieser nicht weiter thematisierten Doppelgesichtigkeit spielt der »Körper« in der praxeologischen Logik offenbar die Hauptrolle im Anspruch der dialektischen Aufhebung des Gegensatzes von sozialen »Objekt« und »Subjekt«, weil er sowohl in der einen wie in der anderen Rolle auftauchen kann. Er ist es, der nun sowohl als »strukturierende Struktur«, »Subjekt«, als »Akteur«, als »Agens«, als »Produzent gesellschaftlicher Wirklichkeit« in Erscheinung tritt (z.B. Gugutzer 2015; Kap. V, Gugutzer 2012: 53; Alkemeyer 2015: 476 ff.; Gebauer in Gugutzer/Klein/Meuser 2017: 87). Zugleich ist er »strukturierte Struktur«, »Produkt gesellschaftlicher Wirklichkeit«, »verkörperte soziale Ordnung« (Gugutzer 2015: 54 ff., 147 ff.). Der Körper wird ebenso Subjekt der Praktiken wie zugleich deren strukturiertes Produkt. Stefan Hirschauer spricht etwa von den »Körpern der Praktiken« (Hirschauer 2004) und provoziert damit die Frage, ob die Praktiken die Körper hervorbringen oder die Körper die Praktiken. Wenn man anstelle der »Körper« »Subjekte« oder »Individuen« und anstelle der Praktiken »Strukturen« – dann ist man im Grunde wieder bei den Fragestellungen der 1970er Jahre. Der alte Gegensatz von Akteur/Handlung und sozialer Struktur, die alten Spiele und Verfolgungsjagden zwischen Subjektivismus- und Objektivismusvorwurf werden auch auf der neuen Bühne des Körperkonzepts reinszeniert (Alkemeyer u.a. 2015: 25). Das scheint für eine gewisse Plausibilität der kritisch-realistischen Kritik eines »Kollapses von Struktur und Akteur« zu sprechen. Oder wäre an dieser Doppelgesichtigkeit des Körpers möglicherweise, wie man so sagt, »etwas dran«? Und sie wäre möglicherweise in den dialektischen Schematisierungen nur noch nicht adäquat und präzis genug gefasst? Ich gebe zu, dass ich durch diese etwas plump formulierte rhetorische Frage, schon mal ein wesentliches Anliegen dieses Buches auf äußerst ungeschickte und vorschnelle Weise verraten habe.

Es ist ein Allgemeinplatz festzuhalten, dass ein wie immer emphatisch verstandenes Körper-Konzept über Merleau-Ponty in die Soziologie Bourdieus und in sehr weitem Ausmaß in die Soziologie überhaupt gelangt ist (Crossley 1995/2017, Kastl 2004/2007; Prinz 2017).

Der Bourdieuschüler Loic Wacquant geht so weit in einem gemeinsam mit Bourdieu heraus gegebenen Interview- bzw. Seminarband *Reflexive Anthropologie* diesen unwidersprochen als »soziologischen Erben«

Merleau-Pontys zu bezeichnen (Bourdieu/Wacquant 1996: 41 f.). Diese sehr weitgehende These verbindet er aber augenblicklich mit einem an Merleau-Ponty adressierten Subjektivismus-Vorwurf. Bourdieu untersucht auch die soziale Genese »objektiver Strukturen und Funktionsbedingungen«, während Merleau-Ponty nichts über die »zweifache soziale Genese der subjektiven und der objektiven Strukturen« sage, die »objektiven Konfigurationen« vernachlässige (ebd. 44). Bourdieu dagegen gehe über Merleaus »subjektivistische Wahrnehmung« hinaus, »um die soziale Genese seiner objektiven Strukturen und Funktionsbedingungen zu untersuchen« (ebd.: 41 f. FN). In Merleau-Pontys Phänomenologie gäbe es »kein objektives Moment« (ebd.: 43), sie habe kein Verständnis für den Zusammenhang von »subjektiven« (sic!) und »objektiven Strukturen« (ebd.: 44; vgl. ähnlich auch Bourdieu selbst 2001: 188). Auffällig ist hier zum einen, dass sich der Schüler für seine Kritik der Vokabeln bedienen muss, die sein Meister (aber eben auch Merleau-Ponty) eigentlich beanspruchte, zu überwinden – die Differenz von Subjektivität und Objektivität, Struktur und Akteur (ebd. 45). Zum anderen wird dadurch indirekt nahegelegt, Bourdieu habe von Merleau-Ponty sozusagen nur den subjekt- und intentionalitätstheoretischen Aspekt des Körperkonzepts »geerbt«, nicht aber den strukturtheoretischen. Merleau-Pontys Körperkonzept wäre dann, wie auch das Schützsche Lebensweltkonzept, ja die Phänomenologie insgesamt, der subjektivistischen Seite der Dichotomie zuzuordnen, die Bourdieu seinem eigenen Anspruch nach dialektisch »aufhebt« (Bourdieu 1979: 147). Der strukturtheoretische Teil seiner Körper- und Habitustheorie würde dann einen genuinen Beitrag Bourdieus darstellen. Hierin adaptiert Bourdieu einerseits Saussures diakritische, in Bourdieus Begrifflichkeit »relationale« Logik, dass nämlich jedes signifikante Element »lediglich das bedeutet, was die anderen nicht bedeuten, und dass es als in sich selbst (teilweise) unbestimmtes Merkmal seine vollständige Bestimmtheit nur aus seiner Relation zur Gesamtheit der übrigen Merkmale bezieht, als Unterschied in einem System« (Bourdieu 1993: 18). Was Bourdieu allerdings verwirft und was zugleich seine Zurückweisung des Strukturalismus trägt, ist jede Art von Verselbstständigung der strukturalen Relationen zu einem vom sozialen Prozess ablösbaren reinen System von Strukturen, z.B. eine Sprachstruktur, reine Grammatik, die sich ablösen ließe vom historischen Prozess des Sprechens, der gesprochenen Sprache (*parole*) (Bourdieu 1993: 58 ff., vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 175 f.). Damit bejaht Bourdieu auf der Seite dessen, was er als »objektive Relationen« ansieht, zwar eine starke Stellung der Strukturtheorie, weist aber jede Form – aus seiner Sicht – objektivistischer Übertreibung, jeden Strukturalismus zurück. Er versucht so etwas wie einen operativen Strukturbegriff herauszuarbeiten, der wiederum in engem Zusammenhang steht zur intentional-volitiven Dimension dessen, was er Habitus nennt.

So weit so gut. Das Ungerechte der Merleau-Ponty-Kritik Wacquants liegt aber darin, zu verschweigen, dass diese differenzierte Aufnahme der Position Saussures bis in die Details hinein von Merleau-Ponty stammt. Bourdieu unterschlägt oder verkennt die entscheidende Wendung in Merleau-Pontys Denken in der ersten Hälfte der 1950er Jahren. Diese Wendung erfolgte nicht zuletzt in den Vorlesungen der Semester 1953/4 und 1954/5 am Collège de France, die Bourdieu mit ziemlicher Sicherheit besucht hat. In ihnen vollzieht sich die Umarbeitung bzw. Ergänzung von Merleau-Pontys intentionalitätstheoretischen Konzepten in bzw. durch eine strukturelle Ausdrucks- und Kulturtheorie. Die Brücke bildet dabei das Konzept der Bewegung und dessen Deutung im Kontext eines an Saussure anknüpfenden differenztheoretischen Strukturbegriffs, an den auch Bourdieu immer dann der Sache nach anknüpft, wenn er von der Relationalität des Sozialen spricht. Dabei folgt der phänomenologische Strukturalismus Merleau-Pontys (Bertram 2008: 182) von vorne herein einem operativen, prozessbezogenen Strukturbegriff. Er vermeidet also genau, was man dem – vermeintlich – kanonischen Strukturalismus als Bewegung später vorgeworfen hat: ein formalistisches, starres und unhistorisches Verständnis von Struktur. Das Körperkonzept Merleau-Pontys verändert sich dabei entscheidend. Es wird eine These dieses Buches sein, dass Merleau-Ponty ein partiell *romantisches* Körperverständnis konsequent in ein *strukturelles* Körperkonzept transformiert. Das entgeht Bourdieu seltsamerweise und darin liegt, so meine These, ein Grund für die widersprüchliche Rolle des Körpers in seiner Praxeologie.

Dass Merleau-Ponty für Bourdieu eine wichtige biographische Bedeutung hatte, lässt sich an in verschiedenen Texten auftauchenden Hinweisen Bourdieus über das akademische Milieu ablesen, das für ihn im Paris der 1950er-Jahre habitusprägend war. Merleau-Ponty kommt dabei bemerkenswert gut weg. So bezeichnet Bourdieu Merleau-Ponty und dessen Phänomenologie als »Gegengift« gegen den damals modischen Existentialismus, weist auf Merleaus Aufgeschlossenheit gegenüber den Humanwissenschaften hin und nennt im gleichen Zusammenhang die Namen Saussure, Weber und Mauss, Autoren, mit denen sich Merleau-Ponty in dieser Zeit intensiv auseinandersetzte (2002: 19). In seinem wissenschaftssoziologischen Werk *Homo Academicus* ist die Rede von Merleau-Pontys »äußerst offener und verständnisvoller Haltung gegenüber den Wissenschaften vom Menschen, insbesondere der Biologie, der Psychologie und Linguistik« (1992a: 25). Sie habe beim Wechsel zwischen den intellektuellen Generationen der Nachkriegszeit eine eminente Rolle gespielt hat, schreibt er und hebt den »in dieser Hinsicht aufschlussreichen Artikel: ›Von Mauss zu Lévi-Strauss‹« (ebd.) hervor. Auch in diesem Zusammenhang fallen Namen strukturalistischer Autoren wie Saussure, Jakobson, Lacan. Merleau-Ponty wird von Bourdieu im akademisch-philosophischen Milieu dieser Zeit ein »Platz

für sich« zugewiesen: »Er interessierte sich für die Humanwissenschaften, für Biologie; zudem vermittelte er einem eine Vorstellung davon – durch seine Schriften zur Geschichte, zur kommunistischen Partei, zu den Moskauer Prozessen – wie eine Reflexion aufs unmittelbar Gegebene aussehen könnte, die sich den sektiererischen Vereinfachungen der politischen Diskussion entzieht. Er schien einen möglichen Ausweg aus der geschwätzigen Philosophie der Bildungsinstitution zu verkörpern« (Bourdieu 1992b: 19).

Ab 1951 studierte Bourdieu im Hauptfach Philosophie an der Elitehochschule École normale supérieure (ENS), wo er 1954 die Agrégation erhielt. Bourdieu studierte also in Paris, als Merleau-Ponty seine Vorlesungen 1953/4 und 1954/5 am Collège de France hielt. Aus verschiedenen Seitenbemerkungen *seiner* (Bourdies) Vorlesungen am Collège de France lässt sich schließen, dass er die Merleau-Pontys als Student besucht haben muss (Bourdieu 2016/1: 218, 341 ff.; 2016/2: 551, 942-44, 950). In diesen Vorlesungen Merleaus, besonders in der von 1953/4, vollzieht sich aber gerade die Einarbeitung der diakritischen, »relationalen« Logik der Sprachtheorie Saussures in eine umfassende Kultur- und Ausdruckstheorie. Darauf hinaus spielt in ihnen, wie noch zu zeigen sein wird, ebenfalls ein emphatischer Praxisbegriff eine wichtige Rolle. Skizzen und Mitschriften dieser Vorlesungen werden erst in den Jahren 2003 und 2012 veröffentlicht. Bourdieu konnte sie also nicht kennen, war insofern auf seine Erinnerungen angewiesen, die sich allerdings als sehr selektiv erweisen. Die Strukturalisierung der Merleau-Pontyschen Phänomenologie dokumentiert sich aber auch in den noch zu Lebzeiten publizierten sprach- und kulturtheoretischen Schriften, insbesondere dem Band *Signes, deutsch Zeichen* (Merleau-Ponty 2007) sowie in der späten »indirekten Ontologie« (Merleau-Ponty 1994a: 233).

Bourdieu wechselt 1955 zunächst in den obligatorischen Schuldienst. Im selben Jahr wird er zum Militärdienst eingezogen, der ihn nach Algerien führt. Dort führt er 1958–1960 seine Feldforschungen zu den Lebensformen der Kabylen durch, deren Auswertung und Ausarbeitung in den 1960er-Jahren mündet in den bereits erwähnten, 1972 publizierten *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Man kann diesen als eine Bourdieu selbst latent bleibende Anwendung und Weiterentwicklung der Konzepte Merleau-Pontys, deren Entstehung in den Collège-Vorlesungen Bourdieu beobachtet haben muss, in einem völlig anderen Gegenstandsfeld betrachten. Noch während seiner Algerienzeit arbeitet Bourdieu interessanterweise an einer philosophischen Dissertation zum Zeitbegriff bei Husserl: »Als ich meine ersten ethnologischen Untersuchungen durchführte, habe ich jeden Abend über die Struktur der Zeiterfahrung bei Husserl geschrieben« (Bourdieu 2002: 48). Auch bei diesem Thema handelt es sich, wie wir noch sehen werden, um ein zentrales Thema Merleau-Pontys. Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein bilden *den*

entscheidenden Kernaspekt seines Verständnisses fungierender Intentionalität (intentionalité opérante) und stellen zugleich eine wichtige Brücke zwischen seinem wahrnehmungstheoretischem Frühwerk und dem ontologischen Spätwerk her.

Auch diese Ontologie Merleaus ist in den Texten Bourdieus unterschiedlich präsent. Er ruft sie zumeist in formelhafter und summarischer Weise ohne jede Konkretisierung auf (z.B. Bourdieu/Wacquant 1996: 155, 161; Bourdieu 2001: 183), wie er überhaupt jede philologisch nachvollziehbare Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Konzepten oder Texten vermeidet. Merleau-Pontys Name wird, wenn überhaupt, in einer gleichsam atmosphärischen Qualität beschworen. Bourdieus Buch *Méditations Pascaliennes* (deutsch *Meditationen*), das man als seinen philosophischen Nachlass betrachten kann, bezieht sich in seinem Titel auf Blaise Pascal (Bourdieu 2001), obwohl die wesentlichen Linien der Argumentation ganz offensichtlich auf Grundfiguren der Merleau-Pontyschen Phänomenologie abheben. Dabei handelt es sich allerdings nur auf einer Oberflächenebene um eine Irreführung. Merleau-Ponty war »seit seiner frühen Jugend ein Anhänger Pascals« (Sartre 1968: 153) und blieb es auch nach seinem Bruch mit dem Katholizismus, während der Rückgriff Bourdieus auf einen christlich-katholischen Denker doch ziemlich überrascht. Die zentrale, für Bourdieu wesentliche Schlüsselstelle Pascals (Bourdieu/Wacquant 1996: 161; Bourdieu 2001: 167) konnte Bourdieu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* entnehmen, wo sie ebenfalls zitiert wird (Merleau-Ponty 1966: 464). Sie enthält die Quintessenz von Merleau-Pontys und Bourdieus gemeinsamer Ontologie, die auf der Verschränkung und wechselseitigen Zugehörigkeit von individuierten Körpern und ihrer Welt beruht. Sie spielt mit dem Doppelsinn des französischen Wortes »comprendre«, das im Französischen zugleich »beinhalten/enthalten« wie auch »verstehen« bedeuten kann: »Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprehends.« »Durch den Raum versteht/beinhaltet das Universum mich und lässt mich wie einen Punkt verschwinden; durch das Denken beinhaltet/verstehe ich es.« (Pascal 1971: 488, Nr. 348, Übers. jmk).⁵ Mit der Bezugnahme auf Pascal ist jedenfalls – willentlich oder unwillentlich – eine falsche, wenngleich nicht ganz irreführende Fährte ausgelegt. Im Kostüm Pascals agiert im Bourdieuschen Marionettentheater seines philosophischen Vermächtnisses eindeutig Merleau-Ponty.

Offensichtlich war Merleau-Ponty für Bourdieu eingestandene wie uneingestandene akademische Identifikationsfigur. Merleau-Ponty saß

5 Darin ist zugleich ein Bezug/eine Stellungnahme zu Descartes angedeutet – insoweit nämlich hier nicht auf einen Dualismus, sondern auf einen *Zusammenhang* zwischen Res extensa - Körper (enthalten/beinhalten) und Res Co-gitans – Geist (verstehen) angespielt wird.

im Prüfungsausschuss der École Normale Supérieur – Bourdieu, der die Concours zur École Normale erfolgreich durchlief und zwischen 1951 und 1954 dort im Hauptfach Philosophie studierte, erwähnt es selbst in den *Méditations pascaliennes* (2001: 48). Zugleich hält er fest: »Ich mag den Intellektuellen in mir nicht, und was immer in meinen Schriften antiintellektualistisch klingt, ist vor allem gegen das gerichtet, was mir trotz aller Mühe, die ich mir gebe, an Intellektualismus [...] geblieben ist« (ebd.: 15). Wer Bourdieus Texte kennt, weiß, dass der Inbegriff von Intellektuellen und Intellektualisten für ihn »die« Philosophen sind, Merleau-Ponty nimmt Bourdieu ausdrücklich davon aus (Bourdieu/Wacquant 1996: 155). Zugleich ist Merleau-Ponty der Philosoph, der sich die Kritik des Intellektualismus in Philosophie und Psychologie zeitlebens zum Programm gemacht hatte. Die Psychoanalyse hat die widersprüchlichen Aspekte von Identifikationsprozessen dargelegt, das komplexe Ineinander von Attraktion und Rivalität, Ambivalenz, Internalisierung und Verdrängung, Präsenz und Vergessen. Deren akademische Varianten hat Bourdieu selbst an anderen Stellen und bei anderen scharfsichtig analysiert. Aber sein Verhältnis zu Merleau-Ponty scheint ihm selbst nur begrenzt durchsichtig zu sein. Anders lassen sich sowohl die ins Auge stehenden Korrespondenzen wie die geradezu schreienden systematischen Lücken nicht erklären. Diese Problematik haben wiederum die modernen Praxistheorien, die ohne Bourdieu kaum denkbar sind, beerbt. Sie beziehen sich durchweg auf Bourdieus letztlich namensgebende Praxeologie, Merleau-Pontys Werk findet meist keinerlei Erwähnung (so z.B. nicht in Reckwitz 2003; Schäfer 2013, Schatzki u.a. 2001, Schatzki 2002, Schmidt 2012/2017). Sofia Prinz spricht – zu Recht, wie ich meine – von »Unterschlagung« (Prinz 2017), was immer deren Mechanismen und Motive sind.

Es wird eine zentrale These dieses Buchs sein, dass diese Ausblendung ihren Preis hat. Er liegt in der bereits angedeuteten entscheidenden chronischen Unklarheit und Unentschiedenheit des Körperkonzepts im Spannungsfeld von Handlungs- und Strukturtheorie, sowohl bei Bourdieu, wie in den späteren Praxistheorien, aber auch in Teilen der sogenannten Körpersozиologie. Die Transformation von Merleaus Konzepten wird von Bourdieu auf gleichsam atmosphärische Weise übernommen, ist aber ungenügend reflektiert, weil er den Einfluss Merleau-Pontys auf sein eigenes Werk generell ausblendet, unterschätzt und nicht präzise genug analysiert. Der eingestandene Einfluss Merleau-Pontys beschränkt sich auf die subjektive, phänomenologische Seite, auf das, was ich in diesem Text ein romantisches Körperkonzept nennen werde. Bourdieu hält merkwürdigerweise an bestimmten Aspekten dieses romantischen Körperkonzeptes fest und übersieht dabei, dass Merleau-Ponty diese Aspekte selbst einer konsequenten Selbstkritik unterzog. Dies beinhaltet zum einen die Akzentuierung einer »Generalität des Körpers«. Ausgerechnet

dieser Gesichtspunkt bleibt in der soziologischen Rezeption vollständig ausgeblendet. Zum anderen unternimmt Merleau-Ponty eine kritische Relativierung der Vorstellung einer »körperlichen Intentionalität«, an der Bourdieu und mit ihm weite Teile der sogenannten Körpersoziologie semantisch festhalten. Dieses Buch möchte der Frage nachgehen, ob in dieser doppelten Nachlässigkeit nicht ein Grund dafür liegen könnte, wieso letztlich auch die Bourdieuschen (und andere) Vermittlungsversuche von Subjektivismus und Objektivismus nicht überzeugt haben und mit Widersprüchen und Leerstellen behaftet bleiben. Vielleicht könnte eine Wiederaufnahme und Revision der soziologischen Merleau-Ponty-Lektüre auf der Basis einer veränderten Quellenlage dazu beitragen, zu etwas präziseren Eintragungen in diese Leerstellen zu verhelfen. Allerdings sind damit durchaus auch für die Autonomieansprüche des Faches Soziologie unangenehme Einsichten verknüpft.

Die Bourdieu-Wacquantsche Tendenz, Merleau-Pontys Phänomenologie – bei aller formelhaften Anerkennung – letztlich umstandslos unter einem Subjektivismuslabel zu subsumieren, prägt die soziologische Merleau-Ponty-Rezeption insgesamt. Die vielleicht etwas übertriebene Ausrufung einer »Wiederentdeckung« Merleau-Pontys durch Axel Honneth (Honneth 1990) steht ebenso wie ähnlich gelagerte Versuche phänomenologischer Autoren (Coenen 1985, Twenhöfel 1985) bis heute ausschließlich im Zeichen der »Wiederkehr« eines Körper- bzw. Leib-Konzepts (Kamper/Wulf 1982). Solche Proklamationen sind wie auch die Ausrufung von »Paradigmenwechseln« und »Turns« eine beliebte Strategie, neue Leitsemantiken ins Gespräch zu bringen, und vielleicht auch der Versuch, ein bisschen Macht über die Diskurse auszuüben. Auch für die Rede von einem »Corpor(e)al Turn« oder »Body Turn« innerhalb der Körpersoziologie wird auf ähnlich summarische Weise Merleau-Ponty in Anspruch genommen (Gugutzer 2015: 39, 49 ff.; Gugutzer/Klein/Meuser 2017, Bd. I: V, 45–49, 57 ff., 315–333). Auch hier wird der Körper, jedenfalls im deutschen Sprachraum, sehr weitgehend als Chiffre für »leibliche Erfahrung« angesehen und damit eher als (Teil-)Aspekt der intentionaleits- und subjektivitätstheoretischen Seite soziologischer Analyse verstanden. Die »Wiederentdeckung des Körpers« ist begleitet von der Rehabilitation einer Sphäre des Unmittelbaren, Intuitiven, Emotional-Affektiven, Praktischen und dabei liegt der Akzent auf einer – wenngleich als sozialisiert gedachten – inneren Erfahrung. Das soll einen unterstellten einseitigen Rationalismus, Kognitivismus, Intellektualismus der soziologischen Theorie konterkarieren, reparieren, kompensieren, komplementieren. Insbesondere die Vokabel »Leib« transportiert damit etwas, was ich in diesem Text ein »romantisches Körperkonzept« nennen werde.

Merleau-Ponty als Leib-Philosoph (Fischer 2012: 19 ff., Gugutzer 2015: 122 f., Knoblauch 2017: 120) – dieses in der Soziologie beliebte

Interpretationsklischee stützt sich vor allem auf die Rezeption einer einzigen Schrift, nämlich der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von 1945. Und darin wiederum auf wenige, besonders plakative Passagen, etwa die Schlusspassagen des 3. Kapitels des ersten Teils, in dem es in deutscher Übersetzung vielzitiert heißt: »Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben.« (Merleau-Ponty 1966: 176). Im französischen Text steht aber zu lesen: »Le corps est notre moyen général d'avoir un monde«, also besser: »Der Körper ist unser *allgemeines Mittel*, eine Welt zu haben.« Die deutsche Übersetzung unterschlägt schlicht die von Merleau-Ponty offensichtlich unterstellte Allgemeinheit, die »Generalität« des Körpers, die noch durch das Pronomen »unser« verstärkt wird. Der Körper ist *unser* Körper, *unser* Zugang zu einer Welt, nicht nur deiner oder meiner. Damit ist der Körper aber zugleich auch der Zugang zu jenem »hanging together of things, the existence of nexuses«, der für Schatzki Ordnung im allgemeinen und soziale Ordnung im Speziellen ausmacht (Schatzki 2002: 18).

Ziel dieses Buches ist es, diese Dimension der Generalität und die damit in Verbindung stehenden Möglichkeiten einer *strukturtheoretischen* Lektüre Merleau-Pontys zu konkretisieren und auszuloten, unter Einbeziehung auch der späteren Publikationen, vor allem aber der in den 1950er Jahren entstandenen, erst in jüngster Zeit veröffentlichten Vorlesungsskripte. In ihnen vollzieht sich etwas, was man eine Strukturalisierung des Körperkonzepts nennen könnte. Ich werde dabei der These folgen, dass diese *Strukturalisierung* gleichbedeutend ist mit einer *Temporalisierung*. Alexandre Métraux hatte in seinem Beitrag zu dem Konstanzer Kolloquium darauf hingewiesen, dass für Merleau-Pontys Phänomenologie die Übertragung des Konzepts einer räumlichen Horizontstruktur (und damit Figur-Hintergrund-Beziehungen) in die Zeitdimension eine zentrale Bedeutung hat und dass dieses aufs Engste mit der Dimension der Praxis verbunden ist: »Da die Einheit der je erfahrbaren Welt nicht auf einer ›intellektuellen‹, sondern auf einer mit der Zeit gehenden ›praktischen Synthese‹ gründet und deshalb in einer geschichtlichen Perspektive steht, scheint der zeitliche Horizont der Wahrnehmung nichts anderes zu sein als das Gegenstück zur räumlichen Horizontstruktur.« (Métraux 1976: 142; vgl. Kastl 1998: 413 ff.; Kastl 2004: 219 ff.; Kastl 2016: 82).

Damit spricht Métraux einen zentralen Zusammenhang an: Körper sind in Zeit und Geschichte situiert, sie sind Kraft ihrer Materialität, Medium und Träger gesellschaftlicher Wirklichkeit, sozialer Praxis im Sinne einer steten Reproduktion, Transformation und Veränderung der wirklichen, wahrnehmbaren Welt und ihrer Strukturen. Das beinhaltet und setzt voraus, dass sie zugleich *Gedächtnis* sind, in dem Sinne, dass sich an ihnen (*nur* an ihnen?) Erfahrungen niederschlagen und dadurch generalisieren können. Körper sind Träger, operative Instanz und

Umschlagsort von (sozialem) Wissen, Können und Erinnerungen. Merleau-Pontys Philosophie auf diese Weise ebenso als Praxistheorie (Prinz 2017) wie als »strukturalistische Phänomenologie« oder »phänomenologischen Strukturalismus« zu lesen (Bertram 2008: 182, vgl. auch Lauer 2013, Alloa 2012, 2017), hätte sich im disziplinären Feld der Soziologie bereits als Konsequenz eines Teils der Beiträge zu der Konstanzer Tagung 1973 und dem dazu erschienenen Tagungsband (Grathoff/Spronndl 1976) nahe gelegt.

Diese Aspekte einer progressiven Merleau-Ponty-Lektüre – die Generalität des Körpers, sein strukturaler Charakter und die operative Bedeutung körpergebundener sozialer Gedächtnisse – können möglicherweise zu einem differenzierteren Verständnis der Tragfähigkeit dialektischer Lösungen und Scheinlösungen und zu einer Befriedung eines konzeptuellen Schismas von Wissen und Habitualität führen sowie unser Verständnis des Zusammenhangs von sozialem Verhalten, sozialem Handeln und sozialen Strukturen differenzieren. Das zumindest wäre die Hoffnung und Intention dieses Textes.

*

Er ist während des Schreibens zu einem Diptychon in einem weit großflächigeren Format geraten, als anfangs gedacht. Im ersten Teil versuche ich – ausgehend von einem bei der Konstanzer Tagung 1973 geplanten, aber nicht gehaltenen Vortrag von Aron Gurwitsch zur Kritik Merleau-Pontys – zunächst die Dekonstruktion des »romantischen Körperkonzepts«. Seine Spuren finden sich nicht nur in Merleau-Pontys 1945 erschienem Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung*, sondern es bestimmt bis heute auch die soziologische Rezeption dieses Werks, ja sehr weitgehend das Körperverständnis der sogenannten Körpersoziologie. Ein Ergebnis dieser Dekonstruktion liegt in der Herausarbeitung der für die Entwicklung der »strukturalistischen Phänomenologie« Merleau-Pontys (Bertram 2008) wichtigen Figur der *Generalität des Körpers*. Diese Figur ist einerseits eine Provokation für jeden kulturalistischen oder soziologistischen Konstruktivismus, scheint mir andererseits aber der entscheidende Schlüssel für bislang unbemerkte Türen zu einer nicht nur rhetorischen Vermittlung von Körperlichkeit und Gesellschaft zu sein.

Nach einer kurzen Zwischenüberlegung (Matalog) geht es im zweiten Teil um die detaillierte Auseinandersetzung mit der struktur-, differenz- und ausdruckstheoretischen Weiterentwicklung von Merleau-Pontys Phänomenologie in den 1950er Jahren, insbesondere unter Berücksichtigung des erst 2011 posthum von Emmanuel de Saint-Aubert und Stefan Kristensen veröffentlichten Vorlesungsskripts *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Ich möchte zeigen, dass diese Weiterentwicklung systematisch nur verständlich wird vor dem Hintergrund einer Zeit- und

Gedächtniskonzeption, die sowohl in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wie auch in den Vorlesungen der 1950er Jahre implizit mitgeführt wird, deren explizite Ausarbeitung aber in den Ansätzen stecken bleibt. Diese Ansätze konvergieren mit Ergebnissen und Systematisierungen der neueren interdisziplinären Gedächtnisforschung. Mit ihrer Hilfe kann das Merleau-Pontysche Anliegen der Verknüpfung eines strukturalen Körperkonzepts (Körperschema) mit einer Ausdrucks- und Sprachtheorie möglicherweise auf eine empirische Grundlage gestellt werden. Von daher eröffnet sich auch ein Zugang zu den strukturtheoretischen Problemen der Soziologie, wie ihn Merleau-Ponty in seiner Weberrezension entfaltet und eine abschließende kritische Auseinandersetzung mit der Tragfähigkeit der dialektischen Konzeptionen und ihren praxeologischen Weiterentwicklungen.

Der Text ist Walter Sprondel gewidmet, ursprünglich zu seinem 80. Geburtstag. Dass er zu diesem Datum noch lange nicht fertig war, sondern noch erhebliche Zeit brauchte, um in die Form zu finden, die er jetzt hat, entspricht letztlich aber auch wieder dem, was hier über Strukturen gesagt werden soll. Man könnte sagen, damit mache ich die Not zur Tugend. Ich gebe es zu. Genauso versteht es sich von selbst, dass die Widmung ihren Adressaten in keiner Weise für die hier entwickelte Position vereinnahmen soll. Vielmehr möchte sie zum Ausdruck bringen, dass Gesprächsfäden in der Wissenschaft, auch wenn sie vor langer Zeit geknüpft wurden und durch verschiedenste – zufällige und wie wir sehen werden auch tragische – Umstände abreißen können, wieder aufgenommen und in ein ganz anderes Gewebe eingearbeitet werden können. Das hat mit einer faszinierenden Eigenschaft von *Sprache* zu tun, um die es im folgenden Text ebenfalls gehen wird. Auch in dieser Hinsicht führt der Text daher vor, wovon er handelt. Und nicht zuletzt ist da auch die Entdeckung, dass manche Perspektiven und Positionen, die Merleau-Ponty in den 1950er Jahren entwickelt hat, kompatibler mit einer an Weber, Schütz, Berger/Luckmann und Plessner anknüpfenden Soziologie und Sozialtheorie sind, als bislang angenommen wurde. Walter Sprondel möchte ich für einen im Gedächtnis bleibenden Spaziergang zum schönen Ort des damaligen Geschehens und seine Erzählungen und Anmerkungen danken, und Alexandre Métraux für unzählige schriftliche und mündliche Hinweise, wertvolle inhaltliche Anregungen und Hilfestellungen bei der Übersetzung einiger Zitate. Wie immer gilt: Die Verantwortung für das, was daraus in diesem Text geworden (oder nicht geworden) ist, geht, insoweit damit »Lasten« verbunden sind, zu Lasten des Autors.

I.

Vom romantischen zum strukturalen Körper

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 etwaiige 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 kundigen 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 transzendentalthetischen 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 physikalischen 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 Bewusstseinselfeld* (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 herausgekommen 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 scherhaft, 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 Bewussteinsstrukturierung*. 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 heißtt: 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 weitere wechselseitige Kenntnisnahme, 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 Jahren 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 erheblicher 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 Anerkenntnis 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 Anerkenntnis 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 transzentaltheoretische 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 artikulierte 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 *Bewusstseinsphänomene* 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 ... plusieures 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 Beteiligung 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 wahrgenommene 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 Leiblichkeitsskonzepten 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 chooses to call ›l'intentionnalité d'acte‹.« (Zaner 1964: 206).

Zaner vollzieht hier eine Überpunktierung 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 kommt. 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 (= 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 Zumindest 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, wohlerwogene 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 Wahrgekommenen 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 wesensbegrißlich 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 transzendentaletheoretische 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 transzental- bzw. konstitutionstheoretischen Rahmen von innen her aufsprenget. 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 Wahrgekommenen 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, aktiforme, 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 »Mehrwerts« 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, Sinnthesen 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 Aktuelles und Nicht-Aktuelles sich austauschen, eingerichtet werden müsste, es niemals ein Ding geben würde; die Zone des Aktuellen, 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 saisie charnelle du tout dans son unité latérale« (»Resultat eines leibhaften 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 grundlegenderen 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 Bezwifelbarkeit 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 noème 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 1920, 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 Bewusstseinserfahrungen 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 *Gestalthafte*.« »H. <gemeint ist wohl Husserl, jmk> sieht nicht, dass die sensible Welt gefrorene, kristallisierte Bewegung ist, aber bewahrt in der Dichte des *Gestalthafte*.« (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 transzental- 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 *vorauszusetzenden* 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 bewusstseintheoretischen Paradiagramma 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 Selbtkritik Merleau-Pontys – der Körper ist kein Subjekt

Merleau-Ponty pariert insgesamt Gurwitschs Kritik (und damit indirekt die Zaners) 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 Zaners 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 handele: »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) innehabe, 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 unentschlossen: »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-connais-sant«) 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' »Gespenst 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 rekuriert. 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 untermixt 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 Zaners 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 wahrnehmungsnahe, 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<n>«) 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 univer-seller »Bricolage« (»Bastelei«), die auf der Grundlage von eingeschränkt verfügbarem Material eine unbestimmte Menge an (Re-)Kombinations-möglichkeiten 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 *lässt*, deswegen aber »nicht weniger wissen-schaftlich, 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 An-nahme 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 »wilden 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 an-tizipiert 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 Determina-tion 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 Unter-scheidung ›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 be-greifen, dass ein bestimmtes Faktum der ›objektiven‹ Ordnung (eine be-stimmte 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 Körperfilds, 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, der für die fachliche Sozialisation Merleau-Pontys 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 – »unnennbar« 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 »corporal 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 strukturelles 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 »Sensiblem« (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 Aller-offensichtlichste 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 vor-gezeichnet. Nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wendet er sich ei-ner 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 Handeln-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 erfahrene 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 Sektkglas ausüben kann, ohne dass es zerbricht. *Ich* weiß das streng genommen auch nicht. Aber *ich kann* diesen Anstieg bewältigen und *ich kann* mit diesem Sektkglas 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 Körpersozиologie?

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«, »belebt«, »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 rekurrieren 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 Körperegrenze, 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 Ausgedehntheit, 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 Ausgedehntheit) 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 weite Teile der Körpersozиologie 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, beleibt, Leibscherzen. Der Ausdruck oszilliert noch bis in den philosophischen Sprachgebrauch hinein zwischen objektivem und empfundenen 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 innerer 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 verborgenen 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-Innenraums«. 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 transzentalphilosophischen 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 unbedarf 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 Bewusstseinserfahrungen 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 taktiles 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«, »broadelnd«, »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, Sehnens, 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 Expanderung 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 Stöhnen, 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 Ermächtigungs-bewusstsein 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 demonstriert 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 Er littene, 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« entgegengesetzt 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 Intellektualkultur« (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 zerstellt« (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 Un-deutlichkeit 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 mürrischer 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 abgekapppt, auch wenn Schmitz das bestreitet. Das verkennt 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 im 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 Inkonsistenzen 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 visibilita incompossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénomenal 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 Visibilita, 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 <d>er <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 reduziblen 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 erfahrbarer 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 »empfänglich 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 ihm, 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 Körpers 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 »Lsgelösterheit« 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 Schmitzs 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 Ecks 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 Husserlzitat. Wenn er in den Husserl-Vorlesungen »Leib« ins Französische übersetzt, dann niemals mit »chair«. Der Terminus »Subjektleib« 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 Widersetzlichkeit 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 Schmitz' 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 (»experience 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 (*conunctum*) 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 Be troffenseins« 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 Vernunftgrün de, 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 Phänomene 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 strukturtheoretischere 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 œuvres 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 Bewussteins, 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 ... plusieures 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 Menschheitsrätsel 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. Andernfalls 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 beinhaltet, 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, Schädungsanfälligkeit 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 Gründungsvater 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-Kreislaufaktivität, 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. initiiertbar 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 zweitere »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 Körperlches voraus. Sie setzt [...] Muskeln und Nervenapparaturen voraus, die von Natur so eingerichtet sind, dass sie eine durch Lernen erworbene 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 irgend-eine 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 entwicke, 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 vorschnellen Auflösungen vorzunehmen. Auch Elias Umgang mit dem Lokalisationsproblem und sein Versuch den substantialistischen Körperf begriff 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« sprächen 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 (Cartesianischen) 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 entrinnen, 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 bestimmten 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 *Erfahrung* von Prozessen. Sie sind in sich zeitlich verfasst, schon in ihren »Keimformen« bei Tieren und auf sich selbst anwendbare und rückbeziehbare (»selbstreferentielle«) Prozesse in allen Formen des deklarativen Bewusstseins. Die Zeit sei der »Körper des Geistes« (»corps de l'esprit«) schreibt Merleau-Ponty in einem der letzten, von ihm veröffentlichten Texte, dem Vorwort zu »Signes« (Merleau-Ponty 2007: 19; dt. Übers. geändert jmk, nicht: Leib!) und greift damit ein bewusst paradoxes Diktum von Paul Valéry auf. Nur durch die Lokalisierung in der Zeit kommt es zu einer Simultanität, einem Zugleich des Sukzessiven, Nicht-Gleichzeitigen und damit zu so etwas wie Bedeutung, aber auch beispielsweise der Wahrnehmung räumlicher Tiefe. Letztlich landen alle historischen Versuche der Aufklärung von Bewusstsein und Sein – Kant, Hegel, Kierkegaard, Husserl, Heidegger – immer bei diesem 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 = »Körper^{1=cartesianischer 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 »mentalen« 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 »wilden 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 klasifikatorisch-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 »experience 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 erweiterten 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 Körperfikategorie.

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 redlicherweise 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 wisst, 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 präzis 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<zur>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 anderen 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 deklatorisch 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 Körperf begriffs. 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 gönnnt (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 Körperfegriffs 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 transzentaltheoretischen 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 letztlicher 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 vertreten, 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 Mitleidenschaft 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 incompossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénomenal et corps objec-tif ...« »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 entgegengesetzt 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 varierter 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 An-gelpunkt (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; Über, 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 innenwohne« – 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 unhintergehbar, Subjekt/Objekt zugleich, Ergebnis eines Clashs, 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 Fleischs der Welt in eine Dimension der prästabilierten 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 Trifftigkeit 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 wohlgernekt »Generalität« und nicht etwa »Universalität«. Universalität erhebt einen nicht einlösbarer 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 begrenzbare* 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 Kontingenzen.

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 erwidern) »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 verstündigen, 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 Kulturttechniken 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 unserer 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 Bewusstseinphilosophie, 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 comprehends.« »Durch den Raum versteht/beinhaltet das Universum mich und lässt mich wie einen Punkt verschwinden; durch das Denken beinhaltet/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 Körpertings gebunden ist, so wie der Herzschlag die zugängliche Seite einer überwältigend komplexen Verflechtung von Prozessstrukturen 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 Berufsideo logie 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«, Beschriften, 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 inferioren 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 Perspektiven, 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 wirklichkeitskongruenter 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«. Sonderndie 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 strukturtheoretischen 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 existentialistisches 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 auslieft. 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 benützen, 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).

Metalog

Angenommen, der Zufall, dass Aron Gurwitsch 1973 in Zürich einem Herzinfarkt erlag, wäre nicht eingetreten und er hätte in Konstanz seinen Vortrag halten können. Angenommen, er hätte seine Kritik an der Körperkonzeption der *Phänomenologie der Wahrnehmung* so vorgetragen, wie wir das unterstellt haben. Angenommen, er hätte die Gelegenheit dazu genutzt, auch das eine oder das andere über das persönliche Verhältnis zwischen Merleau-Ponty, sich selbst und Schütz zu berichten, über das komplexe wechselseitige Verhältnis der theoretischen Entwürfe.

Hätte er dadurch nicht betont, wie sehr es – bei allen Differenzen – so etwas wie ein gemeinsames Milieu gab? Es beruhte historisch auf den Erfahrungen der 1930er und 1940er Jahre, der Flucht, dem Exil aus dem nationalsozialistischen Deutschland, dem offenen Pariser Milieu, später der deutschen Besatzung, dem Ende des Krieges und die Beziehungen zwischen dem 2. Exil und dem 1. Exil. Aber es beruhte vor allem auf dem mit diesem Geschehen stattfindenden Transfer von Forschungen, Gedanken, Überlegungen, Ideen, die in ihrer disziplinären Vielgestaltigkeit, in ihrem philosophischen Anspruch ihresgleichen suchen: Phänomenologie (Husserl) im Umschlag zur Ontologie, Gestaltpsychologie und die darauf sich berufende Biologie, Verhaltensforschung, klinische Neurologie (Goldstein), Feldtheorie und relativistische Physik, Psychoanalyse und strukturalistische Sprachwissenschaft, deutsche, französische, dänische, europäische Philosophie, die Anfänge der »existenzialistischen« Philosophie, aber zugleich des Strukturalismus? Ein Labor, in dem, durch die politischen Ereignisse noch beschleunigt, plötzlich alle oder doch zumindest ein sehr großer Teil der wissenschaftlichen und geistigen Ingredienzen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (und wahrscheinlich auch der ersten des 21.) zur Verfügung, und für Experimente und überraschende Mischungen bereit standen. Gurwitsch war noch ein Zeitgenosse.

Wie hätte man sich die Diskussion vorstellen können? Vielleicht hätte jemand die Überlegung ins Spiel gebracht, dass das Milieu Merleau-Pontys in den 1950er Jahren zugleich auch das Milieu des aufkommenden Strukturalismus war. Daraus hätte die Frage erwachsen können, ob Merleau-Pontys Körperkonzeption, die er Anfang der 1960er-Jahre mit seinem Tod hinterließ, noch dieselbe war, wie die, die Gurwitsch kritisiert hatte. Vielleicht hätte jemand problematisieren können, wieviel Cartesianismus in der Merleau-Pontyschen Phänomenologie stecke und ob die Differenz zum Husserl der Ideen II wirklich so grundlegend sei, wie Gurwitsch geneigt war, zu unterstellen. Vielleicht hätte die Frage gestellt werden können, ob nicht Merleau-Pontys Saussure-Rezeption zu einem strukturalen Körperkonzept führe, das in gewissen Hinsichten

Gurwitschs Strukturkonzept und seinem Feldbegriff auch wieder entgegenkomme.

Vieleicht wäre der verwirrende Sachverhalt in den Blick gekommen, dass gerade Schütz die von Gurwitsch kritisierten Formulierungen Merleau-Pontys wie »Ich bin mein Körper«, »Meine Hand weiß ...« zu einem Zeitpunkt zustimmend aufgreift, zu dem sich Merleau-Ponty selbst wieder davon distanziert. Vieleicht hätten solche Fragen dazu führen können, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten aller drei Autoren in der Anknüpfung an den Lebensweltbegriff und in der Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und Wahrnehmung herauszuarbeiten. Das hätte in der Feststellung münden können, dass es womöglich zwischen *allen dreien* ebenso viele Anknüpfungs- wie Differenzpunkte gäbe. Führt nicht Merleau-Pontys strukturelle Wende in eine veränderte Einschätzung des Wissens und umgekehrt Schützs Husserlkritik der ausgehenden 1950er-Jahre in eine Annäherung an den Merleau-Ponty als Praxistheoretiker avant la lettre? Vieleicht hätte jemand die Vermutung ausgesprochen, dass Merleau-Ponty und Schütz zueinander notwendig komplementäre Perspektiven verfolgen, wenn sie Wahrnehmung/Bewegung auf der einen Seite und das Alltagswissen auf der anderen Seite in den Mittelpunkt stellen? Hätte man nicht in Schützs zunehmenden Rekurs auf Mead und seine zunehmend energische Zurückweisung des Anspruchs der Husserlschen Wende zur Transzentalphänomenologie und des damit verbundenen Konstitutionismus thematisieren können? Immerhin hat er das Gurwitsch gegenüber relativ deutlich geäußert. Und hätte man das nicht wahrnehmen können, als eine erstaunliche Annäherung der Positionen Schützs und Merleau-Pontys?

Vieleicht wäre dann deutlich geworden, dass es keinen Grund gibt, die bevorzugten Themen der beiden Autoren – Wissen hier und die Fertigkeiten des Körpers dort – gegeneinander auszuspielen. Sondern zu verstehen, dass schlechthin jede soziale Praktik das eine wie das andere als Struktur voraussetzt und beinhaltet, Doings und Sayings, wie man heute sagt. Dass sie in einem komplementären Verhältnis stehen, sich ergänzen und spiegeln – denn es gibt Wissen über Fertigkeiten, aber auch Fertigkeiten des Wissens, wie man sowohl bei Schütz wie bei Merleau-Ponty nachlesen könnte, wenn man nur will. Und wäre es so gewesen, hätte vielleicht die Tagung dazu führen können, dass das jahrzehntelange Schisma zwischen einer an Schütz und einer an Merleau-Ponty orientierten Sozialphänomenologie und Sozialtheorie gar nicht erst entstanden wäre? Vieleicht hätte man sich zwischen Bochum und Konstanz von vorneherein auf eine phänomenologische Sozialtheorie einigen können, in der Wissen und körperliche Sensomotorik komplementäre Begriffe gewesen wären. Und man hätte erst gar nicht den Umweg über die »romantischen Körperkonzepte« mitsamt den damit verbundenen Ausrufungen von Paradigmenwechseln, Orthodoxien und Dissidenzen nehmen

müssen. Vielleicht ... vielleicht ... aber dieses Spiel ist natürlich müßig. So geht es in der Realität selten zu.

Festhalten möchte ich nach diesem ersten Durchgang, dass *mir* die Rekapitulation von Gurwitschs Merleau-Ponty-Kritik dabei geholfen hat, auf eine Reihe innerer Widersprüche der *Phänomenologie der Wahrnehmung* aufmerksam zu werden. Einiges davon hat Merleau-Ponty selbst revidiert. Aber die dominante Rezeption seines Werks, insbesondere in der Soziologie, hat bislang davon wenig Notiz genommen. Diese kultiviert bis zum heutigen Tag verschiedene Spielarten des romantischen Körperkonzeptes. Ein ironischer Punkt ist dabei der Befund, dass eine Position, die gemeinhin als eine »Überwindung Descartes'« aufgefasst wird, nun in mancher Hinsicht gerade als eine entwickelnde Variation einer cartesianischen Position gelesen werden muss. Merleau-Ponty argumentiert sicher *gegen* den Descartes, der zwei füreinander undurchdringliche Substanzen nebeneinanderstellt oder der vermeintlichen Selbstdurchsichtigkeit des Denkens den Status eines Existenzbeweises zuerkennt. Aber er argumentiert *mit* einem Descartes, der die phänomenologische Irreduzibilität der Erfahrung des ausgedehnten Körpers und des Bewusstseins darlegt und zugleich eine wechselseitige Durchmischung, Verflechtung zum Ausdruck bringt. In dem Maße, wie Merleau-Ponty für sich in Anspruch nimmt, diese paradoxe Anforderung philosophisch zu gestalten, Mischungen, Verflechtungen, Ambiguitäten als (vorläufig) nicht auflösbar zu betrachten (ich glaube, dass er das tut), greift er einen »bescheidenen«, nämlich vorläufigen, »kleinen« Dualismus auf, arbeitet er mit einer »Cartesianischen Differenz« weiter.

Das gewinnt seine Kontur durch die Differenz und Abgrenzung gegenüber

- »großen« (unbescheidenen, anmaßenden) Dualismen, die die Idee des »permixtum« letztlich ausschließen und beiden Seiten der Dualität zu ontologischen Prinzipien totalisieren (Descartes eigene Ontologisierung von res extensa und res cogitans zu »Substanzen«; aber auch der Dualismus eines Bergsons);
- einem reduktionistischen, z.B. naturwissenschaftlich artikulierten Materialismus, für den es letztlich nur »Materie« gibt;
- einem transzentalen Idealismus oder Konstitutionismus, der letztlich alles in »Geist« verwandelt und insofern auf eine subjektive Tätigkeit reduziert;
- einem romantischen Konstitutionismus, der den Körper seinerseits als eine Art latentes, geheimes, nicht sprechendes Tiefensubjekt, Subjekt hinter dem Subjekt, Geist hinter dem Geist fasst.

Es gilt im zweiten Teil auch diese Implikationen der letztlich cartesianischen Konzeption des Körpers als sensiblem Ding für das Verständnis des Problems der Struktur in den Sozialwissenschaften im Auge zu

behalten. Dafür haben sich bereits wichtige Motive in Auseinandersetzung mit den Themen der Tagung von 1973 angekündigt: das Motiv der Generalität des Körpers, gleichbedeutend mit jenem der Wahrnehmung; das Motiv der fungierenden Intentionalität und damit einer nicht konstituierten Zeit (Horizontcharakter, Gedächtnis); das Motiv der Bewegung und seines Zusammenhangs zu einer strukturalistischen Konzeption von Sprache.

Das Thema der Bewegung ist seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert so etwas wie ein Leitthema im Spannungsfeld von Philosophie, Biologie, Neurologie geworden. Es ist sicher falsch, es in der nachträglichen Rekonstruktion ausschließlich Merleau-Ponty zuzurechnen. Die Idee der relativen Eigenständigkeit einer »sensomotorischen Intelligenz« oder auch ihres fließenden Übergangs in eine kognitive Intelligenz war damals ein Allgemeinplatz. Sie taucht bei ganz verschiedenen Denkern aus ganz verschiedenen Disziplinen, Ländern und Kontexten auf. Ich nenne nur bunt gemischt und völlig beliebig: Bergson, Piaget, Guillaume, Goldstein, Koffka, Buytendijk, Plügge, Luria, Bernstein, Wygotski, Plessner, Viktor von Weizsäcker u.v.a. Hinter jedem dieser Namen öffnet sich zugleich ein jeweiliger disziplinärer Kosmos anderer Namen. Wer sich darauf einlässe, würde eine Produktivität und ein Niveau der Forschung und der Fragestellungen über die Disziplinen hinweg registrieren, das bis heute nicht abgearbeitet und wieder erreicht worden ist.

Gleiches gilt für das Thema der Zeit, der Zeiterfahrung und damit auch der unterstellten körpergebundenen Funktion der Zeit beim Menschen: das Gedächtnis. Auch dafür stehen die Namen der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts: Henri Bergson, Edmund Husserl und Martin Heidegger, die Merleau-Ponty alle – explizit und implizit – aufgreift. Und auch diesbezüglich wird deutlich zu markieren sein, dass scheinbar konträre Themen in ein gemeinsames Bezugssystem geraten. Denn sowohl Wissen wie auch Bewegung (als empirisch ausgeführte wie als Bewegungsdisposition/Fertigkeit) haben konstitutiv etwas mit Zeit und Gedächtnis zu tun, sind ohne Zeit und Befähigung zur Zeit nicht zu denken. Denn es geht in beiden Fällen um Fragen der Bewahrung und Reproduktion von Erfahrung und damit – um Struktur. Und um soziale Struktur, insofern fast nahezu jede menschliche Bewegung eingebettet ist in eine soziale Praxis, also in jedem Fall eine Art von Bewegung und jedes Wissen in einen sozialen Diskurs, ein Sprechen.

Vielleicht eine der beeindruckendsten Schilderungen des Zusammenhangs von Zeiterfahrung, Bewegung, Sprechen, Struktur und Sozialität liefert das später auch mit Robert Niro verfilmte Buch »Awakenings« von Oliver Sacks, ein Autor, zu dem ebenfalls – nämlich über Namen wie Luria und Goldstein – Linien von dem vorher angesprochenen Milieu hinführen. Sacks schildert darin den Zustand einiger von

ihm behandelter Patienten, die infolge einer Betroffenheit von der sogenannten »europäischen Schlafkrankheit« (Encephalitis Lethargica) in einen postenzephalytischen Dämmerzustand gerieten, der in einigen Fällen jahrzehntelang anhielt. Im Extremfall sitzen davon Betroffene »bewegungslos und sprachlos den ganzen Tag in ihrem Stuhl, zeig(t)en weder Bedürfnisse noch Gefühle und geben keinerlei Zeichen von Antrieb und Initiative von sich. Sie registrier(t)en das Geschehen um sich herum mit völliger Indifferenz. Weder vermittelten noch erlebten sie das Gefühl, lebendig zu sein; sie waren unwirklich wie Geister, passiv wie Marionetten (von Economo verglich sie mit erloschenen Vulkanen). Neurologisch ausgedrückt, zeigten solche Patienten ›negative‹ Verhaltensstörungen, d.h. überhaupt kein Verhalten. Sie waren ontologisch tot, ›schlafend.‹« (Sacks 2002: 54).

Natürlich befinden sich solche Patienten nicht in einem sozial leeren Raum. Zum einen schildert Sacks hier einen Extrem(end)zustand der Erkrankung; solange dieser nicht erreicht ist, verfügen die Betroffenen noch über Reste von Bewegungsmöglichkeiten, von kommunikativen und kognitiven Fähigkeiten. Zum andern bleiben sie natürlich eingefügt in den sozialen Kontext der »totalen Institutionen« (Goffman) ihrer Versorgung und die Bemühungen der Angehörigen u.a. Aber die Schilderungen Sacks machen deutlich, dass diese Patienten dennoch auf gewisse Weise ein soziales schwarzes Loch bilden, um das herum sich zwar mannigfache Handlungen und Interaktionen Anderer organisieren, von deren Körper aber im Extremfall auf gewisse Weise jede soziale Initiative verschluckt wird und von denen selbst keine erkennbare Initiative oder Eigenbewegung mehr ausgeht. Dies veränderte sich abrupt durch ein Medikament namens L-Dopa. Es führte zu dem titelgebenden abrupten und verblüffenden »Awakening« der schwer kranken Patienten aus diesem Zustand auch sozialer Dämmerung. Die Patienten beginnen wieder sich zu bewegen und zu sprechen, frühere Fähigkeiten, Erinnerungen und Wissen kehren zurück bzw. die Fähigkeit sie zu äußern, Emotionen können wieder empfunden und ausgedrückt werden und damit sind sie wieder in die Lage versetzt, sozial zu interagieren, sich in soziale Zusammenhänge einzuklinken und sie mit zu strukturieren und von ihnen strukturieren zu lassen. Allerdings blieb diese Wirkung von L-Dopa nicht dauerhaft, in vielen Fällen stellten sich mit der Zeit derart drastische Nebenwirkungen ein, dass das Medikament wieder abgesetzt werden musste. Dennoch illustrieren vielleicht gerade diese Patienten Sacks' am eindrücklichsten die Zusammenhänge, die im Folgenden im Mittelpunkt stehen werden: Körper, Bewegung, Sprache, Gedächtnis und soziale Struktur.

Es wird auch nochmals darum gehen, zu rekonstruieren, dass und auf welche Weise solche klinischen Zusammenhänge bei Merleau-Ponty in den Blick kommen. Immerhin ist ein wichtiger Ausgangspunkt auch

bei ihm eine neurologische Fallgeschichte, nicht von Oliver Sacks, sondern von einem seiner kongenialen Vorfürer, Kurt Goldstein. Er wird zunächst für Aron Gurwitsch, dann für Merleau-Ponty und später dann auch für Alfred Schütz zu einer wichtigen Referenz. Es war, wie gesagt, wiederum Aron Gurwitsch, der Merleau-Ponty mit Goldsteins Fallanalysen vertraut machte. Es wird zu zeigen sein, dass letztlich auch diese Auseinandersetzung maßgeblich dafür wurde, dass Merleau-Ponty die romantischen Aspekte seines Körperkonzepts zunehmend durch strukturelle Aspekte ersetzt. Dem kam entgegen, dass er bereits beginnt in den 1940er Jahren beginnt sich mit dem auseinanderzusetzen, was man später Strukturalismus nannte, nämlich mit der Sprachtheorie Ferdinand de Saussures. Die Texte der 1950er Jahre kreisen darum, seine Themen der Bewegung, der Wahrnehmung, des Körpers und der Zeit im Rückgriff auf dessen strukturtheoretische Begrifflichkeiten in Beziehung zu setzen. Diese Zusammenhänge werden dann im zweiten Teil genauer ausgeleuchtet werden.

*

Aber eines ist schon jetzt deutlich geworden: die Themen, um die es dabei gehen wird, sind trotz des Umstandes, dass es ja hier um das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften gehen soll, nicht in ein enges disziplinäres Korsett zu packen. Auch das verdankt sich letztlich dem vorher geschilderten, besonderen wissenschaftlichen Milieu des Paris der Mitte des letzten Jahrhunderts, für die Gurwitsch und Merleau-Ponty stehen. Beide argumentieren letztlich als Philosophen, zugleich dokumentieren ihre Biographien und Texte eine disziplinäre Breite und Offenheit, die heute für uns kaum mehr denkbar ist. Merleau-Ponty setzt sich in seinen Texten und Vorlesungen mit psychologischen Experimenten, mit der Interpretation klinischer Befunde, mit Sprachtheorie und Linguistik ebenso selbstverständlich auseinander wie mit politischen, ethnografischen und ästhetischen Themen.

Gerade darin lag für Pierre Bourdieu, der ja Anfang der 1950er Jahre nicht Soziologie, sondern Philosophie studierte, die Attraktivität des Philosophen Merleau-Ponty. Obwohl sich Bourdieus wissenschaftliche Laufbahn als eine energische Entfernung vom philosophischen Feld verstehen lässt, hin zu einer demonstrativen und provozierenden Behauptung einer disziplinären Identität als Soziologe, können seinen Texte doch andererseits die Sozialisation in diesem Milieu nicht verleugnen. Seine Meditationen und theoretischen Texte insgesamt changieren – wie auch die Texte Merleau-Pontys – zwischen Empirie, philosophischer Grundlagenreflexion, Einsprengseln naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Kulturtheorie, Erfahrungs- und Strukturanalyse. Wer das will, kann diesen Autoren je nach Belieben und herausgegriffenem

Textsegment Naturalismus, Kulturalismus und Strukturalismus zugleich zum Vorwurf machen. Dasselbe gilt auch für einen Autor wie Norbert Elias, nur dass dieser ausdrücklich erklärt, dass er die derzeitigen Differenzierungen der »Menschenwissenschaften«, wie er sagt, für keineswegs abschließend beantwortet hält. Die Formel einer Generalität des Körpers, in die der erste Teil unserer Überlegungen eingemündet ist, und zu der so verschiedene Autor/innen wie Merleau-Ponty, Arendt, Elias und Schütz etwas beitragen können, fügt sich durchaus in diesen Beifund ein.

Auch Merleau-Ponty beteiligt sich, wie Kant sagt, am »Krieg der Fakultäten«, leistet seinen Teil zur Abgrenzung »seiner« Disziplin, der Philosophie von den Geltungsansprüchen der Einzelwissenschaften, auch der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften von den Naturwissenschaften. Aber er verschließt sich vor keinem Modus der Erfahrung der Wirklichkeit und arbeitet auch ihre Verwandtschaft und ihre gemeinsame Verankerung heraus.

Seine Wissenschaftskritik als Philosoph betrifft die Sozial- und Kulturwissenschaften gleichberechtigt mit den Naturwissenschaften. Sie ist letztlich einfach zu verstehen und besteht darin, nicht die Modelle an die Stelle der Erfahrung zu setzen. Gesellschaft und Natur sind das, was wir dafür halten, insofern wir ihr durch unsere körperliche Beschaffenheit angehören. Ihre Wirklichkeit ist nicht grundsätzlich opak, sondern der Wahrnehmung, auch der technisch vermittelten Wahrnehmung zugänglich und deshalb dafür offen, aus ihr ein Wissen zu ziehen. Für dieses Wissen gilt aber genau aus demselben Grund: es ist selbst vorläufig, regional und an eine historische Situation gebunden.

Merleau-Ponty wurde nicht nur seine inhaltliche, sondern auch seine methodische Vieldeutigkeit und Unentschiedenheit vorgeworfen. Seinesgleichen sucht in dieser Hinsicht etwa der Text gewordene Wutausbruch von Maxine Sheets-Johnstone in ihrem 2011 erschienen Buch *The Primacy of movement*. Unter der ironischen Kapitelüberschrift »*Merleau-Ponty: A man in search of a method*« (Sheets-Johnstone 2011: 237) formuliert sie in einem atemberaubenden Stringendo praktisch über 36 Buchseiten hinweg Frage an Frage, die methodische und inhaltliche Ungereimtheiten in Merleau-Pontys Texten in einer wilden Jagd aufzustöbern. Man merkt diesen Fragen ebenso die große Text- und Sachkenntnis an wie eine Art enttäuschte Liebe. Aber vielleicht braucht Merleau-Ponty deswegen keine Überlegungen über Methoden anzustellen, weil er alle wirklichen Methoden der Wissenschaften letztlich unangegriffen lässt, wenn sie denn nur eines beachten: eben nicht die Modelle an die Stelle unserer Erfahrung setzen, sondern die Trifigkeit der Modelle immer wieder an der Erfahrung zu messen. Darin könnte – auf der Grundlage der Idee der Generalität des Körpers – ein gemeinsames, wie immer dann unterschiedlich zu instrumentierendes Leitmotiv für die Natur-,

Sozial- und Kulturwissenschaften liegen. Sheets-Johnstone ist auch wütend, weil Merleau-Ponty unentschieden zwischen »Ontologie und Natur« stehe. Aber möglicherweise ist das, so wie er die Dinge entwirft, keine sinnvolle Kritik.

Wer beispielsweise die Passagen über die relativistische Physik in seinen Vorlesungen zum Naturbegriff liest, sieht eine Position am Werk, die im Streit der Fakultäten von *allen* Seiten eine bestimmte Bescheidenheit fordert. Sie besteht hier wie dort darin, im Hinblick auf den jeweiligen Gegenstand nicht den Bereich der Erfahrung, der Wahrnehmung zu überspringen, sondern ihn stets zu berücksichtigen und zu reflektieren und damit die Position des Kosmotheoros in welchen Spielarten auch immer zu vermeiden. Merleau-Ponty braucht vielleicht selbst keine Methode, weil er abgesehen von dieser Prämisse keine Methode in Frage stellt, die sich in den empirischen Wissenschaften als tragfähig erwiesen hat. Und das heißt schlicht: »Eine Theorie, wie solide ihre experimentellen Stützen auch sein mögen, kann die Möglichkeit neuer Theorien nicht ausschalten« (Merleau-Ponty 2000: 137). Wissen tritt nicht an die *Stelle* der (wie immer technisch vermittelten) Wahrnehmung. Selbst in der Physik bleiben die Dialektiken von Wahrnehmung und Wissen in Kraft. »Die Idee eines inkarnierten Subjekts ist notwendig, um das Mikroskop und die Mikrophysik zu verstehen.« (ebd.: 144; vgl. auch 141 ff.). Das physikalische Denken kann nicht von einem Faktizitätskoeffizienten gereinigt werden (ebd.: 137), hält er der Physik entgegen. Die Philosophie, die Ontologie (hier die Heideggers) und mit ihr die gesamte »Geisteswissenschaft« bekommt dasselbe Argument zu hören: »Une Hermeneutique de la facticité ne peut être sans faits.« »Eine Hermeneutik der Faktizität kommt nicht ohne Fakten aus.« (Merleau-Ponty 2011: 47).

Auch der Dialog von Philosophie und Naturwissenschaft (und Sozial-/Kulturwissenschaften?) bleibt allein deshalb sinnvoll, weil sie sich wechselseitig in ihren Vorurteilen und Vereinseitigungen korrigieren können, einander wechselseitig »negative Entdeckungen« machen lassen können. Am Beispiel: »Wenn das alles stimmt, sieht man, dass die Physik den Sinn hat, uns ›negative philosophische Entdeckungen‹ machen zu lassen, indem sie zeigt, dass ›bestimmte Behauptungen, die eine philosophische Gültigkeit beanspruchen, in Wirklichkeit keine haben‹ [...] Die Physik zerstört bestimmte Vorurteile des philosophischen und nicht-philosophischen Denkens, ohne deshalb eine Philosophie zu sein.« (Merleau-Ponty 2000: 144; das Zitat stammt von London und Bauer). Das wäre im Verhältnis der Wissenschaften zueinander zu generalisieren. Allein diese Formulierung zeigt: Merleau-Ponty hält auch in seinem Spätwerk an einem Positivismus der Phänomenologie fest. Es gibt keine Sicherheit *a priori* mehr, die philosophische Erkenntnis für sich in Anspruch nehmen könnte. Aber es gibt im Gegenzug durchaus keinen Anlass, die Einzeldisziplinen philosophisch unbehelligt zu lassen.

Auch Merleau-Ponty ist – und vielleicht übertreibt er darin seinen Eifer – ein Denker, dem es darum geht, einen Ausgleich zwischen den »arroganten Ansprüchen der Schulen« (Kant 1990: 35) herbei zu führen, die Philosophie eingeschlossen. Dass sich die Wissenschaften wechselseitig mit negativen Entdeckungen beschenken können, zeigt – wie bei Kant – die Wichtigkeit der *Kritik*. Nur dass es dabei um eine Kritik in alle Richtungen gehen kann, der Philosophie durch die Wissenschaften, der Wissenschaften durch die Philosophie und ganz bestimmt der Wissenschaften untereinander. Es geht nicht mehr darum, Geltungsansprüche empirischer Disziplinen auszuschalten (insbesondere nicht um eine pauschale geisteswissenschaftliche Kritik an kausaler Erkenntnis der Naturwissenschaften), sondern allein um die Überziehung von Geltungsansprüchen. »Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten« (1990: 35), schreibt Kant und ich glaube, dass das – in anderer Registrierung und systematischer Einbettung – auch ein Anliegen Merleau-Pontys war.

Die gemeinsame Grundlage dafür ist vielleicht doch nicht so weit von Kant entfernt, wie man vermuten könnte. Die Generalität des Körpers bleibt für alle Wissenschaften unhintergehbar, selbst dann noch, wenn sie mit Hilfe technischer Strukturen verlängert, transformiert wird. Sowohl für die Gesellschaft wie für die Natur gilt, sie sind das »worin wir sind, als das, womit wir vermischt sind.« (2000: 174). Und auch für die Erkenntnis der Gesellschaft gilt dann, was er an einer Stelle über die der Natur sagt: »Wie sollte man sich [...] nicht für die Wissenschaft interessieren, wenn man wissen will, was die Natur ist? Wenn die Natur ein Umgreifendes ist, kann man sie nicht von Begriffen, nicht von Deduktionen aus denken, sondern man muss sie von der Erfahrung aus denken, und insbesondere von der Erfahrung in ihrer geregeltesten Form, das heißt von der Wissenschaft aus. Und man kann sie umso mehr von der Wissenschaft aus denken, als diese sich seit fünfzig Jahren nicht mehr einfach auf ihren Gegenstand stürzt, ohne sich darüber zu wundern, ihn anzutreffen, sondern sich im Gegenteil unaufhörlich um sein Sosein kümmert. ›Warum ist die Welt so wie sie ist, warum ist sie nicht etwas anderes?‹ ist eine Frage, die seit Anfang des Jahrhunderts auf der Tagesordnung steht.« (Merleau-Ponty 2000: 127). Das heißt aber auch: das, was wir den Naturwissenschaften verdanken (im positiven wie im negativen Sinne), die technische Erschließung der Welt, bildet nicht einen Gegensatz zu der Idee des Chair, der Generalität des Körpers, unserer fleischlichen Verbindung mit der wahrnehmbaren Welt, sondern ist nachgerade eine ihrer Ausdrucksformen. Alles in allem: eigentlich braucht

sich Maxine Sheets-Johnstone nicht mehr weiter zu ärgern. Es ist erlaubt, Merleau-Pontys Aussagen über Sachverhalte zu korrigieren, wo wir es heute besser wissen. Dass er über experimentelle Sachverhalte in der poetischen Sprache eines Paul Valérys schreibt, ist aber für sich genommen noch kein Argument dafür, dass er sich irrt.

*

Es gibt eine Charakterisierung der Person Merleau-Pontys durch Sartre – distanziert und intim, ironisch und ernsthaft, freundlich und bösartig zugleich: »Merleau-Ponty wurde eines Tages auf die Dialektik böse und mißhandelte sie. Nicht daß er ihren Ausgangspunkt nicht anerkannt hätte; er erklärt in *Signes*, dass das Positive immer sein Negatives an sich hat und umgekehrt: folglich gehen sie in alle Ewigkeiten ineinander über [...]. Merleau-Ponty nimmt die Gewohnheit an, jedes Nein so lange zu verfolgen, bis er es in ein Ja umschlagen sieht, und jedes Ja so lange, bis es sich in ein Nein verwandelt. Er wird in den letzten Jahren in diesem Ringlein-du-musst-wandern-Spiel so geschickt, dass er daraus eine veritable Methode macht; ich nenne sie: die Umkehrung. Er springt von einem Gesichtspunkt zum andern über, verneint, bejaht, verwandelt das Mehr in ein Weniger und das Weniger in ein Mehr; alles steht zueinander in Gegensatz, und alles ist auch wahr. [...] Kurz, Merleau-Ponty will sehr wohl These und Antithese; aber die Synthese lehnt er ab: er beschuldigt sie, die Dialektik in ein Spiel mit Bauklötzen zu verwandeln.« (Sartre 1968: 215 f.). »Ich fand immer«, bekennt Sartre, »und finde heute noch, dass es nur eine Wahrheit gibt [...] Merleau-Ponty [...] fand seine Sicherheit in der Vielzahl der Perspektiven: er sah darin die Facetten des Seins.« (ebd.: 156).

Ich gebe gerne zu, dass auch ich mit der teilweise enerzierenden Uneindeutigkeit vieler Texte und Argumentationen Merleau-Pontys, seiner wuchernden Metaphorik meine liebe Not habe und hatte. Ich versuche gar nicht die Anzahl der Seiten zu beziffern, die mir trotz redlicher, teilweise jahrelanger Bemühungen vollständig verschlossen blieben – es sind viele. Meine Konsequenz bestand letzten Endes darin, die Vorstellung aufzugeben, eine in sich stimmige, immanente philologische Rekonstruktion anzustreben. Ich bemühe mich, so gut ich kann, meine Lesart von Merleau-Pontys Texten als eine mögliche Lesart zu begründen. Ich gebe deren Selektivität und Kontingenz gerne zu. Mein nicht ganz selbstloses Motiv liegt wie das jedes Interpreten darin, was ich mit Argumenten Merleau-Pontys »anfangen kann«. Wenn aber Sartre und viele andere kritische Freunde und Feinde Merleaus Recht haben, wird es anderen Lesarten nicht anders gehen.

II. Bewegung und Satzverstehen

I. Körperschema, Bewegung, Gedächtnis

Es geht nun darum, den präzisen Umschlagspunkt des romantischen in ein strukturelles Körperkonzept in den Blick zu bekommen. Ich folge der neueren Merleau-Ponty-Rezeption (Saint Aubert, Alloa, Kristensen) darin, ihn in der Anknüpfung an das Konzept des *Körperschemas* und seiner zunehmenden Akzentuierung und Generalisierung anzusiedeln. Ich versuche daher zunächst den Kontext, in dem dieses Konzept in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auftaucht, zu rekonstruieren und im zweiten Schritt einige Aspekte seiner Weiterentwicklung, insbesondere in den Vorlesungen von 1953 und 1959/60 zu benennen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Erörterung des sogenannten »Fall Schneider«, einer Patientengeschichte, die Merleau-Ponty aus den Schriften von Kurt Goldstein und seinen Mitarbeitern bekannt war.

Der Fall Schneider und Merleau-Pontys Analyse der Beziehungen von Wahrnehmung und Motorik

Es war wie gesagt Aron Gurwitsch, der Merleau-Ponty in den 1930er Jahren auf die Korrespondenzen von Gestalttheorie und Phänomenologie hingewiesen hatte und der ihm die Arbeiten Goldsteins und seines Umfelds nahegebracht hatte (Gurwitsch/Schütz 1985: 152). Goldstein gehörte im amerikanischen Exil zu Gurwitschs und später wohl auch zu Schützs engem Freundeskreis. »Ich zweifle daran, ob er <gemeint ist: Merleau-Ponty> ohne meinen Einfluß auf die Idee gekommen wäre, das psycho-pathologische Material phänomenologisch auszudeuten.«, schreibt Gurwitsch am 11.8.1947 an Schütz. Die Bezugnahmen auf Arbeiten von Gelb, bei dem Gurwitsch studiert hatte, und Goldstein sowie ihres Umfeldes (Benary, Hochheimer) haben eine Schlüsselrolle für die Entfaltung von Merleau-Pontys Überlegungen zu Wahrnehmung und Motorik in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Dies trifft insbesondere für die entscheidende Wendung im Kapitel III des ersten Teils zu sowie für die weiteren Kapitel V (*Der Körper als geschlechtlich Seiendes*) und VI (*Der Körper als Ausdruck und die Sprache*), die in ihrem materialen Gehalt ebenfalls von Fallstudien aus diesem Umfeld inspiriert sind.

Hinter dem »Fall Schneider« steht die Geschichte eines Mannes, den Kurt Goldstein während seiner Tätigkeit als Leiter des neurologischen Instituts an der Universität Frankfurt behandelt hatte (Hoffmann/Stahnisch in Goldstein 2014: XXVII). Wie unzählige andere junge Männer hatte Schneider, damals 24 Jahre alt, bereits am Anfang des I. Weltkriegs

(1915) durch einen Minensplitter eine Kopfverletzung erlitten. Durch sie wurden die mittlere und hintere Partie des linken Hinterhauptlappens sowie das linke Kleinhirn dauerhaft geschädigt. Die Folge war insbesondere eine schwere »apperzeptive Seelenblindheit«, wie man damals sagte. Das beinhaltet die Unfähigkeit trotz unbeeinträchtigter Sehfunktionen optische Gestalten, Gegenstände, Bilder und Symbole zu erkennen.

Schneider kann beispielsweise keine Geraden, Quadrate, Kreise auf rein visuellem Weg mehr erkennen und benennen. Er nimmt nur verschiedenfarbige Flecken ohne jede Formcharakteristik wahr, sieht keine Bewegungen, nur sukzessive Ruhestadien, er kann sich an optische Eindrücke nicht erinnern. Schneider kann nicht spontan auf ihm benannte Körperteile zeigen (»abstrakte Bewegung«), findet diese Körperteile aber problemlos, wenn er danach greifen kann oder etwa eine Mücke ihn sticht (»konkrete Bewegung«) (Merleau-Ponty 1966: 129 ff.). Er kann Bewegungen (wie zum Beispiel »Salutieren«, »Grüßen«) nur unter bestimmten Bedingungen demonstrieren. Dazu muss er bei geöffneten Augen zunächst eigentümliche Schüttelbewegungen des gesamten Körpers ausführen, mit deren Hilfe er zunächst den zu aktivierenden Körperteil auffindet. Bei der dann ausgeführten Bewegung fällt auf, dass er diese nicht nur zeichenartig andeutet, sondern mit einem ungewöhnlichen Maß an Engagement ausführt, wie wenn er wirklich vor einem Vorgesetzten salutieren würde. Er muss sich, wie man so sagt, in die Geste bzw. ihre Gebrauchssituation »hineinsteigern«, um sie ausführen zu können.

Mit dem Gesichtssinn allein erkennt er keine Gegenstände. »Die Welt hat für ihn ihre Physiognomie eingebüßt« (Merleau-Ponty 1966: 160). Er kann nichts nur nach den Augen abzeichnen. Erlaubt man ihm, Konturen von Gegenständen mit einer Kopf- oder Handbewegung nachzufahren, kann er diese Defizite aber kompensieren. Auf diese Weise gelingt es ihm auch wieder lesen zu lernen. Erstaunlich ist aber, dass sich alle diese Probleme dann nicht oder nur in abgemilderter Form stellen, wenn Schneider sich in konkreten praktischen oder alltäglichen Zusammenhängen bewegt. So arbeitet er, ursprünglich Bergarbeiter, schließlich als sogenannter »Portefeuiller«. Er ist also mit der Fertigung von Feinlederwaren beschäftigt und hat keine Probleme die damit zusammenhängenden Arbeitsanforderungen zu bewältigen. Er kann am Arbeitstisch mit Schere und Leder usw. hantieren. Selbst komplizierte Bewegungsabläufe des täglichen Lebens kann er ohne Probleme auch bei geschlossenen Augen ausführen, wie zum Beispiel die Nase putzen (Goldstein/Gelb 1919: 64). Er bewegt sich auf ihm bekannten Wegen auch durch den Straßenverkehr (Hochheimer 1932: 15). Allerdings funktioniert dies nur, wenn er auf eine zielgerichtete Tätigkeit hin fokussiert ist. Zu den zu ihrer Ausführung unmittelbar nötigen Wahrnehmungen scheint er in der Lage zu sein, um den Preis allerdings eines auf die jeweiligen praktischen Erfordernisse eingeengten Situationshorizonts. Dementsprechend hat er jedes

spielerische Verhältnis zur Welt verloren, entfaltet keine Initiativen von sich aus, folgt nur dem sich unmittelbar Aufdrängenden, in Routinetätigkeit Eingebetteten. »Nie geht er aus, um spazieren zu gehen, sondern immer nur, um irgendetwas zu besorgen, und er erkennt im Vorübergehen nicht das Haus von Professor Goldstein, ›weil ich jetzt nicht die Absicht hab, hierher zu gehn‹« (Merleau-Ponty 1966: 163; vgl. Hochheimer 1932: 55 f.). Er muss sich immer auf ein einziges Handlungsziel hin bewegen, das ihm dann die Anhaltspunkte an die Hand gibt. Die Situationen, in denen er sich bewegt, haben keinerlei »laterale« Dimension. Er ist in seiner direkten Praxis befangen. Er kann zum Beispiel, wenn er auf der Straße mit einer bestimmten Absicht zu einem festgelegten Ziel geht, nicht beiläufig die Farben der Autos sehen. Er registriert nur die Reize, die dieses »Wo-hin-Gehen« direkt betreffen, zum Beispiel, die Personen, die vor ihm hergehen. Er ist auf das, in was er im Augenblick engagiert ist, fixiert, hat keinerlei Imaginationsvermögen. Klagt er über das Klima und fragt man ihn, ob er sich im Winter wohler fühle, sagt er: »Das kann ich jetzt nit sage. Bloß, was momentan is.« (Merleau-Ponty 1966: 164).

Im Fall Schneider verdichten sich Themen und Motive, die sich durch die gesamte *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aber auch die weiteren Projekte Merleau-Pontys ziehen. Der zentrale Aspekt besteht zunächst in der Beeinträchtigung der (visuellen) Wahrnehmung und zugleich der Wahrnehmung des eigenen Körpers. Schneider kann Bewegungen nicht ausführen, wenn sie aus dem praktischen Kontext gerissen sind. Er hat keinen »Spielraum« für »abstrakte Bewegungen«, die etwas zeigen, repräsentieren, symbolisieren sollen. Dagegen hat er mit denselben Bewegungen und dem damit verbundenen Wahrnehmen und Erkennen von Orten, Wegen, Gegenständen keine sichtbaren Probleme, wenn er sie in einem praktisch-alltäglichen Kontext ausführt. Er kann eine Form, z.B. einen Kreis oder einen bestimmten Buchstaben nicht benennen, wenn er sie nur visuell inspiert, wohl aber, wenn er dessen Kontur mit einer Handbewegung nachfährt. Seine Welt ist gleichsam eingeengt auf das, was er gerade vorhat. Was er erfährt, kommuniziert nicht mit weiteren Möglichkeiten und Sinnverweisungen, enthält keine Horizonte jenseits der direkten Vorhaben und Handlungsentwürfe. Schneiders Einschränkungen bestehen geradezu darin, dass er eine zu große Ähnlichkeit mit dem praxeologischen, pragmatistischen oder handlungstheoretischen »Homunculus« der Soziologie aufweist.

Das zeigt die wichtige Rolle und die Eigenständigkeit der pragmatischen Sphäre und der motorischen Gewohnheiten für die Orientierung und Wahrnehmung, sowohl auf die Umwelt wie auf den eigenen Körper bezogen. Schneider scheint kein »Bild«, keine »Orientierung«, kein »Gefühl« über seinen Körper oder Dinge in der Umwelt zu haben, wenn er im Bereich bloßer Kontemplation bleibt, auf seine Sensorik ohne praktischen Anlass zugreifen soll. Nur, wenn er sich bewegt, kann

er zielgerichtet auf jeden seiner Körperteile »zugreifen« und – in eines damit – sich auf die durch diese Praxis eröffnete Umwelt orientieren. Der Fall Schneider macht so gesehen eine zunächst kryptische Formulierung verständlich, die sich in Merleau-Pontys Vorlesungsnotizen von 1953 (*Le monde sensible et le monde de l'expression*) findet. Merleau-Ponty spricht dort von dem »seinsenthüllenden« Charakter der Bewegung: »mouvement comme révélateur de l'être« (Merleau-Ponty 2011: 173). Schon in der Analyse des Feldes Schneider in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entwickelt er den Begriff einer »Praktognosie«. »Die Bewegungserfahrung unseres Körpers ist kein Sonderfall einer Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu Gegenständen, eine ›Praktognosie‹, die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt. Mein Körper hat seine Welt oder enthält (comprend) seine Welt, ohne erst den Durchgang durch ›Vorstellungen‹ nehmen oder sich einer ›objektivierenden‹ oder ›Symbolfunktion‹ unterordnen zu müssen« (Merleau-Ponty 1966: 170). Schneiders Beeinträchtigungen wie seine Kompetenzen weisen dann darauf hin, dass diese »Praktognosie« als solche nicht oder wenig beeinträchtigt ist. Unter der Voraussetzung, dass Schneider sich praktisch verhält, wirken sich seine Beeinträchtigungen des dynamischen Körperschemas ebenso wenig aus wie seine visuellen Beeinträchtigungen.

Man könnte sich fragen, ob Merleau-Ponty hier nicht auch eine Idee von Henri Bergson aufgreift, nämlich die des »Bewegungsgedächtnisses« (Bergson 2015: 92 ff.; vgl. unten) als eine dem vorstellenden und bewussten »Erinnerungsgedächtnis« entgegengesetzte Form des Gedächtnisses. Merleau-Pontys Problembeschreibung legt nahe, dass Schneider diese Dimension der »Praktognosie« nicht für die Ebene reflexiver, vorstellender, imaginativer Intentionalität in Anspruch nehmen kann. Das Problem läge dann in der erschwert Interaktion, in den nicht mehr vorhandenen unmittelbaren Zugriffsmöglichkeiten der vorstellenden, reflexiven Intelligenz auf den »Bewegungssinn«.

Körpersubjekt oder Körperschema?

Am Ende des 3. Abschnitts der *Phänomenologie der Wahrnehmung* finden sich eine ganze Reihe immer wieder zitiert Formulierungen im Sinne des romantischen Körperkonzepts. Das legt nahe, dass Merleau-Ponty als Ergebnis aus der Analyse des Falles Schneider so etwas wie eine eigenständige »körperliche« Intentionalität zumindest in Erwägung zieht. Im weiteren Argumentationsverlauf verliert sich das aber wieder. Die Argumentation schwankt zwischen einem Modell romantischer Subjektivität und einer mehr strukturalen Argumentation, an die dann die

Überlegungen der 1950er Jahre anknüpfen werden. Der deutlichste Indikator dafür ist, dass Merleau-Ponty verstärkt auf das Konzept des *Körperschemas* zurückgreift. Eine gewisse Unentschlossenheit ist aber selbst an Stellen greifbar, an denen Merleau-Ponty die Idee einer Generalität des Körpers vorwegnimmt. So postuliert er an einer Stelle eine Korrespondenz meiner Wahrnehmung des (Körpers des) Anderen und meiner selbst. Sie röhre von dem Umstand her, dass der Andere die Gegenstände gebraucht, die mir selbst vertraut sind. Das heißt: »dieser Körper des Anderen da <hat> dieselbe Struktur wie der meinige« (Merleau-Ponty 1966: 405). Die sich anschließende Formulierung »mein Körper ist es, der den Körper des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen« (ebd.) nähert sich wiederum der Logik des intentionalistischen romantischen Modells. Umgehend wird, das zeigt Merleau-Pontys Schwanken, dann im selben Satz wiederum der strukturelle Aspekt in den Vordergrund gerückt: »wie die Teile meines Körpers ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Körper und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die *anonyme Existenz*, deren Spur mein Körper in jedem Augenblick ist, bewohnt nunmehr die beiden Körper in eins« (Hervorhebung jmk; 1966: 405).

Eine Fußnote schiebt quasi korrigierend den Begriff des *Körperschemas* an die Stelle des Subjekt-Körpers bzw. Körper-Subjekts: »Daher kann man Störungen in der Funktion des *Körperschemas* feststellen, indem man den Kranken auffordert, einen Punkt, den man auf seinem Körper berührt, auf dem Körper des Arztes zu zeigen.« (ebd., kursiv jmk). Das folgt einer bereits in Merleau-Pontys Frühschrift vorfindliche Argumentationslogik »Struktur« als dritten Terminus, als »Überbrückung«, »Voraussetzung«, vorauszusetzenden Hintergrund, ja »Ausweg« aus der Subjekt-Objekt-Beziehung einzusetzen, die eine »Koexistenz« ermöglicht »die ich nicht als einziger konstituiere« (Merleau-Ponty 1976: 256 ff.; vgl. auch 2007: 177 f.).

Exkurs: das Körperschema in der Literatur

Da das »Körperschema« eine zunehmend wachsende Bedeutung in Merleau-Pontys semantischem Haushalt bekommt, empfiehlt sich eine Vergegenwärtigung der Herkunft und inneren Logik dieses Konzepts. Die Verknüpfung von Körperlichkeit und der Strukturthematik ist der Etymologie und Semantik des Wortes »Schema« schon für sich genommen inhärent. Als Erstbedeutung findet sich im (Alt-) Griechischen nämlich »Haltung«, insbesondere Haltung des Körpers, auch: Stellung, Gebärde. Geht man davon aus, ist man im Grunde schon bei der Bedeutung,

die das zusammengesetzte Wort »Körperschema« angenommen hat. Als zweite, allgemeinere Bedeutung findet sich: »Gestalt, Form« in drei möglichen Kontextuierungen: als »stattliche Erscheinung, Pracht«, sowie »Kleidung, Tracht« (auch das also auf den Körper bezogen!) sowie als »mathematische Figur« (Gemoll 1954: 725, Stichwort: σχήμα).

Merleau-Ponty rekurriert auf eine Debatte um diesen Begriff, die im Kontext der Psychiatrie und Neurologie des frühen 20. Jahrhunderts einsetzte. Mit ihr verknüpfen sich die Namen der Neurologen und Psychiater Arnold Pick (1851–1924) in Prag, Henry Head in London (1861–1940), Paul Schilder in Wien und New York (1886–1940). Letzterer war der Verfasser des Grundlagenwerks *Das Körperschema* (1923) bzw. in der späteren Auflage *The Image and Appearance of the Human Body* (1950). Des Weiteren wäre Jean Lhermitte in Paris (1877–1859) zu nennen, auch in Karl Jaspers Psychopathologie findet sich eine ausführliche Erörterung der Thematik (Jaspers 1973/1913: I, Teil § 3: 74 ff.). Was mit »Körperschema« jeweils gemeint ist, variiert von Autor zu Autor, die Spannweite des Konzepts ist recht variabel. Bereits bei Head geht es zum einen um Fragen der inneren Wahrnehmung des Körpers und der Fähigkeit zur Lokalisation seiner Teile bzw. der Lokalisation von sensorischen Reizen *an* Körperteilen, damit aber um die Fähigkeit eine *Vorstellung* im Sinne einer inneren Repräsentanz des eigenen Körpers zu haben oder auf Aufforderung zu bilden. Zum anderen verwendet Head »Körperschema« als eine dynamische, operative Funktion. Es geht um ein bei schlechthin jeder Bewegung mitlaufendes operatives Gewahrsein der Lage, Position des Körpers und der dabei stattfindenden Transformationen, letztlich um ein auf Propriozeption bzw. Kinästhetik bezogenes »Arbeitsgedächtnis«. Wie in einem »Taximeter« die zurückgelegte Strecke (so ein von Merleau-Ponty vielzitiert Vergleich von Head), so schlagen im Körperschema die von Moment zu Moment erfolgenden Veränderungen der Positionen der Teile des Körpers zueinander und gegenüber der Umwelt »zu Buche« und gewährleisten in jedem Moment ein sicheres Gefühl für die Positionen und Positionsveränderungen des eigenen Körpers.

Das Konzept wurde von Anfang an im Hinblick auf klinische Phänomene, vielfältige Beeinträchtigungen der Wahrnehmung, der Motorik und der Repräsentanz des Körpers hin ausgearbeitet. Die Ursachen für solche Beeinträchtigungen sind sehr vielfältig, wie zum Beispiel Gehirnschädigungen als Folge von Infektionen, Amputationen, Verletzungen (auch das berühmte Phantomglied ist eine »Störung« des Körperschemas) oder psychische Problematiken. Andere Beispiele sind Neglect-Phänomene. Für solche Patienten existieren in der bewussten, deklarierbaren Wahrnehmung, bei Bewegungen und Tätigkeiten oder in beiden Bereichen Teile ihres Körpers nicht mehr. Zum Beispiel kann eine komplette Hemisphäre des Gesichtsfelds ausfallen. Menschen können

propriozeptive bzw. kinästhetische Fähigkeiten verlieren, weil die entsprechenden Rezeptoren geschädigt sind bzw. die Verbindung zu diesen geschädigt sind. Dabei handelt es sich z.B. um Sinneszellen, die auf die Gelenkstellung reagieren, die auf Dehnung oder Druck reagierenden Ruffini-Körperchen in der Haut, Muskelspindeln als Dehnungs- sowie Golgiorgane als Spannungsrezeptoren (vgl. Birbaumer/Zittlau 2018: 114). Davon betroffene Patienten müssen dann mühsam über visuelle Daten dessen Lage rekonstruieren. Eine gewisse Prominenz hat dabei der Fall von Ian Waterman, der infolge einer Infektion die Fähigkeit zur propriozeptiven Lokalisierung seines Körpers unterhalb des Nackens verloren hatte (Cole 1995). Er ist nur auf visuellem Wege in der Lage die Position seiner Körperteile zu lokalisieren. Hindert man ihn am Sehen, verstellt dann Knie oder Arm und fragt ihn, wo sich das Körperteil befindet, gibt er die zuletzt gesehene Position an. Waterman kann zunächst keine noch so einfache Bewegung mehr ausführen, weil er kein Gefühl mehr für den Zustand seiner Muskeln und der Lage seiner Körperteile hat. Durch unermüdliches Training gelang es ihm, die ausgefallene Propriozeption/Kinästhetik durch eine rein visuelle Steuerung der Motorik annähernd zu kompensieren. Wie weit das geht, wird aus dem Umstand deutlich, dass er darauf angewiesen ist, mit Licht zu schlafen. Würde er in der Dunkelheit aufwachen, sich selbst nicht sehen können, könnte er noch nicht einmal seine Schlafposition ändern oder auch nur den Schalter der Nachttischlampe betätigen. Ohne Licht ist er zur Immobilität verdammt, nicht weil er sich nicht bewegen kann, sondern weil ihm dann keine sensorische Führung der Bewegung möglich wäre (vgl. Birbaumer/Zittlau 2018: 122).

Körperschema und/oder Körperbild? (Gallagher)

Shaun Gallagher (Gallagher 2005: 24 ff.) hat versucht, den Sprachgebrauch im Zusammenhang mit dem Begriff Körperschema zu systematisieren. Kern seines Vorschlags ist insbesondere eine klare Abgrenzung der Begriffe »body schema« (Körperschema) und »body image« (Körperbild). Allerdings räumt er sofort ein, es handle sich dabei in der Realität um »closely related systems«: »behaviourally the two systems interact and are highly coordinated in the context of intentional action«. Dennoch schlägt er zwei »Demarkationslinien« der Unterscheidung vor: »A body image consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body. In contrast, a body schema is a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring.« (Gallagher 2005: 24). Das Körperbild ist also eher auf Wahrnehmungen und deren Verarbeitung, auf deren

Vorstellung und Repräsentanz bezogen. Es kann, über aktuelle Wahrnehmungen hinausgehend, Überzeugungen und Haltungen über die Lage und die Beschaffenheit des Körpers beinhalten. Das Körperschema dagegen ist stärker auf Verhalten, eine Fähigkeit sich zu bewegen, etwas zu tun bezogen. Es beinhaltet die Fähigkeit den Körper und seine Teile im Zusammenhang mit motorischen Vermögen, Fähigkeiten und Gewohnheiten (Habits) zum Einsatz zu bringen. Er weist nochmals auf das Ineinanderspielen der Konzepte hin, wenn er anfügt: »Obviously [...] a perception of one's own movement (or indeed someone else's movement) can be complexely interrelated to the accomplishment of one's own movement, although not all movement requires a body percept.« (Gallagher 2005: 24). Der Abgrenzungsversuch Gallaghers (den sich übrigens Merleau-Ponty nicht zu eigen macht, vgl. dazu Saint Aubert 2013: 39 ff.) ist also auch insofern problematisch, als auch das in Bewegungsabläufen operativ wirksame Körperschema immer auf laufende Wahrnehmungen (propriozeptiv, visuell u.a.) angewiesen bleibt. Das zeigt das Beispiel von Ian Waterman sehr deutlich.

Der Begriff »Körperbild« mag sich auf eine »Vorstellung« des eigenen Körpers beziehen. Diese Vorstellungen können einerseits statisch sein (der Körper in einer bestimmten Haltung), aber eben auch dynamisch (der Körper im Vollzug einer bestimmten Bewegung). So oder so handelt es sich im Grunde um eine Pluralität von Körperschemata – der Körper und seine Teile in einer Sequenz dieser oder jener Haltungen (Stehen – in die Hocke gehen – Sitzen) oder auch: in diesem oder jenem typischen Bewegungsvollzug (ein Glas zum Mund führen, Geige spielen, Holz spalten). Auch Gallagher weist darauf hin, dass in der Literatur der Sprachgebrauch durchweg zwischen einer Verwendung im Singular und im Plural oszilliert. Sowohl »mein« Körperschema als auch »mein« Körperbild (im Singular) beinhaltet so gesehen eine prinzipiell unüberschaubare Pluralität von Schemata und Bildern, als Gesamt der mir prinzipiellen möglichen und vorstellbaren Haltungen und Bewegungsabläufe (als strukturierten Veränderungen und Abfolgen von Haltungen). Wichtig ist auch, im Blick zu behalten, dass bei schlechthin jeder spezifischen Bewegung bestimmter Körperteile, etwa der Hand zum Mund im Sitzen, zugleich auch ein den ganzen Körper umfassendes Bewegungs- und Haltungsschema zum Tragen kommt. »Not only are the anatomical parts of hand and face involved, but also a large number of muscle systems throughout the body are activated for purposes of maintaining balance« (Gallagher 2005: 24, FN 5). Das zeigt zugleich, dass verschiedene Sinnesmodalitäten ins Spiel kommen. Sitzen hat – egal, ob ich mich auf ein – im Sinne Gallaghers – Körperbild oder Körperschema beziehe, eine visuelle wie auch propriozeptive Qualität.

Saint Aubert zeigt, dass sich Merleau-Pontys Verwendung des Begriffs »Körperschema« weder auf die eine noch die andere von

Gallagher heraus gearbeitete Bedeutung festlegen lässt (2013: 40 ff.). Es werden beide Aspekte sowohl in ihrer Verschränkung als auch in – je nach Gegenstand – unterschiedlichen Akzentuierungen thematisch. Auch Kristensen argumentiert in diesem Sinne und nimmt dabei Bezug auf die für Merleau-Ponty in den 1950er-Jahren zunehmend wichtigen Konzepte Paul Schilders: »Das Körperschema als implizite Struktur des Leibes kann sehr wohl der bewussten Dimension des Leibes zugerechnet werden; die beiden Ebenen sind enger verflochten als (bei Gallagher, jmk) angenommen. Schilder selbst schreibt am Anfang seines oben erwähnten Buches, dass das Körperschema bzw. Körperbild mehr als eine bloße Wahrnehmung und es nicht auf die Vorstellung reduzierbar ist, dass sich aber das Subjekt eine Vorstellung davon machen kann. [...] Anders formuliert könnte man sagen, dass das Körperschema die implizite Norm der Bewegung ist, während das *Körperbild* die explizite Form dieser Norm ist, in dem Moment, in dem eine Abweichung auftaucht und so die Bewusstwerdung ermöglicht. Das Schema als Bild ist also mein Leib als sichtbarer Leib für die Anderen.« (Kristensen 2012: 33). Dieser zuletzt geäußerte Gedanke bleibt etwas undeutlich, weil Kristensen hier ein Brückenargument überspringt. Sinngemäß müsste es lauten, dass die bewusste »Vorstellung« des eigenen Körpers eine Amalgamierung mit der Perspektive auf den Körper des Anderen bzw. mit der Perspektive des Anderen auf meinen Körper erfordere. Das gilt aber nur für die visuellen, nicht unbedingt für die propriozeptiven Aspekte.

Davon abgesehen liegen aber diese Argumente Alloas und Kristensens meines Erachtens in der Logik der Gesamtargumentation der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Merleau-Ponty möchte ja die kategorialen Gräben zwischen »Motorik« und »Intelligenz« (Merleau-Ponty 196: 231), zwischen »fungierender Intentionalität« und »Aktintentionalität« überbrücken. Dennoch – oder gerade deswegen – bleibt die Unterscheidung von Gallagher doch nützlich. Man darf sie nur nicht substantialisieren. Man muss im Auge behalten, dass das Körperschema einerseits eine operative Dimension hat, dem Vollzug von körperlichen Bewegungen und Handlungen inhärent sein kann. Auf der Grundlage dieser »Praxis« ist es aber natürlich jeder Form von reflexivem oder vorstellendem Verhalten zugänglich. »Körperbild« ist dann ein spezifischer, abgeleiteter intentionaler Modus des Körperschemas. Es hat aber auch als statisches »Bild«, als Repräsentanz einen Schmacharakter, der sich nur erschließt im Rekurs auf in Bewegungserfahrung eingelassene dynamische Körperschemata. In das Körperschema gehen zudem – gleich in welchem Modus, operativ oder vorstellend – unterschiedliche Sinnesmodalitäten (z.B. visuelle, propriozeptive) ein, die als miteinander verknüpft erscheinen, eine komplexe Korrelationsstruktur bilden. Das Körperbild (die Vorstellung) meiner selbst als

aufrecht stehend, beinhaltet auch die »Vorstellung« eines propriozeptiven Status, eines bestimmten Muskeltonus, nicht nur ein »optisches« »Bild«.

Körperschema als »Wendepunkt der Wissenschaft«

Merleau-Ponty markiert an einer entscheidenden Stelle der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – auf Head, Lhermitte, Schilder Bezug nehmend – das Konzept des »Körperschemas« als einen »Wendepunkt der Wissenschaft« (Merleau-Ponty 1966: 123). Diese Wende besteht für ihn im Übergang von einer ursprünglich assoziationistischen zu einer gestalttheoretischen, dynamischen, situations- und handlungsbezogenen Betrachtungsweise (ebd.: 125 f.). Bereits hier betreibt Merleau-Ponty eine Entpsychologisierung des Konzeptes im Sinne einer phänomenologisch-ontologischen Öffnungs- bzw. Transzendenzstruktur. »Letzten Endes kann mein Körper nur insofern eine ›Gestalt‹ sein und kann es vor ihm nur ausgezeichnete Figuren auf gleichgültigem Untergrund geben, als er auf seine Aufgabe hin polarisiert ist, auf diese hin existiert und auf sich selbst sich zusammen nimmt, um sein Ziel zu erreichen: dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-Sein-meines Körpers.« (Merleau-Ponty 1966: 126). Man merkt der Formulierung noch die subjekttheoretischen Schlacken an, die er später selbst kritisiert. Aber zugleich wird an dieser Stelle auch eine »praxistheoretische« Fundierung des Körperschemas deutlich. Körperschema(ta) sind auf die Bewältigung situationsspezifischer Anforderungen bezogen und damit Wahrnehmungen und Motorik zugleich. Das wird anhand von Apraxien diskutiert, etwa der Unfähigkeit zur Nachahmung von Handbewegungen. Merleau-Ponty zitiert dabei Grünbaums Deutung, bei Apraxien handle es sich generell um eine Störung der grundlegenden Funktion der »motorischen Differenzierung des dynamischen Körperschemas« (Merleau-Ponty 1966: 171). Das Körperschema ist zugleich raum- und damit welterschließend (ebd.), ein »System von Äquivalenzen <diese> unmittelbar gebene Invariante, auf Grund deren die verschiedensten Bewegungsaufgaben augenblicklichster Transposition fähig sind. Es ist also nicht allein eine Erfahrung meines Leibes, sondern eine Erfahrung meines Leibes in der Welt und auf Grund dessen allein vermag es sprachlichen Anweisungen einen Sinn zu geben.« (ebd.).

Wenn Merleau-Ponty das »Phänomen der Erwerbung einer Gewohnheit« umstandslos »als Verwandlung und Erneuerung des Körperschemas« definiert, wird deutlich: *Körperschemata* haben eine strukturelle und dynamische Dimension zugleich, sind so etwas wie eine operative Grammatik, die Bewegungen inhärent sind. Mit dem Thema Bewegung

kommt – von Merleau-Ponty unausgesprochen, aber zwingend – eine Dimension des (Arbeits-)Gedächtnisses ins Spiel. Eine bestimmte Bewegung zu vollziehen beinhaltet ein Körperschema im Sinne einer bestimmten typischen Abfolge, Sequenz körperlicher Haltungen praktisch zu beherrschen. Jedes neuerworbene sensomotorische Muster ist gleichbedeutend mit einer Differenzierung, Modulation und Transformation meines Körperschemas, im Sinne der Ausweitung der mir möglichen Bewegungs- (und damit Körper-)schemata. Gewohnheiten sind so gesehen auf eine Vielzahl von Situationen ebenso generalisierbare wie respezifizierbare Kompetenzen, dispositional (etwa im Sinne Ryles 2018: 155 ff.). Die eben zitierte Passage bildet den Kopfsatz des Abschnitts der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, der als einer der Hauptbelege für das romantische Körperkonzept gilt. Daran zeigt sich nochmals wie eng amalgamiert neue Themen (»nouveaux thèmes«) und »klassische Konzepte« (»concepts classiques«) hier noch sind (Merleau-Ponty 2011: 46).

In der 2011 von Emmanuel de Saint Aubert und Stefan Kristensen herausgegebenen, schon mehrfach erwähnten Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression*, die, so Kristensen, die »bewusstseinstheoretischen Relikte« endgültig abschüttelt (Kristensen 2012: 27) wird das Konzept facettenreicher. Es wird mit einer strukturalistischen Semantik der Differenz verknüpft (dazu Kapitel 3) und bereitet den ontologischen »Turn« des Spätwerks vor. Insbesondere rezipiert Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang verstärkt das Werk des Psychiaters und Psychoanalytikers Paul Schilder »The Image and the Appearance of the Human Body.« Hier werden verschiedene neue Akzente gesetzt, die dann auch z.B. in den Vorlesungen zum Naturbegriff 1959/1960 und im ontologischen Spätwerk wieder aufgegriffen und fortgeführt werden (dazu insgesamt Saint Aubert 2013: Section A; 2006: 238 ff.). Das beinhaltet (1) epistemologisch-ontologische (2) bewegungs- und praxistheoretische, (3) ausdrucks- bzw. sprachtheoretische, (4) und sozialtheoretische Aspekte.

Körperschema und späte Ontologie (1)

Im Körperschema kreuzen sich Welt und Subjekt, Innen und Außen, das Körperschema ist ein »système d'équivalences entre le dedans et le dehors« (zit. bei Saint Aubert 2006: 239). Die Bewegungen und Lageveränderungen meines Körpers sind immer schon bezogen auf Dinge und andere Menschen und ihre Bewegungen. Das Körperschema ist damit amalgamiert – es hat gleichsam eine Welt- und eine Innenseite, ohne dass diese im operativen Modus für das Subjekt unterscheidungsbedürftig oder auch nur unterscheidungsfähig wären. Zur Fähigkeit der

Bewegungsausübung gehört eine bestimmte Raumerfahrung. Das in einer Fertigkeit involvierte Körperschema, zum Beispiel die Beherrschung eines Blasinstruments, schließt dessen haptische, akustische, visuelle Qualitäten ebenso ein wie die damit verknüpften proprio- und interozeptiven Wahrnehmungen (etwa beim Atmen oder des Kontakts zwischen Lippen, Mund und Mundstück). Beim körperlichen Umgang mit Dingen oder Stoffen ist deren spezifischer Widerstandskoeffizient Bestandteil, Komplement der Erfahrung des eigenen Körpers. In konkretem und übertraginem Sinne gilt dies auch für den Kontakt mit anderen Menschen, in jeder Form der Gestaltung einer gemeinsamen »Bewegungsmelodie«, zum Beispiel im Sport, Tanz, Kampf, der Sexualität. Aber es gilt ebenso für sozusagen »berührungsreie« Formen der Kommunikation. Wenn etwa meine Körperhaltung auf die der anderen bezogen ist, z.B. meine Befangenheit die Befangenheit oder die Aufdringlichkeit der anderen spiegelt. Das Körperschema ist Ausdruck der wechselseitigen Artikulation des Körpers und seines Milieus, eine Fähigkeit, die zum Beispiel in »Apraxien« verloren geht. In solchen Überlegungen knüpft Merleau-Ponty einerseits an die Analysen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* an, andererseits bereiten sie die im ersten Teil ausgeführte Wende zu dem ontologischen Begriff des »Chair« vor.

Praxistheoretische Dimension des Körperschemas (2)

Das Körperschema müsste – es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen – von seiner operativen Bedeutung her eigentlich als Pluraletatum gefasst werden. Es steht, obwohl es immer um den einen (individuellen) erfahrbaren Körper geht, strukturell im Plural. Es geht um einen ständigen und kontinuierlichen Übergang von jeweils kontext- und situationsspezifischen Körperschemata, die sich mit jeder neuen Situation neu verknüpfen, differenzieren, anreichern und transformieren. Kristensen zitiert in dieser Hinsicht David Morris, der das Körper-Schema als eine »primordial habit-matrix« bezeichnet hat (Kristensen 2012: 26). In dieselbe Richtung zielt auch Heads Vergleich mit einem »Taximeter«, eine Formulierung, von Merleau-Ponty immer wieder aufgegriffen wird. Die Vorlesung von 1953 entfaltet deutlicher als die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, dass sich das Körperschema immer in Bewegungsabläufen realisiert, strukturell dynamisch ist. Der Körper in Ruhe entgleitet geradezu der Erfahrung. Erst durch die Sukzessivität von Lageränderungen in der Bewegung, entstehen die für das Körperschema maßgeblichen Relationen- und Differenzsysteme eingenommener, wieder verlassener, privilegierter, »normaler« und »unnormaler« Positionen/Haltungen (2011: 129; vgl. 139). Hier kommt bereits das von

Saussure sich ableitende strukturelle, differenztheoretische Argument ins Spiel. Das Körperschema ist »puissance motrice«, ein Bewegungsvermögen (2011: 131) und genau deshalb ist es »Schema«, »Struktur« oder besser gesagt eine Multiplizität, eine ganze Grammatik prinzipiell nicht eingrenzbarer Schemata, die so etwas wie »Versatzstücke« darstellen, einen Begriff, den Merleau-Ponty immer wieder vor allem auch im Hinblick auf Sprache verwendet. Ihren Zusammenhang und ihre spezifische Passung erhalten diese Versatzstücke durch die Praxis, die Gesamtheit der Praktiken, in die der jeweilige Körper involviert ist: »Donc unité du schéma corporel – de ces ›sens‹ et de ses ›segments‹ – qui n'est pas celle d'une connaissance ou d' un objet de connaissance verticale, par participation à une idée, mais unité latérale, ouverte, d' une coexistence. Cela ne se comprend que comme unité d'une action sur le monde, d'une praxis.« »Also: Einheit des Körperschemas – seiner Bedeutungen und Segmente – das ist nicht die einer vertikalen Erkenntnis oder eines vertikalen Erkenntnisobjekts kraft Teilhabe an einer Idee, sondern laterale, offene Einheit einer Koexistenz. Das lässt sich nur als Einheit einer Handlung der Welt gegenüber, einer Praxis verstehen« (2011: 140, vgl. auch 138; Übers. jmk).

Merleau-Ponty betont aber ausdrücklich, dass er den Praxisbegriff gegenüber einem aus seiner Sicht eingeschränkteren der »Handlung« vorziehe, weil er im Praxisbegriff die für ihn wichtige Verschränkung äußerer und innerer Aspekte gewahrt sieht (2011: 140). Er denkt ebenso wie »das« Körperschema »Praxis« im *Singular* von der Individualität des jeweiligen Körpers her, in dem sich aber wiederum sozusagen die verschiedenen - auch sozialen - Praktiken, in die das Individuum eingeschaltet ist, assoziieren, überkreuzen, verbinden zu einer Typik der Praxis *dieses* Individiums. Das nimmt auf gewisse Weise Bourdieus späteren Begriff des Habitus als Habitus einer Person vorweg.

Man kann das Konzept des Körperschema deshalb so mühelos soziologisieren, weil ihm wie allen Konzepten Merleau-Pontys ein Weltbezug bereits inhärent ist. Soziologen werden eher von den Körperschemata im Plural sprechen. Mir scheint das nicht inkompatibel, allerdings ist es im Sinne Merleau-Pontys, dabei nicht den Konnex der sozial verstandenen Praktiken zu den individuellen Körpern preiszugeben. Praktiken haben, auch wenn diese manche Formulierungen moderner Praxistheorien suggerieren, keinen von den Körpern unabhängigen Status. Wenn man das annimmt, würde man ihnen den Status autonomer Systeme geben und käme dann in dieselben Probleme wie etwa Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme (dazu Kastl 1998, 2001, 2012). Merleau-Ponty unterstellt durchweg, seit den *Strukturen des Verhaltens* eine feldtheoretische Logik, in der Strukturen und Systeme nicht abhebbar sind von dem, was sie strukturieren, sondern sich gerade durch und mittels ihrer Elemente, in ihnen selbst und in ihrem wechselseitigen Verhältnis

zugleich realisieren.¹ »Die Subjekte, die in einer Gesellschaft leben, haben nicht zwangsläufig Kenntnis von dem Austauschprinzip, dem sie gehorchen, genauso wenig wie das Sprachsubjekt nicht darauf angewiesen ist, die linguistische Analyse seiner Sprache zu durchlaufen, um sprechen zu können. Die Struktur wird von ihnen vielmehr als selbstverständlich praktiziert. Wenn man so will, die Struktur ›hat‹ sie eher, als daß diese sie haben. Man denke an die Sprache [...] wo die Worte von sich aus zu sprechen und sich in Eigenwesen zu verwandeln scheinen.« (Merleau-Ponty 2007: 167). In diesem Sinn sind also soziale Praktiken strukturiert und soziale Strukturen »praktiziert«. Diese praktizierten Strukturen (ebd.) sind konkrete, immer inkarnierte, also individualisierte Systeme, die aber genau deshalb nicht darauf angewiesen sind, dass die darin verbundenen Individuen (adäquaten, übereinstimmenden, konsistenten) *Vorstellungen* über diese Strukturen folgen müssen, um sich strukturiert zu verhalten.

- I Vergleichbar der Logik, nach der die Gesamtheit der in einem Gravitationsfeld befindlichen Massen und ihre Bewegungsindices in der Allgemeinen Relativitätstheorie dieses Feld wiederum bilden und transformieren, wobei das Feld wiederum ihnen ihre Bewegung vorgibt. Merleau-Ponty bezieht seine Feldkonzepte wesentlich über Koffka; der wiederum entwickelt seinen Feldbegriff in einer Übertragung der physikalischen Feldbegriffe (Faraday, Macwell, Einstein) auf das Gebiet des Verhaltens (Koffka 1935: 41 ff.). Übrigens findet sich bei Koffka auch der Link auf das in diesem Zusammenhang wichtige gewordene Bild des Fußballspiels. Koffka zitiert wiederum einen Autor namens Hartgenbusch (Koffka 1935: 44). Das Fußballfeld taucht wieder – ohne jeden Beleg – in Merleau-Pontys *Struktur des Verhaltens* (1976: 193) auf, sowie bei Bourdieu/Wacquants (Bourdieu/Wacquant 1996: 44), deren Ausführungen wiederum ein bemerkenswertes Unverständnis für die feldtheoretische Argumentationslogik offenbaren, weil sie dieser dann doch wieder eine Semantik von Subjekt/Objekt unterlegen, die ja durch den Feldbegriff gerade gesprengt werden sollte. Das Ganze zeigt einmal mehr, wie vermeintlich einem Autor zurechenbare Ideen in Wirklichkeit in einer bestimmten historischen Phase frei zirkulierende Formulierungen, Argumentfiguren, Bilder, Diskurse darstellen – selbst ein feldtheoretisch relevantes Faktum und sicher ein gutes Beispiel für die Rolle non-deklarativer Mechanismen (des Primings, des »Aufschnappens«) bei der Dispersion von Semantiken. Ein analoges Beispiel ist auch die Semantik der »Bewegungsmelodie« oder überhaupt die Vorstellung einer relativen Eigenständigkeit sensomotorischen Dimension des menschlichen Verhaltens, durchaus keine Idee Merleau-Pontys, sondern eine, die ganz allgemein »in der Luft lag« in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und auch schon davor (siehe unten die Überlegungen zu Bergson!).

Körperschema im sprachlichen Verhalten (3)

Es geht bei den Körperschemata *nicht nur* um das, was man – etwa in Anknüpfung an Marcel Mauss – im weitesten Sinne als Körpertechniken versteht. Es ist wichtig zu verstehen, dass die eigentliche Stoßrichtung der Ausführungen in *Le monde sensible et le monde de l'expression* darin liegt, gerade den *Konnex* von Wahrnehmung, Bewegung und körperlich-gestischem Ausdrucksverhalten zu symbolischen und sprachlichem Verhalten herzustellen. Das läuft letztlich darauf hinaus, das Konzept des Körperschemas auf expressives Verhalten überhaupt, einschließlich des Sprechens auszudehnen. Auch Sprechen und Sprache ist eine Körpertechnik. Im Wesentlichen besteht Merleau-Pontys konzeptuelle Strategie darin, zu zeigen, dass bereits in Bewegung und Wahrnehmung die differentielle bzw. diakritische Dimension, wie sie die Saussuresche Linguistik für Sprache geltend macht, im Grundsatz angelegt ist. Was sicher fehlt, ist eine überzeugende Theorie der Genese konventionalisierter Bedeutungssysteme. Ansätze hierzu finden sich allerdings in Merleau-Pontys Institutionsbegriff (vgl. dazu Merleau-Ponty 2015, unten: Teil II, Kap. 4). Unabhängig von diesen offensichtlichen Lücken: phänomenologisch überzeugend scheint mir, dass Sprache und sprachliches Verhalten jedenfalls *nicht ohne* die von Merleau-Ponty heraus gearbeiteten Aspekte beschrieben werden können. Sprache und Sprechen sind *immer zugleich* Formen strukturierter Bewegung, die die zur Hervorbringung von Äußerungen oder Texten notwendigen Fertigkeiten erfordern (vgl. dazu Kastl 2001: insbes. Kap. IV). Es gibt auch ein auf Sprechen und Sprache bezogenes individuelles Körperschema als Komplexion der jeweiligen komplexen pluralen körperlichen Schemata der Sprechmotorik. Bereits die Fähigkeit der Artikulation eines einzelnen Lautes, beispielsweise des friktiven Labials »w«, erfordert ein eigenes kleines Körperschema, erst recht die Gesamtheit der jeweils in einer bestimmten Sprache möglichen Übergänge in andere Laute.

Es ist eine zentrale These dieser Arbeit, dass dies Folgen für die soziologische Strukturtheorie hat (dazu unten Kapitel 4). In dem Vorlesungsskript von 1953/4 exponiert sich das in einer leitmotiv-artigen Parallelisierung von Bewegung(swahrnehmung) und sprachlichem Verhalten (dazu im Einzelnen Kapitel 2 und 3). Ein Beispiel hierfür wäre etwa die folgende Formulierung: »Avoir un corps comme capable de gesticulation expressive ou d'action et avoir un système phonématique comme capacité de construire des signes, c'est la même chose. Schéma corporel et système phonématique. Comme le système phonématique, le schéma corporel est puissance de varier un certain principe sans connaissance expresse de ce principe.« »Einen Körper zu haben, der zu einer Ausdrucksgestikulation oder Handlung fähig ist und ein phonematisches

System als Fähigkeit des Aufbaus von Zeichen zu haben, das ist ein und dieselbe Sache. Körperschema und phonematisches System. Wie das phonematische System ist auch das Körperschema die Fähigkeit ein bestimmtes Prinzip ohne ausdrückliche Kenntnis dieses Prinzips zu variieren.« (Merleau-Ponty 2011: 204; Übers. jmk).

Das Körperschema beinhaltet mithin Sprechen überhaupt, aber auch jede spezifische Weise des Sprechens. Dies ist schon deswegen naheliegend, weil ja Sprechen im Unterschied zu Gestik oder Lokomotion eine nicht immer sichtbare, wohl aber auditiv und propriozeptiv/kinästhetisch zugängliche und strukturierte Betätigung der Sprachmotorik beinhaltet. Folgerichtig findet sich in den Arbeitsnotizen zur Vorlesung von 1953 die These, Aphasie sei eine Apraxie der Sprache (»considérer l'aphasie comme une apraxie du langage«). Dass Sprechen auch eine Feinmodulation des Körperschemas erfordert, ist phänomenologisch evident – von der phonetischen/phonematischen Ebene, die die »Fertigkeit« der Handhabung und Kombination bestimmter Lautnuancen erfordert, über die Prosodik bis hin zur Beherrschung und adäquaten strukturierter Verkettung semantischer Versatzstücke, gleichsam deren argumentative Gestikulation. Es liegt in der Konsequenz dieser Überlegungen, auch für »innere Vorgänge« wie Denken, des »Bewusstseins alleene« (Marx), »inneres Sprechen« ebenfalls eine Inanspruchnahme dieser sensomotorischen Aspekte anzunehmen. Anders wäre der Anspruch Merleau-Pontys mit den Überlegungen in »Le Monde sensible et le monde de l'expression« zur Entwicklung einer »konkreten Theorie des Geistes« beizutragen (»faire une théorie concrète de l'esprit«, Merleau-Ponty 2011: 45) nicht einzulösen.² Sensomotorische Prozesse und die damit mitgedachte operative Bedeutung des Körperschemas sind nicht nur für Bewegungen im herkömmlichen Sinn (z. B. Lokomotion, Haltung, Bewegung der Gliedmaßen) maßgeblich, sondern auch für alle Ausdrucksbewegungen, einschließlich der Sprache (und damit der gesamten bei der Produktion von sprachlichem Material beteiligten, teils gar nicht sichtbaren sensomotorischen Prozesse) in Anschlag zu bringen. Wir werden am Beispiel des »Satzverständens« sehen, dass Merleau-Ponty von da aus auch traditionell als »kognitiv«, »mental«, »geistig« verstandene Prozesse und Erfahrungsqualitäten in den Blick nimmt und von einer konstitutiven Verschränkung von Bewegung und Bewusstsein ausgeht. »C'est la même

- 2 Solche Überlegungen finden sich nicht nur bei Merleau-Ponty, sondern ebenso bei Plessner, Wygotski, dem Pragmatismus John Deweys und George H. Meads und natürlich – dann schon wieder im Kontext einer Merleau-Rezeption – in neueren kognitionswissenschaftlichen Ansätzen, die mit der Kategorie des »embodiment« oder des »enactement« arbeiten (z.B. Gallagher). Allerdings beschränkt sich auch bei Gallagher die Rezeption auf die »frühen« Arbeiten Merleau-Pontys. Die Ausweitung auf die Sprachtheorie kommt noch gar nicht richtig in den Blick.

chose d'être mobile au sens humain et conscient« »Es ist dieselbe Sache, zu Bewegungen im menschlichen Sinn fähig und bewusst zu sein« (Merleau-Ponty 2011: 158; Übers. jmk; vgl. dazu Saint Aubert in der Einleitung: 32).

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Formulierungen Merleau-Pontys in publizierten sprachtheoretischen Arbeiten, die solche Überlegungen teils vorweg nehmen, teils ausführen und auf sie zurückgreifen. So hebt Merleau-Ponty in dem später in den Band *Signes* aufgenommenen Aufsatz Über die Phänomenologie der Sprache durchweg auf einen Fertigkeitencharakter des Sprechens und des Sprachvermögens ab. Die Beherrschung einer Sprache ist nicht auf das damit verbundene sprachliche Wissen, die »Sprachkenntnis« reduzierbar. Die reale Organisation und das Verstehen der sprachlichen Zeichen in der Rede erfordert nicht primär ein »Ich denke«, sondern ein primordiales »Ich kann«, es handelt sich hierbei um einen »ausgezeichneten Fall von körperlicher Intentionalität«.³ In derselben Logik ist die wenige Seiten später formulierte These zu lesen, ich hätte dann eine Idee begriffen, »wenn sich in mir das Vermögen eingestellt (institué) hat, in ihrem Umfeld Diskurse anzurufen«, »ich mir einen bestimmten Denkstil angeeignet habe« (2007: 128). In dem 1960 entstandenen Vorwort zu *Signes*, einer der letzten zu Lebzeiten publizierten Texte, fasst Merleau-Ponty Sprache als eine Variante interkorporeller Kommunikation (Merleau-Ponty 2007: 25). Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* taucht die Überlegung auf »die gemeinsame Sprache, die wir sprechen«, sei »so etwas wie die anonyme Leiblichkeit, die ich mit anderen Organismen teile« (1966: 155). Auch in der nicht vollendeten, etwa zeitgleich entstandenen Schrift *Prosa der Welt* betont Merleau-Ponty diese gestisch-motorische Dimension sprachlichen Verhaltens und bringt zugleich ihren Bezug zur Thematik der Bewegung zum Ausdruck.

Dies geschieht auch durch eine auffällige Einschaltung musikalischer Analogien. »Nicht indem ich mein ganzes Denken in Worte deponiere, aus denen die anderen es dann entnehmen, verständige ich mich mit ihnen, sondern mit meiner Kehle, meiner Stimme, meiner Betonung und natürlich auch mit den Worten, den bevorzugten Satzkonstruktionen und mit dem eigenen Zeitmaß, die ich jedem Satzteil zugestehe, komponiere ich ein Rätsel von der Art, dass es nur eine einzige Lösung zulässt, bis der Andere, der diese mit Schlüsseländerungen, mit Punktierungen und Kadenzen gespickte Melodie stillschweigend begleitet, sie auf seine

³ Ausgerechnet in diesem Zusammenhang verwendet Merleau-Ponty ausdrücklich (wenn nicht sogar *nur* an dieser Stelle) in einem laufenden Text den Terminus einer »körperlichen Intentionalität«! Das zeigt zugleich, dass es für ihn im Grunde keinen Fall einer »nicht-körperlichen« Intentionalität geben kann.

Rechnung nimmt und mit mir aussagt, was dann Verstehen heißt.« (Merleau-Ponty 1984a: 52). Diese musikalische Metaphorik schlägt einen Ton an (!), der sich bei vielen Autoren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts findet, die sich mit Bewegung befassen.⁴ Ein Leitmotiv bildet dabei das Bild der »Bewegungsmelodie«, einer »mélodie kinétique« (z.B. Guillaume 1936: 126; Buytendijk 1956/1948: 288, 62 ff.; Luria 2001: 27, 177, 255 f.). Sprachverstehen bedient sich in dieser Sichtweise der Aufnahme, aber auch der »Überschreitung« und »Vervollständigung« einer »sprachlichen Gestikulation des Anderen« (Merleau-Ponty 1984a: 51). Dabei dienen gerade die scheinbar formalen Aspekte der Sprache, ihre phonetischen bzw. phonemischen, syllabischen und endungsbezogenen Differenzen als Grundlage für eine Artikulation, »Abhebung einer Sprachgeste von einer anderen« »und schließlich – wofern die Differenzen präziser und systematischer werden – erscheinen sie in Situationen, die selbst besser artikuliert sind, und erwecken immer mehr den Eindruck, dass dies alles einer inneren Ordnung gehorcht, die dem Kind zu zeigen vermag, was vom Erwachsenen gemeint war.« (Merleau-Ponty 1984a: 55). Die zunächst äußerliche »Bewegung« der sprachlichen Zeichen »weckt nicht vorgeformte Gedanken«, sondern zieht mich in eine »Gedankenbewegung« hinein, »zu der ich allein nicht fähig gewesen wäre und die mich schließlich fremden Bedeutungen öffnet. Ich muss hier endlich zugeben, dass ich nicht nur mein eigenes Denken lebe, sondern dass ich im Vollzug des Sprechens der werde, dem ich zuhöre.« (1984a: 136). Der kognitiven Sphäre ist auf diese Weise eine Bewegungsdimension inhärent. Das ist nicht als Metapher zu verstehen, sondern eine Folge des Umstands, dass sich Sprache in keinem Modus ihrer Anwendung von menschlicher Sensorik und Motorik trennen lässt. Insofern erscheint es folgerichtig, jedes Verstehen einer Äußerung eines anderen Menschen immer auch als Modulation des eigenen Körperschemas zu verstehen. Sprechen beinhaltet also, wenn die Intuitionen Merleau-Pontys zutreffen, im gleichen Sinne eine Differenzierung des Körperschemas wie andere soziomotorische Fertigkeiten. Das beginnt bei der Beherrschung der phonetischen Relationen einer bestimmten Sprache, umfasst Formen der prosodischen, syntaktischen und semantischen Stilisierung und der dabei entscheidenden sensomotorischen Koordinationen. Zwischen sprachlichem Verhalten und der Beteiligung zum Beispiel an einem Basketballspiel gibt es, was immer das Sprechen darüber hinaus ermöglicht, so gesehen eine innere Verwandtschaft (dazu Kastl 2001). In dieser Ausweitung liegt meines Erachtens ein Gutteil des Innovationspotentials der Schriften Merleau-Pontys nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, das selbst aktuell von einem Autor wie Shaun Gallagher, der sich dezidiert auf Merleau-Ponty beruft, unterausgenutzt

4 Die spannende Frage wäre sicher, ob es wirklich »nur« eine Metaphorik ist oder vielleicht mehr?

wirkt (vgl. etwa Gallagher 2017). Eine progressive Lektüre hätte Intuitionen und Metaphern Merleau-Pontys jedenfalls viel stärker auf seitdem erreichte Erkenntnisse der Sprach- und Bewegungswissenschaften zu beziehen, als dies bislang der Fall ist.

Sozialtheoretische Bedeutung des Körperschemas (4)

Auch die vierte Dimension des Körperschemas wurde bereits im ersten Abschnitt im Kern angesprochen – nämlich bei der Erörterung der Generalität des Körpers, des chair. Diese Kategorien sind eng verknüpft, auf gewisse Weise synonym mit dem Begriff des Körperschemas. In der Vorlesung von 1953 formuliert Merleau-Ponty unter dem Titel »Schema corporel et relation avec autrui« (»Körperschema und Beziehung zum Anderen«): »Toutes les transitions entre dissociations du schéma corporel, étrangeté d'une partie du corps, et perceptions des autres, et présence d'un autre [...] L' explicitation totale du schéma corporel donne non seulement rapport à soi du sujet mais encore son rapport à autrui: déjà dans mon schéma corporel sont incluses des présentations de moi-même qui ne s'obtiennent que du point de vue d'autrui (mon visage de face): avènement d'une vision de soi est avènement d'autrui (Stade du miroir). Il y a une accentuation affective du schéma corporel qui est en réalité installation en moi d'un rapport avec autrui [...] Structure libidinale du schéma corporel – Et par là ouverture à une structure sociale du schéma corporel: car un type corporel-interhumain (un pattern) une fois institutionnalisé détermine par contre-coup son accentuation [...] – le corps porteur de tout un système symbolique qui le façonne en retour. Donc non seulement rapports interindividuels, mais rapports sociaux-historiques.« »Alle Übergänge zwischen Dissoziationen des Körperschemas, Fremdheit eines Körperteils und Wahrnehmungen der Anderen und Präsenz eines Anderen [...] Die vollständige Explikation des Körperschemas ergibt nicht nur <einen> Bezug zum Selbst des Subjekts, sondern zugleich seines Bezugs zum Anderen; in meinem Körperschema sind schon Repräsentanzen meiner selbst inbegriffen, die sich nur über den Standpunkt des Anderen ergeben (mein Gesicht von vorne): das Aufkommen einer Vision des Selbst ist das Aufkommen des Anderen (Spiegelstadium). Es gibt eine affektive Akzentuierung des Körperschemas, die in Wirklichkeit Einsetzung eines Bezugs mit dem Anderen in mir ist [...] Libidinöse Struktur des Körperschemas – Und von daher Öffnung zu einer sozialen Struktur des Körperschemas: denn ein körperlich-zwischenmenschlicher Typus (ein Muster), der einmal institutionalisiert wurde, legt im Gegenzug seine Akzentuierung fest [...] – der Körper <als> Träger eines ganzen symbolischen Systems, das ihn wiederum formt.« (Merleau-Ponty 2011: 159; Übers. jmk).

Auch wenn Merleau-Ponty in den späten Natur-Vorlesungen der Jahre 1959/60 Körperschema von einer Dynamik der Projektion und Introjektion her fasst (Merleau-Ponty 2000: 304 ff.; 372 ff.), bewegt er sich nahe an Konzepten George Herbert Meads (Perspektivenübernahme als Einnahme der Rolle eines Anderen) und Jacques Lacans (Spiegelstadiums bzw. Narzissmustheorie). Der eigene Körper wird – sowohl als Bild wie auch als motorisches Schema – über den Blick des Anderen bzw. dessen Stellvertretung durch den Spiegel erfahrbar und zugänglich und dadurch mitstrukturiert. Im Anschluss an Schilder hat dies für Merleau-Ponty eine irreduzibel libidinöse, aber eben auch darin: *soziologische Dimension* (vgl. 2000: 305 – »Das Körperschema hat eine libidinöse und soziologische Struktur.«). Saint Aubert sieht in dieser »*structuration libidinale du schéma corporel*« »*libidinösen Strukturierung des Körperschemas*« eine »dimension intégrale qui affecte inévitablement, et d'emblée, notre rapport au monde.« »*integrale Dimension, die unweigerlich und von Anfang an unseren Bezug zur Welt berührt*« (Saint-Aubert 2013: 122). Sie betrifft wesentlich unser Verhältnis zu den Anderen, sie verstrickt uns in einer grundlegenden »ouverture aux autres mêmes par l' intercorporeité« »*Öffnung zu den Anderen durch die Interkorporalität*« (ebd. 123; vgl. dazu Merleau-Ponty 2007: 246). Saint-Aubert zitiert in diesem Zusammenhang eine Passage aus dem unveröffentlichten Nachlass: »Le schéma corporel, organisation de mon corps, est en même temps organisation de ses rapports avec les autres corps, intercorporeité (Image and Appearance p. 123 <Beleg Schilder! jmk>) Le schéma corporel, système d'équivalences intersensorielles et entre états successifs, est aussi système d'équivalences entre les corps. Et il est l'un parce qu'il est l'autre [...]. Identification = assumption du schéma corporel d'un autre [...]. Le système pour-soi – pour-autrui est le schéma corporel. Le schéma corporel est le ›dedans‹ du corps [...] où autrui est *introjecté* comme co-corps.« »*Das Körperschema, Organisation meines Körpers, ist zugleich Organisation seiner Bezüge zu den anderen Körpern, Interkorporalität (Image and Appearance Seite 123).* Das Körperschema, System der intersensorischen Entsprechungen und der aufeinanderfolgenden Zustände ist auch ein System der Entsprechungen zwischen den Körpern. Und er ist das eine, weil er das andere ist [...] Identifikation = Aufnahme des Körperschemas eines Anderen [...] Das System für sich/für den anderen ist das Körperschema. Das Körperschema ist das Innere des Körpers, in das der Andere als Mit-Körper introjiziert wurde« (zit. bei Saint-Aubert 2013: 131; Übers. jmk).

Saint-Aubert zeigt darüber hinaus, dass diese »ästhesiologische libidinöse« Verknüpfung des Körpers mit seinem Gegenüber, auch die Welt als Ganze betrifft, zu der er hin geöffnet ist. Unser Weltverhältnis hat die Dimension eines narzisstisch getönten »Begehrens«, das nicht nur den anderen menschlichen Körpern gilt, sondern auch den Dingen,

auf die sich unser Körperschema bezieht. Es gilt dem motorischen und ästhesiologischen Profil unserer Welt als Ganzer (vgl. dazu insgesamt Saint-Aubert 2013, bes. 121 ff.). Es gibt auf diese Weise eine Art grundlegende »Promiskuität« unseres Weltbezugs. Hier setzt Saint Auberts psychoanalytisch akzentuierte Lektüre der Merleau-Pontyschen Spätphilosophie an.

Körperschema(ta) als (Bewegungs-)»Gedächtnis«?

Alle bisherigen Ausführungen setzen voraus, dass menschliches Verhalten und seine (Um-) Welt interdependent sind, sich stetig differenzieren und dieser Prozess gleichbedeutend mit Strukturbildung ist. Das hat zwei Implikationen. Unter der weitreichenden Annahme dieser Generalität des Körpers bedarf es genau genommen keiner eigenen sozialtheoretischen Begründung von »Intersubjektivität« mehr. Diese Generalität des Körpers beinhaltet und ist nur möglich unter der Annahme der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Körper. Die Differenzierung schlägt sich im Körper nieder, das heißt, sie verändert seine Struktur, diese Struktur wird Disposition, das heißt, sie ermöglicht ähnliche weitere Kontakte (vgl. auch hier Ryle 2018: Kap. 5).

Das Körperschema ist in sich zeitlich verfasst, worauf der stete Verweis Merleaus auf den Taximeter-Vergleich von Head abhebt. Es ist Ablaufschema, beinhaltet Rückverweisungen und Vorverweisungen (Protentien und Retentionen). Das Körperschema *modifiziert* sich mit jeder Aktivität, in jedem Moment, wie unmerklich auch immer, schon deswegen, weil Situationen nur typisch, niemals exakt gleich und damit wiederholbar sind. Es bewahrt zugleich die abgelaufenen Aktivitäten in sedimentierter Form. »Sedimentierung« ist natürlich nicht nur ein »Zähl«-Vorgang. Zwar spielt Wiederholung eine wichtige Rolle. Aber es gibt auch beim Vollzug von gleichartigen Bewegungen (z.B. Klavierschlag, Hammerschlag) niemals eine exakte Wiederholung, wie die Forschungen von Nicolai Bernstein (1975: 10) gezeigt haben.

Darin liegt auch der sachliche Grund, warum die beiden letzten großen Kapitel der Phänomenologie der Wahrnehmung die Überschrift *Die Zeitlichkeit* und *Die Freiheit* tragen. Im vorletzten Kapitel über Zeitlichkeit wird der zentrale bis hinein ins Spätwerk maßgebliche Begriff der »intentionnalité opérante« (»fungierende Intentionalität«) eingeführt. Diese bestimmt Merleau-Ponty unter Rückgriff auf die zeittheoretischen Analysen Husserls und Heideggers (Kastl 1998, 2001a). Auch seine Fassung des Freiheitsproblems, mit dem er die *Phänomenologie der Wahrnehmung* abschließt, muss von dieser Akzentuierung der Zeitlichkeit verstanden werden. Merleau-Pontys versteht Freiheit als eine

durch eine *spezifische historische Situation* ebenso ermöglichte wie zugleich bedingte Freiheit.

Wir hatten immer wieder mit der Schwierigkeit zu tun, dass »intentionnalité opérante« nicht mit »körperlicher Intentionalität« gleichzusetzen ist. Dies ist deshalb missverständlich, weil es »körperlich« als Differenzkategorie zu »geistig« (oder »seelisch«) nahe legt. Weder »körperlich« im Sinne der Descartes'schen »res extensa« noch ein schwächeres Konzept, etwa »körperlich« im Sinne einer sensomotorischen Dimension würde hier zu einer klaren Differenzierung führen. Im zweiten Sinne hätte für Merleau-Ponty jede Weise der Intentionalität, auch sprachliche verfasste, auch Aktintentionalität, auch Reflexivität, Repräsentation, auf Aussagen (Deklaration) bezogene Intentionalität eine körperliche Dimension, insofern sie sich aus der »intentionnalité opérante« ausdifferenziert und wiederum in deren Sedimentierungen und Horizonte ein geht. Dann allerdings bleibt Intentionalität schlechthin auf den Körper im Sinne Descartes verwiesen, der Geist wäre entweder etwas am Körper und wir wären bei dem im ersten Teil heraus gestellten »erweiterten« Körperbegriff oder es bleibt ein unklarer Rest.

Merleau-Ponty umgeht diese Problematik in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* dadurch, dass er eine explizite Gleichsetzung von »fungierender« (opérante) und »körperlicher« Intentionalität strikt umgeht. Die Aktintentionalität ist zwar nie ohne Körperlichkeit (sowohl im schlichten Sinn von Sensomotorik, aber auch von »res extensa«) zu denken. Umgekehrt ist die fungierende Intentionalität aber nicht nur »körperlich« im Sinne Descartes. Sie ist ja zugleich in sich zeitlich verfasst, was Descartes Körperbegriff ausschließt. Das eigentliche Definiens der »intentionnalité opérante« ist eine nicht-thematische Zeitlichkeit. Husserl hat das in paradoyer Weise als »passive Synthesis« des retentional-potentialen Geschehens und Heidegger als »ursprüngliche Zeit« bezeichnet, als Ineinander der zeitlichen »Ekstasen«. »Die Zeit«, so schreibt Merleau-Ponty in dem maßgeblichen Kapitel, »ist die einzige Bewegung, die in all ihren Teilen ganz sich selbst entspricht, so wie eine Geste die sämtlichen Muskelkontraktionen umfaßt, die zu ihrem Vollzuge notwendig sind. Beim Übergang von B zu C zerspringt und disintegriert sich gleichsam B in B', A' in A«, und auch C selbst <damit werden die im Schema Husserls retentional abfallenden »Jetztpunkte« bezeichnet, jmk>, das, solange es noch künftig war, sich in einer kontinuierlichen Ausstrahlung von Abschattungen anzeigen beginnt, sobald es nur zur Existenz gekommen ist, auch schon wieder seine Substanz einzubüßen. »Die Zeit ist das allein, was sein wird, gebotene Mittel, zu sein, um nicht mehr zu sein«. Sie ist nichts anderes als die allgemeine Flucht aus sich selbst, das einheitliche Gesetz dieser zentrifugalen Bewegung, oder, wie Heidegger sagt, die »Ek-Stase« (Merleau-Ponty 1966: 476 f.). Erst auf der Grundlage dieses Differenzierungsgeschehens sind

ausdrückliche Formen der Erinnerung oder auch der Vorwegnahme von Zukünftigem möglich.

Merleaus Vergleich mit der »Geste« deutet darauf hin: Bewegungen des sichtbaren Körpers sind eine Art Paradigma für das, was er unter »intentionnalité opérante« versteht. Aber ob die Intentionalität von Bewegung ein Aspekt von dieser ist oder umgekehrt, darüber erfolgt keine Festlegung. Eindeutig gilt aber, dass intentionale Phänomene nicht ohne zeitliche Dimension denkbar sind. Schon bei Kant ist die Zeit das eigentliche Element des »inneren Sinns«, des »Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes« und zugleich »die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt« (Kant 1990/1: 80 f.), weil sie – im Unterschied zum Raum – sowohl äußere wie innere (geistige, mentale, psychische, kognitive) Phänomene gleichermaßen betrifft. Im Vorwort zu *Signes* formuliert Merleau-Ponty in diesem Sinne, die Zeit sei der »Körper des Geistes« (corps de l'esprit, ein Valéry-Zitat) (Merleau-Ponty 2007: 19). Sowohl die Erfahrung jeder ausgeführten oder nur wahrgenommenen wie auch jede vorgestellte menschliche Bewegung ist jedenfalls nicht denkbar, ohne dass die verschiedenen zeitlichen Momente der Bewegung »bewahrt«, füreinander zugänglich, im Konnex bleiben. Selbst die geringste Ortsveränderung ist nicht erfahrbar ohne ihr Woher, das zugleich auf das ablaufende und noch bevorstehendes Wohin bezogen bleibt. Es setzt also etwas voraus, was Heidegger den Zugang zu einer Dimension der »Gespanntheit« von Zeit, der Zeitspanne genannt hat. In diesem Sinn handelt es sich, auch wenn es nicht um eine thematisierende Bezugnahme auf Vergangenes, sondern um jedwede »Präsenz« des Vergangenen in der Gegenwart geht, um »Gedächtnis«.

Merleau-Ponty und der moderne Gedächtnisbegriff

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig darauf hinzuweisen, dass sich gegenüber der Mitte des letzten Jahrhunderts das Verständnis dessen, was »Gedächtnis« ist, in der Psychologie, Neurobiologie und der interdisziplinären und sozialwissenschaftlichen Gedächtnisforschung sehr verändert hat. Kaum jemand verengt heute noch den Gedächtnisbegriff auf Phänomene der *Erinnerung*. Vielmehr ist Gedächtnis zu einem Sammelbegriff für durchaus heterogene Phänomene geworden, die gemeinsam haben, dass sie als Bewahrung von Vergangenem (in sehr verschiedenartigen Formen und Modi) für gegenwärtige bzw. zukünftige Operationen aufgefasst werden können. Gedächtnis ist heute ein Synonym für das, was Zeiterfahrung und zeitlich strukturierte Erfahrung insgesamt ermöglicht. Das macht es letztlich zu einer schwer fassbaren Größe. Auf dieses Problem antworten moderne Gedächtniskonzepte nach

dem Prinzip der »Einheit in der Differenz«, die Ausweitung des Konzeptes geht einher mit seiner internen Differenzierung. Ein Vorbild hierfür bietet bereits die Bergsonsche Unterscheidung von Bewegungs- und Erinnerungsgedächtnis in *Matière et mémoire* (Bergson 2015: 87 ff.). Dabei bilden gerade die für Merleau-Pontys Ansatz wichtigen sensomotorischen Phänomene, eine wichtige Untergruppe (vgl. allgemein dazu Squire/Kandel 2009; Welzer/Markowitsch 2006; Markowitsch/Welzer 2005; Dimbath/Heinlein 2015; Sebald 2014; Kastl 2004).

Im modernen Gedächtnisverständnis lassen sich zwei Hauptdifferenzierungslinien unterscheiden. Die eine bezieht sich auf die Frage der *Dauer* der »Bewahrung« bzw. »Aufrechterhaltung« von »Inhalten« des Gedächtnisses, also wenn man so will auf die zeitliche Dimension des Gedächtnisses selbst. Die Vorstellungen reichen dabei von der Annahme eines »Ultrakurzzeitgedächtnisses« (hier geht es um für das Bewusstsein gar nicht zugängliche, wohl aber subliminal prozessierte Muster im Bereich von Millisekunden) über das Kurzzeit- oder Arbeitsgedächtnis bis zum Langzeitgedächtnis. Die andere Differenzierungslinie bezieht sich auf eine *modale Unterscheidung* bzw. die Funktionsweise von Gedächtnisleistungen. Eine Kernunterscheidung ist dabei die von deklarativen und non-deklarativen Gedächtnisleistungen. Alternative Bezeichnungen für non-deklarativ waren (und sind es zum Teil noch) die Ausdrücke »implizit« oder »prozedural«. Gemeint sind immer durch Erfahrung erworbene Muster, »Strukturen« des *Verhaltens* im Unterschied zu auf *Repräsentation* (»Deklaration« bzw. »Narration«) angelegte kognitive Muster des Wissens oder der Erinnerung. Nur die letztgenannte Gedächtnisform (auch als episodisches oder autobiographisches Gedächtnis bezeichnet) entspricht dem üblichen Alltagsverständnis von Gedächtnis. Das semantische Gedächtnis (Wissen) entspricht einem konventionellen Verständnis von »Lernen«. Bahnbrechend für das Verständnis »non-deklarativer« Gedächtnisformen hierfür waren experimentelle psychologische Befunde insbesondere seit den 1980er und 1990er Jahren (Squire/Kandel 2009; Koch 2005: Kap. 11; Tulving 2000; Squire/Dede 2015, Toth 2000; Kastl 2004).

Squire, einer der Hauptakteure der neueren Gedächtnisforschung fasst das Verständnis dieser Differenzierungsdimension in einem neueren Artikel wie folgt zusammen: »Nondeclarative memory is dispositional and is expressed through performance rather than recollection. An important principle is the ability to gradually extract the common elements from a series of separate events. Nondeclarative memory provides for myriad unconscious ways of responding to the world [...] Here arise the habits and preferences that are inaccessible to conscious recollection, but they nevertheless are shaped by past events, they influence our current behavior and mental life, and they are a fundamental part of who we are.« (Squire/Dede 2015: 3).

Der mittlerweile überwiegend verwendete Begriff »non-deklarativ« beinhaltet die früheren Bezeichnungen »prozedural«, »Verhaltensgedächtnis«, »Wissen wie ...« oder »implizit« bzw. die damit bezeichneten Phänomene. Experimentelle Forschungen haben aber das Spektrum der Phänomene erheblich erweitert, etwa um das »Gespür« für komplexe stochastische Zusammenhänge, unbewusst erworbene Regelsysteme im Zusammenhang mit sogenannten »künstliche Grammatiken« oder kategorialen Typisierungsleistungen. Das entscheidende Abgrenzungskriterium liegt meistens in der Qualität des »Abrufes« der Leistungen. Wissen und Erinnerungen sind in dem Sinne deklarativ, dass sie *als* Wissen und Erinnerungen bewusst sind, autoreferentiell (ich weiß, dass ich etwas weiß und mich an etwas erinnere) und insofern explizit abgerufen werden. Sie sagen etwas über etwas aus. Wissen und Erinnerungen können explizit erworben, erlernt, »gepflegt« werden, durchaus aber auch beiläufig, ohne bewusste Absicht. Zwar kann ich mir auch vornehmen, mich beispielsweise einem Fußballtraining zu unterziehen, Geige üben, in einen Tanzkurs zu gehen oder meine handwerklichen Fähigkeiten zu schulen. Aber das non-deklarative Moment beim Erwerb und zugleich das eigentliche *Können* liegen auf der Ebene von Fein- und Feinstkoordinationen, die sich wegen ihrer Komplexität und Vielfalt der Thematisierung grundsätzlich entziehen. Sie werden überwiegend subliminal, durch Übung, »Tun«, Praxis erworben, in einem Prozess, der auf dem von Squire/Dede vermerkten Sich-überlassen an Wiederholungen beruht, bei dem Bewusstsein sogar hinderlich ist. Solche Fertigkeiten werden vielfach beiläufig im Alltag, ohne jede Absichtlichkeit erworben, etwa nach dem Muster des Erlernens eines Dialekts. Überhaupt stellt der Primärspracherwerb, wenn also Kinder die Regeln und Regelmäßigkeiten einer Sprache durch Nachahmung, Einklinken in Sprechsituationen, »Aufschnappen« von Wörtern und Wendungen lernen, vielleicht das zentralste Beispiel für non-deklarative Gedächtnisleistungen dar.

Damit überschneiden sich auch die von Christoph Koch so genannten »Zombiesysteme« (Koch 2005: Kap. 12) als Inbegriff dessen, was man »tun« bzw. »erfahren«, »wahrnehmen« kann, ohne sich dessen bewusst zu sein. Dazu gehören weite Teile des Erwerbs und der Anwendung non-deklarativer Gedächtnisleistungen bis hin zur Wirksamkeit subliminaler Reize, die weder bei ihrem Auftreten noch bei ihrem späteren Wirksamwerden überhaupt die Bewusstseinsschwelle erreichen. Beispielsweise kann man experimentell belegen, dass sich nur eine Vier-telsekunde anhaltende Reizmuster, die durch vor- und nachgeschaltete Deckmuster maskiert werden, von denen das wahrnehmende Individuum keine bewusste Kenntnis hat, gleichwohl verhaltenswirksam werden können. Sie können sich etwa in sogenannten Primingreaktionen auswirken (Koch 2005: 215; Kandel; Dehaene 2014: 85 ff.).

Dieser generalisierte Gedächtnisbegriff, der deklarative wie non-deklarative Aspekte umfasst, und die damit verknüpfte modulare Multipizität von Gedächtnisleistungen ist heute eine Selbstverständlichkeit in Neurobiologie, Psychologie und Medizin geworden. Man muss hinzufügen, dass dieses moderne Gedächtnisverständnis in der Philosophie immer schon antizipiert wurde. Das reicht von Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem, was man nur durch Belehrung und dem, was man nur durch Tun lernen kann (Aristoteles 2006: 20 ff.) bis zu Ryles Unterscheidung von Wissen, Können und Erinnern (Ryle 2018: Kap. 5, 8).

Ebenso selbstverständlich ist die Erkenntnis, dass Intentionalität und Bewusstsein im weitesten Sinne (Aufmerksamkeit, Erleben, Wahrnehmung, Verhalten) und Gedächtnisleistungen miteinander verknüpft sind und auf der Ebene elementarer Operationen des Kurzzeit- bzw. Arbeitsgedächtnisses auf gewisse Weise sogar zusammenfallen (z.B. Dehaene 2014: 147; Birbaumer/Schmidt 2010: Kap. 21, 496 ff.; Markowitsch 2002: 85; Koch 2005: 214; Luria 2001). Wie das genau geschieht, ist durchaus offen und in weitem Umfang unverstanden. Aber es besteht Konsens darüber, dass jedes denkbare Erfahrungselement schon eine minimale zeitliche Erstrecktheit und Organisation aufweist, auch wenn es nicht die Schwelle bewusster Erfahrung überschreitet, geschweige denn »ins Langzeitgedächtnis übernommen« wird, also später als Erinnerung, Fertigkeit oder Wissen zur Verfügung steht. Die derzeit in den Kognitionswissenschaften yieldiskutierte »Integrated Information Theory« des Bewusstseins legt einen Katalog von Grundmerkmalen von Bewusstsein vor, in der dessen immer schon integrierte und holistische Kompositionallität sowohl in der zeitlichen Horizontalität wie in der synchronen (räumlichen) Wahrnehmung zentrales Bestimmungselement ist (Oizumi/Albantakis/Tononi 2014: 2–3; Koch 2019: 8–10). Weitgehend konsent ist, dass bewusste Wahrnehmungen immer bereits eine »vorbewusste« (subliminale) Informationsverarbeitung voraussetzt (Birbaumer/Schmidt 2010: 496 ff.; Dehaene 2014: Kap. 2). Damit ist, was Husserl und Merleau-Ponty unter »fungierender Intentionalität« verstehen, mittlerweile eine weitgehend in Neurobiologie und Psychologie akzeptierte Annahme, die in weiten Teilen auch experimentell und klinisch belegt ist. Das betrifft auch den freilich im Einzelnen nicht verstandenen, weder nach phänomenologischen, philosophischen noch nach naturwissenschaftlichen Standards hinreichend aufgeklärten Konnex zwischen Langzeitgedächtnis, Arbeitsgedächtnis und laufendem »Bewusstsein« bzw. Erleben/Verhalten (»intentionalité opérante«).

Was Merleau-Ponty »Körperschema« nennt, wäre in der modernen Terminologie im Verhältnis von Kurzzeit- bzw. Arbeitsgedächtnis und non-deklarativem Langzeitgedächtnis anzusiedeln. Alle Beispiele motorischer Fertigkeiten, deren Analyse in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* eine so prominente Rolle spielen (der Orgelspieler, die Dame

mit dem Federhut, die Bedienung einer Schreibmaschine usw.) und die in der romantischen Merleau-Ponty-Rezeption als Anwendungsfälle einer »leiblichen Intentionalität« aufgegriffen wurden, würde man in der modernen Semantik der Gedächtnisforschung als Beispiele für operative Kapazitäten des non-deklarativen Gedächtnisses verbuchen.

Merleau-Ponty selbst verwendet das Gedächtniskonzept trotz der aufgezeigten systematischen Bedeutung des »Zeithemas« als Zielpunkt der Argumentation der *Phänomenologie der Wahrnehmung* an keiner Stelle seiner zu Lebzeiten veröffentlichten Arbeiten. Man könnte fast sagen, er scheut sich davor ein Gedächtniskonzept ins Spiel zu bringen. Möglicherweise befürchtete er, damit ein Einfallstor für offene oder verdeckte konstitutionistische oder aber naturalisierende Vorstellungen zu schaffen. Dafür spräche zum Beispiel seine Distanzierung von einem Verständnis von Gedächtnisleistungen, wie sie Gurwitsch entwirft (vgl. Merleau-Ponty 1997 und die Ausführungen dazu in Teil 1, Kapitel 1). Man könnte argumentieren, gegenüber einem Konzept fungierender Intentionalität als eines kontinuierlichen Prozesses zeitlicher Differenzierung stelle »Gedächtnis« eine unzureichende Verdinglichung dar. Ein »Gedächtnis«, in der Psychologie und Biologie auf irgendeine Weise immer als Instanz, psychischer Apparat oder Organ gedacht, existiert auf gewisse Weise in der phänomenologischen Erfahrung nicht. Das sind von vorneherein erschlossene und konstruierte Vorstellungen, letztlich Modelle, die wir als solche aber in der laufenden Erfahrung nicht erfahren, ebenso wenig wie wir so etwas wie ein »Affektregulationssystem« oder Instanzen wie »Es«, »Ich«, »Über-ich« u.a. zu fassen bekommen.

Wir nehmen vielmehr eine jeweilige zeitliche Perspektive ein. Wir erfahren eine bestimmte Konstellation retentional-potentialer Verweisungen als Ganzes, einen je so und so beschaffenen Vergangenheits- und Zukunftshorizont einer Situation. Wir können unsere Aufmerksamkeit auf die bewusste Rekonstruktion vergangener oder die Planung, Vorwegnahme zukünftiger Ereignisse legen; der Rückgriff auf Können und Wissen hat gewisse zeitliche Qualitäten (z.B. der Sicherheit des Überdauerns, des jederzeitigen Zugriffs) usw. Aber nie erfahren wir dabei von der Arbeit einer von meinen Intentionen trennbaren »Organs« namens Gedächtnis. Ich sage zwar: »Mein Gedächtnis lässt mich im Stich«, in gewissem Sinne ein Zugeständnis, ein Rückgriff des Alltagswissens auf die Psychologie oder Biologie. Mit demselben Recht könnte ich dann in Bezug das Ausführen von Rechenaufgaben von einem »Rechner« in mir sprechen und wenn es nicht gelingt, eine Multiplikation durchzuführen, sagen: »Mein Rechner funktioniert nicht.« Was ich erfahre, ist aber eigentlich ein: »Ich kann mich nicht erinnern« oder »ich weiß nicht mehr, dass ...« und – übertragen auf Fertigkeiten – »ich kann nicht«, »ich habe xy verlernt«. Selbst die Klinik enthält letztlich keinen klaren Beweis für einen Gedächtnisapparat oder eine gesonderte Instanz namens Gedächtnis. Sie kann nur Korrelationen

zwischen einer Schädigungstypik, einschließlich von deren Lokalisation und einer Beeinträchtigung bestimmter Fähigkeiten belegen. In der Tat hat auch die Gehirnforschung bislang nicht schlüssig belegt, dass es eine anatomisch abgrenzbare »Einheit« namens Gedächtnis überhaupt gibt. Auch in der neuropsychologischen Forschung häufen sich die Belege, dass Gedächtnis, auch wenn es zum Teil geschädigt werden kann, in engem Zusammenhang mit Verhalten und Intentionalität insgesamt steht.

Nun könnte man auch hier die phänomenologische Methode als hilfreiches Korrektiv solcher Verdinglichungen einsetzen und den Status des Konzeptes »Gedächtnis« verändern, es nicht als Organ sehen, sondern als Dimension der Erfahrung. Manche Ausführungen Merleau-Pontys zur »intentionnalité opérante« könnte man genau so verstehen. Schließlich stützt sich Merleau-Pontys anti-konstitutionistische Argumentation wesentlich auf die Analyse der »passiven Synthesen« der Zeiterfahrung und damit das, was er unter »intentionnalité opérante« versteht. Merleau-Ponty betont am Ende der *Phänomenologie der Wahrnehmung* im Anschluss an Husserlsche und Heideggersche Analysen, dass alle thematischen und deklarativen Bezugnahmen auf die Vergangenheit, alles reflexive und explizite Wissen immer schon die Erfahrungsebene der »fungierenden Intentionalität« voraussetzt. Dann aber kann man das als Beitrag zu einem revidierten, dimensionalen, nicht-verdinglichten Verständnis von »Gedächtnis« auffassen. In den veröffentlichten Schriften Merleau-Pontys findet sich zwar keine Stelle, die einen derartigen Anspruch formuliert, wohl aber in seinen Vorlesungsskripten.

Zeit, Gedächtnis, Körperschema in den Vorlesungen von 1953 und 1954/5

Die Vorlesung am Collège de France des Jahres 1954/55 mit dem Titel »Le problème de la passivité« ist meines Wissens der einzige überlieferte Textentwurf Merleau-Pontys, in dem Gedächtnis (mémoire) als Überschrift auftaucht und in dem er versucht eine positive Gedächtniskonzeption in dem beschriebenen Sinne zu entwerfen. Wie zu erwarten, entfaltet er das Thema aus dem thematischen Horizont der Überlegungen zur fungierenden Intentionalität am Ende der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Hier war ja ebenfalls ein ganzer Abschnitt dem Verhältnis von Passivität und Aktivität im Zusammenhang mit der Zeiterfahrung gewidmet. In der deutschen Ausgabe bildet das einen eigenen Paragraphen mit genau dieser Überschrift. Auch hier fasst Merleau-Ponty die Zeiterfahrung als Inbegriff »passiver Synthesis«. Deren Reformulierung lautete: »dass in ihr das Mannigfaltige zwar von uns durchdrungen ist, gleichwohl aber nicht wir es sind, die seine Synthese vollbringen.«

(Merleau-Ponty 1966: 485). Genau das trifft für die Zeit bzw. die »Zeitigung« (»temporalisation«) zu. In unüberhörbar existentialistischer Registrierung führt Merleau-Ponty ein »Geworfenheitsmotiv« aus: Ich bin nicht der Akteur der Zeit(igung), ich habe noch nicht einmal meine Geburt »gewählt«. Aber so wie ich geboren bin, vollzieht sich die Zeit durch mich und meinen Körper hindurch, die Zeit erlegt mir auf, was ich bin und »entreißt mich dem, was ich zu sein mich anschickte, doch verleiht mir zu gleicher Zeit das Mittel, mich auf Abstand (distance) zu fassen und mich als Ich zu verwirklichen.« (ebd.: 486). Es handelt sich dabei nicht um Passivität im Sinn des Hinnehmens einer »fremden Realität« oder »kausalen Einwirkung«, sondern es geht um »eine Belehnung, ein Sein in Situation, dem zuvor wir gar nicht existieren, das wir beständig aufs Neue beginnen und das uns selbst erst konstituiert. Eine ein für alle mal ›erworbene‹ Spontaneität, die ›auf Grund des Erwerbs fortfährt, Spontanität zu sein‹, genau aber das ist die Zeit.« (ebd.: 486).

Das ist im Kern zunächst eine Sartresche Formel – auch das Zitat stammt aus »Das Sein und das Nichts«. Es ist die Zeit, die uns als Grundlage unserer Spontanität das Vermögen »des Darüber-Hinweg-gehens und ›Nichtens‹ verleiht – das heißt Erfahrung, Bedeutung, Bewusstsein letztlich als Differenzerfahrung ermöglicht. Unser Zugang zur Dichte des präsenten Seins vollzieht sich durch die merkwürdige Mit-Anwesenden des Nicht-Mehr und des Noch-Nicht. In diesem Zusammenhang verwendet Merleau-Ponty noch nicht den Terminus »Gedächtnis«, sondern spricht von »Zeit« und »Zeitungung«. Aber auch er scheint den engen Zusammenhang zu sehen. Das wird daraus ersichtlich, dass er in dem Manuskript von 1954/5 genau an diesen Überlegungen wieder ansetzt. Zugleich vollzieht sich in dem Manuskript – wie auch im Gesamtwerk – unter der Hand eine Transformation des *existentialistischen* Vokabulars (Wahl, Situation, Freiheit, Nichts) sowie des *gestaltpsychologischen* Vokabulars (Figur/Hintergrund) in ein *differenztheoretisches, diakritisches* Vokabular. Entscheidendes Indiz hierfür ist die zunehmende Verwendung des Ausdrucks »écart«.

Diese Kategorie verwendet er gleichermaßen:

- im zeichentheoretischen Zusammenhang der *Differenz von Signifikant zu Signifikat* (und damit: Signifikant zu Signifikat), also dem bedeutungsgenerierenden »Abstand« der sprachlichen Zeichen zueinander (2007: 53; 2011: 207, 143);
- in Bezug auf die *gestaltpsychologische Differenz* von Figur und Hintergrund (2011: 203; 56/58);
- in Bezug auf die »kinetische Differenz« der Phasen einer Bewegung (2011: 56) und in diesem Zusammenhang in Bezug auf die *Differenz von Körperhaltungen* beim operierenden Körperschema (2011: 131, 139, 143);

- im Zusammenhang der *zeittheoretischen Differenz* des Jetzt zum »Eben noch« und »Noch nicht« bzw. der Gegenwart zu Vergangenheit/Zukunft (2015: 333).

In allen diesen Fällen geht es um eine schwer zu fassende, weil phänomenologisch irreduzible Conditio sine qua non von Erfahrung schlechthin: der nicht-vorstellenden, nicht-thematischen Ko-Präsenz von Nicht-Präsentem als Voraussetzung für die Bedeutung des in einer Situation Präsenzen und Thematiken. Wir werden in den folgenden Kapiteln analysieren, wie Merleau-Ponty von hier aus die strukturalistische (diakritische) Logik in seine Überlegungen integriert und damit so heterogene Phänomene wie Bewegung und Satzverstehen in Bezug zueinander setzt und mit der Thematik des operativen Körperschemas in Verbindung bringt. Vorerst muss der Hinweis genügen: schon die Saussuresche Formel, dass ein Zeichen nur Bedeutung durch seinen Bezug zu anderen Zeichen hat (syntagmatisch und paradigmatisch), beinhaltet diese retentional/pro-tentionale Qualität der Mitpräsenz möglicher bzw. unmöglichener anderer Zeichen (vgl. Merleau-Ponty 2007: 53). Sie setzt, wie in allen anderen genannten Erfahrungsbereichen voraus: die Positionierung unserer selbst, unseres Körpers in der (»ursprünglichen«, »qualitativen«) Zeit.

Das muss man als Hintergrund der Behandlung des Gedächtnisthemas in der Vorlesung von 1954/5 mitsehen. Neu und letztlich solitär im Werk Merleau-Pontys ist hier vor allem die explizite Verwendung dieses Wortes selbst (*mémoire*). Thema der Vorlesung ist die Passivität. Gedächtnis erscheint hier zunächst wie ein Phänomen der »Passivität« unter anderen, etwa Schlaf und Unbewusstes. Allerdings wird aus den Ausführungen und den Verweisungen auf die zeittheoretischen Überlegungen schnell deutlich, dass das Gedächtnis einen besonderen Status einnimmt. Die Zeitlichkeit ist für Merleau-Ponty *das Paradigma* schlechthin von »Passivität«. Unter »Passivität« versteht er so etwas wie die notwendige andere Seite jeder Aktivität, Wahlhandlung, Synthese, der in jeder (aktiven) Handlung und Reflexion mitlaufende Rekurs auf etwas Nicht-ge-machtes, Aktförmiges, Nicht-Konstituiertes, der allein schon deshalb ins Spiel kommt, weil diese in einer Situation, in der Zeit stattfinden. Zu den von einer Aktivität zentral ins Auge gefassten thematischen Bedeutungen gehört für ihn immer ein »laterales« Moment, das, was Gurwitsch als »thematisches Feld« bezeichnet. Das Subjekt ist eine Perspektive in dem Sinne, dass es stets »In-Stitution« (wörtlich: »Einsetzung«, vgl. Husserls Begriff der »Stiftung«) ist, in ein »Hier« eingesetzt ist, das sich von einem »Woher« ableitet und in ein »Wohin« fortsetzt, in dessen Bedeutung aber alle lateralen, gleichsam im Feld liegenden Momente einfließen (Merleau-Ponty 2015: 45 f.). Es gibt so keine absolute, »frontale« Aktivität, sondern immer nur eine konkrete Wahl, die sich von etwas ableitet, eine Anknüpfung an Gegebenes in jeder Aktivität, eine Aktivität noch

in der Übernahme von etwas, Aktivität in der Passivität (Merleau-Ponty 1994a: 281).

Alexandre Métraux zitiert in diesem Zusammenhang eine in den Band von 2015 nicht aufgenommene Nachschrift der Vorlesung von 1954/5: »Selbst wenn ich mich zu erneuern scheine, geschieht es immer durch eine Verwendung meiner vergangenen und früheren Geschichte. Ich bin passiv, wenn ich mich mache und bin aktiv, auch wenn ich den Ereignissen unterliege. Die Passivität ist an unser eigentliches Sein gebunden.« (Anm. Métraux in Merleau-Ponty 1972: 303). Inbegriff dieser Doppelstruktur ist die Zeiterfahrung als solche. In den Arbeitsnotizen zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare* bringt Merleau-Ponty die Figur einer Überkreuzung von Passivität und Aktivität gleichfalls in Beziehung zum Phänomen der Zeit (hier als »Körper des Geistes«). »Wie neuartig unsere Initiativen auch sein mögen, sie entstehen inmitten des Seins, sie sind eingeschaltet in die Zeit, die sich in uns ausbreitet, angelehnt an die Angeln oder Scharniere unseres Lebens, ihr Sinn ist eine ›Richtung‹ – Die Seele denkt immerzu: es ist in ihr eine Zustandseigenschaft, sie kann nicht nicht denken, weil ein Feld eröffnet worden ist, in dem sich immer etwas oder die Abwesenheit von etwas einschreibt. Es geht hier nicht um eine Aktivität der Seele oder um eine Produktion von Gedanken im Plural, ich bin nicht einmal der Urheber jener Höhlung, die in mir durch den Übergang des Gegenwärtigen in die Retention entsteht; und nicht ich bin es, der mich denken lässt, soweit ich es bin, der mein Herz schlägen lässt.« (1994a: 281). Auch diese Formulierung bezeichnet eine denkerische Kontinuität von der *Phänomenologie der Wahrnehmung* an, wo sich bereits der Bezug auf den Herzschlag im selben Sinnzusammenhang finden lässt: »offenkundig bin ich [...] nicht der Urheber der Zeit, so wenig wie der meines Herzschlages« heißt es da (1966: 485).

Auch Alexandre Métraux weist in seinen Anmerkungen zur Vorlesungszusammenfassung auf eine Stelle hin, die sich bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* findet (Métraux in Merleau-Ponty 1972: 297). Sie zeigt, wie wichtig der Begriff der »Sedimentation« in diesem Zusammenhang ist. Merleau-Ponty benennt das eigentliche Rätsel jedes Gedächtnisprozesses darin, dass es sich sozusagen um eine Leistung ohne Leistungscharakter handelt, darum, einen Horizont für eine Gegenwart zu eröffnen. Die Beispiele sind bewusst trivial und alltäglich: die selbstverständliche Orientierung im Halbdunkel meiner Wohnung, das Gespräch mit dem Freund. In beiden Fällen »bewege« ich mit traumwandlerischer Sicherheit in »erworbenen Welten«, werden zur Selbstverständlichkeit gewordene Bedeutungen buchstäblich greifbar. Sie gehen in die expliziten Bedeutungen und Gewissheiten ein, »ohne dass wir dazu erst der Erinnerung [...] bedürften« (1966: 158). Dieses »Gedächtnis ohne Erinnerung oder Wissen« sieht er nicht nur bei Bewegungen (wie im Beispiel mit der Wohnung) als wirksam an, sondern ebenso in der Kommunikation,

ebenso aber auch in dem »geistigen« Bereich des Wissens. »In gleicher Weise gibt es so etwas wie eine ›Gedankenwelt‹, als eine Sedimentation unserer geistigen Leistungen, die uns gestattet, mit unseren erworbenen Begriffen und Urteilen zu rechnen wie mit daseienden und global gegebenen Dingen, ohne dass wir in jedem Augenblick deren Synthese aufs neue vollziehen müssen (Merleau-Ponty 1966: 158). Das Sedimentierte ist bei alledem nicht einfach eine träge Masse, sondern von den Engagements der Gegenwart mitgetragen, »geweckt« (Husserl), insofern nicht bloß von mir aktiv hervorgerufen. Merleau-Ponty versucht sowohl in den Formulierungen des vorletzten Kapitels der *Phänomenologie der Wahrnehmung* als auch von neuem in den Ausführungen von 1954/5 die eigenartige Qualität der Sedimentation zu fassen. Sie ist für ihn der entscheidende Schlüssel zum Gedächtnis. Ihr Modell liegt bereits im Fluss der Zeiterfahrung der »intentionalité opérante« vor, dem retentionalen Absinken, selbst ein Vorgang, den wir nicht aktiv herbei führen, steuern oder leisten. Dieser Vorgang ist nicht in einem greifbaren Sinn *hergestellt*. »Die Zeit ist es selbst, die sich selber trägt und immer neu hervorbringt« (Merleau-Ponty 1966: 481). Damit stehen »intentionnalité opérante« und »Gedächtnis« im Sinne der Überlegungen von 1954/5 in einer Beziehung vergleichbar dem, wie man heute das Verhältnis von Arbeitsgedächtnis und Langzeitgedächtnis fasst (wodurch zugegeben noch nicht allzu viel geklärt ist).

Bei aller Anknüpfung an die Husserlsche Zeittheorie (»Sie ist ein Anfang«), kritisiert Merleau-Ponty die Vorstellung eines *kontinuierlichen* Absinken der »Jetztpunkte« in den retentionalen Modus, wie dies Husserls graphisches Schema nahelegt und damit eine kontinuierliche Zeitlinie, auf der die gewesenen, jetzigen und zukünftigen Jetztpunkte gleichsam vollständig aufgereiht sind. An die Stelle dieser Metaphorik tritt die Vorstellung, dass das »Gedächtnis« mit Differenzen arbeite. Das beinhaltet auch die Vorstellung eines diskontinuierlichen Behaltens und Vergessens, bei dem das Vergessen wiederum nur die andere Seite des Behaltens darstellt: »L' oubli n'est pas le contraire de la conservation parce-qu'il conserve vraiment« »Das Vergessen ist nicht das Gegenteil des Bewahrens, weil es wahrhaft bewahrt« (Merleau-Ponty 2015: 340); ganz ähnlich die Formulierung: »Durch das Vergessen ist die Vergangenheit gegenwärtig« (zit. von Métraux Anm. zu Merleau-Ponty 1972: 304). Es gibt Ereignisse, deren »historische Einschreibung« wir nicht verhindern können; anderes vergessen wir, auch gegen unseren Willen (2015: 330). Oder (wieder in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*): »Es gibt Retentionen, selbst solche, die lange zurückliegen, die nicht vergessen werden. Es gibt kürzlich ›wahrge nommene‹ Fragmente, die verschwinden.« (Merleau-Ponty 1994a: 250).

Das zeigt, dass Merleau-Ponty auf der Suche nach einem Gedächtniskonzept ist, das sich von Husserls Vorstellung der Kontinuität und Linearität eines »Nacheinander der Jetztpunkte« löst und auf ein Moment der Diskontinuität setzt. Dies geschieht dadurch, dass er die Verbindung

zu einem differenztheoretischen Verständnis von Bedeutung/Struktur herstellt. Auch das, Zeit als eigentümliche Differenzerfahrung, wird im Schluss der *Phänomenologie der Wahrnehmung* antizipiert. Denn schließlich wird der Zeitverlauf dort als eine fortwährende Differenzierungsbewegung des Nicht-Mehr, des Jetzt und des Noch-nicht gefasst: »in jedem Augenblick nimmt das System der Retentionen in sich selber auf, was vorher das System der Protentionen war« (Merleau-Ponty 1966: 476). Es gibt hier keine Synthese, keine Kontinuität, keine ständige Synthetisierung aufeinander folgender Bewusstseinszustände, sondern ein sich verschiebendes Differenzensystem. »Behalten ist ein Halten, aber auf Abstand« (ebd.: 481; »retenir, c'est tenir, mais à distance«). Ich erinnere an die bereits oben zitierte, durch die Zeit(igung) ermöglichte auf und im Abstand (»distance«) erfolgende Ich-Verwirklichung (ebd.: 486). In die Formulierungen von 1954/5 schiebt sich an die Stelle des 1945 gewählten Begriffes »distance« der Begriff »écart«=Abstand/Abständigkeit/Abweichung. Die Gegenwart ist, sagt Merleau-Ponty, kein »Tableau«, sondern »un écart de mes ancrages« »eine Abweichung/Abstand von meinen Verankerungen«; Merleau-Ponty 2015: 333).

Im Folgenden wird in Fortführung von Überlegungen, die sich bereits in den Notizen zur Vorlesung von 1953 finden, ein enger Bezug zum Thema des Körpers bzw. (unter Einbeziehung von Motiven Paul Schilders) des Körperschemas hergestellt. Eine Gegenwart erfahren heißt für Merleau-Ponty eine »einzigartige Position im Index des Seins zur Welt einzunehmen« »un présent est une certaine position unique de l'index de l'être au monde«, 2015: 334, vgl. 1972: 81; Übers. jmk) Der Körper ist unser Medium zur Welt, nur, weil er auch Gedächtnis ist, weil das Gedächtnis etwas am Körper ist, das operative Körperschema selbst, in jeder Bewegung wirksam, ist – vergleichbar dem durch diese schon immer erschlossenen Raum – zugleich eine zeitliche Perspektive. »La présence du temps est charnelle comme celle de l'espace« »Die Präsenz der Zeit ist fleischlich wie die des Raumes« (Merleau-Ponty 2015: 335. »Die Vergangenheit«, heißt es in einer von Métraux publizierten weiteren Mitschrift »ist im gegenwärtigen ›Ich kann‹ eingeschlossen. [...] Die Zeit liest sich am Körper ab, denn die Zeit verkörpert sich in ihm, schlägt sich dort nieder: der Körper erscheint als Zeitlichkeit, Sedimentation, Verzeitlichung, als eine körperliche Vermittlung zwischen mir und der Vergangenheit.« (in Merleau-Ponty 1972: 304).

Jedem in der Gegenwart wirksamen »ich kann« des Körpers ist also eine (nicht-thematische, nicht-ausdrückliche) zeitliche Perspektive inhärent, eine Mit-Präsenz des vergangenen Körpers am gegenwärtigen (»du corps passé au corps présent«, 2015: 336), die zugleich die Implikation eines Möglichen des aktuellen Körpers darstellt. »Le passé de mon corps lui est présent comme son avenir [...], i.e. par une certaine absence ou distance infranchissable entre ce possible et l'actuel. C'est une puissance

de mon corps déjà employée.« »Die Vergangenheit meines Körpers ist ihm präsent wie seine Zukunft [...], d.h. durch eine bestimmte unüber-schreitbare Abwesenheit oder Distanz zwischen dem Möglichen und Aktuellen. Das ist eine schon einmal zur Anwendung gekommene Fähigkeit meines Körpers« (2015: 335; Übers. jmk). Dieses Gedächtnis, für die sich die Bezeichnung non-deklarativ geradezu aufdrängt, erscheint primär als gelebte Wirklichkeit = Wirksamkeit der Vergangenheit in einer Gegenwart, eine sedimentierte Typik des Weltzugangs. Das Gedächtnis, die Wirksamkeit der Vergangenheit in der Gegenwart hat für Merleau-Ponty die Qualität einer körperlichen Haltung angesichts eines gegenwärtigen Ereignisses. Ich nehme ein Ereignis wahr, »la guerre, la personne aimée [...] – c'est une certaine posture de mon corps social« »der Krieg, die geliebte Person [...] – das ist eine bestimmte Haltung meines sozialen Körpers« (2015: 333, Übers. jmk).

Dieses an den Körper gebundene Gedächtnis (und es gibt für Merleau-Ponty offenbar kein anderes) realisiert sich als »Typik«, nicht als Chronologie. Es ist qualitativ, existentiell – es hat die »Atmosphäre der Generalität« (»atmosphère de généralité«), ist mit der Vergangenheit durch eine »généralité structurale« verknüpft, ist letztlich fundiert in der dem Körper entsprechenden realisierten Praxis (2015: 337). Auf diese Weise schließt Merleau-Ponty Gedächtnis und Körper kurz. Bereits in der Vorlesung von 1953 formulierte er im Kontext seiner Theorie der Bewegung, deren Wahrnehmung bzw. Vollzug er ihrerseits als Grundmodell der Sedimentation fasst: »Mon corps non seulement comme corps actuel mais comme corps possible, comme ›machine à vivre‹, comme machine à faire du temps« »Mein Körper nicht als aktueller Körper, sondern auch als möglicher Körper, als ›Lebensmaschine‹ wie als Zeitmaschine« (2011: 189). Oder: »mon corps n'est pas seulement un appareil à réaliser des ancrages dans l'espace. Il est aussi appareil à réaliser des ancrages dans le temps ... Nous sommes (Claudel) des horloges, de machines à marquer le temps.« »mein Körper ist nicht nur ein Apparat, um die Verankerungen im Raum zu verwirklichen... Wir sind (Claudel) Uhren, Maschinen, um die Zeit in Erscheinung treten zu lassen« (2011: 190, Übers. jmk).⁵ Das greift er ein Jahr später in einer ähnlichen Formulierung im Zusammenhang der Explikation seiner Gedächtniskonzeption wieder auf: »Le corps [est] appareil non seulement à percevoir l'espace mais encore le temps« »Der Körper [ist] nicht nur ein Apparat um den Raum wahrzunehmen, sondern auch die Zeit« (2015: 337). Maßgebliche Denkfigur ist in diesem Zusammenhang immer Heads Vergleich des

5 In diesem Zusammenhang zitiert Merleau-Ponty erstmals (?) den Ausspruch Claudels wörtlich, der auch an zwei Stellen von *Le visible et l' invisible* wieder erscheint: »Le corps: ce qui répond à la question: ›Quelle heure est-il?‹ et ›Où suis-je?‹« (2015: 338; vgl. 1994 a: 140, 161).

dynamischen Körperschemas mit einem Taximeter (2015: 368), das den zeitlichen Verlauf immer schon in einen bestimmten »Stand« (von Pence und Schilling) gebracht hat. »Le temps se lit dans le schéma corporel transformé en une certaine répartition des forces« »Die Zeit liest sich im transformierten Körperschema als eine bestimmte Umschichtung der Kräfte« (2015: 338). Zugleich scheint er diese als dispositionale Haltung inkarnierte Zeit als die Voraussetzung dafür zu betrachten, einer *gemessenen* Zeit Bedeutung zu geben (2015: 368) bzw. den »Wert« unserer konstruierten Vorstellungen, ausdrücklichen Erinnerungen an die Vergangenheit zu bemessen (Merleau-Ponty 1972: 80 f.). Und zugleich ist hier der eigentliche Ansatzpunkt für eine strukturelle Wendung des Körperkonzepts: »Le corps n'est pas instrument mais organes, i.e., le temps est en lui incorporé, sédimenté et cela, par sa généralité qui fait qu'il n'est pas seulement une masse de données *einmalig*, mais une structure spatio-temporale.« »Der Körper ist kein Instrument, sondern Organ, d.h. die Zeit ist in ihm inkorporiert, sedimentiert und das macht durch seine Generalität aus, dass er nicht einfach nur eine Masse einmaliger Gegebenheiten ist, sondern eine spatio-temporale Struktur.« (2015: 338, Übers. jmk).

Exkurs: Variabilität und Konstanz von Fertigkeiten – Formulierungen von N.A. Bernstein

Das Ineinander von »Einmaligkeit« und »Generalität« hat für den Bereich der Fertigkeiten der sowjetische Bewegungsphysiologe Nicolai Alexandrowitsch Bernstein, der als Begründer der modernen Bewegungswissenschaften gilt, bereits früh empirisch erforscht.⁶ An Beispielen wie dem Hammerschlag oder dem Klavieranschlag konnte er zeigen, dass auf der einen Seite keine einzelne Aktivität der anderen exakt entspricht, auf der anderen Seite sich aber selbst mit mathematischen Mitteln nur äußerst komplex fassbare übergeordnete Muster lokalisieren lassen. Er schreibt: »Der Mensch führt wiederholte Fertigkeitsbewegungen aus. Er kann zum Beispiel Dutzende von Seiten vollschreiben, Hunderte von Malen seine Unterschrift leisten, mit der Feder auf Papier schreiben oder mit Kreide an der Wandtafel, er kann (wie Versuche ergeben haben) mit den Füßen oder mit dem Mund schreiben, doch wir werden dabei kein einziges Paar kongruenter Schriftzüge finden. In all diesen Fällen bleibt jedoch der individuelle Charakter der Schriftzüge erhalten. Die Sparkasse zahlt das Geld ohne Schwierigkeiten aus, obwohl die Unterschrift

6 Den Hinweis auf Bernstein verdanke ich natürlich Alexandre Métraux. Großen Dank an ihn!

des Betreffenden ganz offensichtlich weder mit dem bei der Sparkasse hinterlegten Unterschriftsmuster noch mit seinen Wiederholungen vollständig übereinstimmt. Chronozyklogramme aller möglichen zyklischen Bewegungen bestätigen dies in Bezug auf die Bewegungsbahnen der einzelnen Zyklen. Unsere intuitive Wahrnehmung hat, ohne dass sie durch eine exakte Formulierung gestützt würde, analog zur Handschrift solche Begriffe wie Gangart, Anschlag (auf dem Klavier), Klangfarbe (der Stimme), Aussprache oder Sprechweise usw. geschaffen. All diesen Fällen ist folgendes gemeinsam: Wesentliche Übereinstimmung (d.h. Gleichheit) in einem Teil der Merkmale bei Fehlen einer vollständigen Identität und Variabilität in einem anderen, gewöhnlich dem metrischen Teil der Merkmale.« (Bernstein 1975: 210).

Dem korrespondieren auf der Wahrnehmungsseite entsprechende Fähigkeiten. Psychologen, so führt der Physiologe süffisant aus, hätten den ersten Aspekt als »Verallgemeinerung« bezeichnet, allerdings seien dadurch weder die Mechanismen diese Vorgänge erklärt, noch deren Funktionsprinzipien (die er natürlich im Gehirn sucht). Bernstein konnte in seinen eigenen Untersuchungen der Strukturanalyse der Bewegungsakte und ihrer Koordination eindrucksvoll dieses Ineinander von metrischer Variabilität unter Aufrechterhaltung einer generellen Struktur empirisch belegen. Er sieht die Bewegungsakte nach dem »Typ eines hierarchischen vielschichtigen Systems von Regelungs- und Korrekturringen aufgebaut, die sich auf die verschiedensten Ebene des Zentralnervensystems verteilen, entsprechend den jeweils ins Spiel kommenden vielfältigen sensorischen und motorischen Anforderungen.« (Bernstein 1975: 212). Einfache Lokalisationshypthesen verbieten sich insofern von selbst. Er schreibt: »Die Notwendigkeit dieser Vielschichtigkeit ergibt sich daraus, dass unsere vielgliedrigen Bewegungsorgane über eine sehr große Anzahl von Freiheitsgraden verfügen, sowie aus der riesigen Anzahl von motorischen Einheiten, die aktiv an der Sicherung der Körperhaltung und der Ausführung der erforderlichen Körperbewegung beteiligt sind. Hinzuzufügen sind noch die hierher gehörigen Tatsachen der elastischen Dehnbarkeit der Muskeln und der komplizierten Reaktionsdynamik der Bewegungsorgane sowie die Gesamtheit jener nicht vom Organismus beherrschten und daher unvorhersehbaren äußeren Widerstände« (ebd.).

*

Die spezifische Pointe der von Merleau-Ponty angedeuteten Gedächtnistheorie wäre darin zu sehen, dass er diese von Bernstein für die Fertigkeiten heraus gearbeiteten phänomenologischen Charakteristika auf Dispositionen schlechthin überträgt und »Gedächtnis« von daher versteht. Das beinhaltet zugleich, dass »Gedächtnis« zwei Seiten hat:

- den Aspekt der Bildung und Bewahrung von Dispositionen über die Zeit hinweg; die moderne Gedächtnisforschung spricht hier von Langzeitgedächtnis
- einen gegenwartsbezogenen, operativen Aspekt, der mit dem zusammenfällt, was Merleau-Ponty als »intentionnalité opérante« bezeichnet; die Gedächtnisforschung spricht hier überwiegend von Arbeits- bzw. Kurzzeitgedächtnis.

Beides muss in jedem Augenblick miteinander in einer operativen zeitlichen Perspektive vermittelt sein. Das alles sind freilich, ob in der Sprache des Philosophen oder der aktuellen Gedächtnisforschung, nur Versuche, im Einzelnen noch wenig verstandene Phänomene zu markieren.

Merleau-Ponty legt keine taxonomisch oder begrifflich stringente Gedächtnistheorie vor. Bei dem Text von 1954/5 handelt es sich um die einzige längere Passage, in denen er diese Überlegungen überhaupt unter Bezugnahme auf die Kategorie »Gedächtnis« entwickelt. Man darf nicht vergessen, dass es sich dabei um nur teilweise autorisierte Mitschriften von Dritten handelt. Sie lassen zwar Akzentuierungen und Prämissen für eine mögliche Gedächtnistheorie deutlich werden. Aber vieles bleibt ungereimt und es ist im Nachhinein nicht zu entscheiden, ob das an der Qualität der Mitschriften oder dem improvisierten Charakter von Merleaus Überlegungen liegt. Vermutlich hat er aber selbst gesehen, dass seine zeit- und intentionalitätstheoretischen Prämissen seit 1945 auf eine Gedächtnistheorie abzielen bzw. eine Positionierung in dieser Richtung erfordern. Genauso wahrscheinlich ist aber, dass er ein zwiespältiges Verhältnis zu Versuchen der Bildung einer Taxonomie unterschiedlicher Gedächtnisformen aufrechterhält. Einerseits unterscheidet er, in Parallelisierung zur Unterscheidung von »intentionnalité opérantes« und »intentionnalité des actes« zwischen Gedächtnis als Sedimentierung und Gedächtnis als »ausdrücklicher Erinnerung« (Merleau-Ponty 1972: 81). Zugleich will er aber auch darauf hinaus, dass die erste Form zugleich die zweite fundiert. Das alles bleibt Postulat, Arbeitshypothese – wie das genau funktionieren soll, bleibt letztlich unausgeführt. So hält die Vorlesungszusammenfassung lediglich fest: »Das Problem des Gedächtnisses bleibt beim toten Punkt, wenn man zwischen einem bewahrenden und einem konstruierenden Gedächtnis schwankt.« (ebd.: 80). Es bleibt unklar, gegen welche Konzeption *genau* das abzielt. Es hätte in diesem Zusammenhang immerhin nahe gelegen, sich mit Bergsons Gedächtnistaxonomie auseinander zu setzen, auch, weil dessen Konzeption des Bewegungsgedächtnisses nahe an vielen Überlegungen Merleau-Pontys liegt. Aber dessen Unterscheidung von automatischem Bewegungsgedächtnis und vorstellendem, bildhaften Erinnerungsgedächtnis spielt eigentlich genau genommen nicht in der Dimension »Bewahren-Konstruieren«. Es kommt jedenfalls nach der Vorlesung 1954/5 zu keiner

weiteren Klärung dieser Fragen, schon weil »Gedächtnis« außerhalb dieser Aufzeichnungen in keinem Text Merleau-Pontys mehr in einer längeren Passage thematisch wird.

Deutlich dürfte aber der deutliche Zusammenhang zwischen seiner Fassung des Gedächtnisproblems und der Strukturalisierung seines Denkens in den 1950er-Jahren geworden sein. Die Art und Weise, wie sich für ihn Zeit im Körper niederschlägt, kondensiert, ist gleichbedeutend mit der Ausbildung einer Generalität, die über die »Speicherung« eines einzelnen Ereignisses o. dgl. im Sinne einer Dispositionalität hinaus weist, eine Typik entfaltet. Hier geht es um Schemata, um Strukturen und diese stehen wiederum in Zusammenhang mit dem Institutionsbegriff, den Merleau-Ponty im gleichen Semester ausgehend vom Stiftungsbegriff Husserls exponiert. »Institution [signifie] établissement dans une expérience [...] par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire.« »Institution [bedeutet] Einrichtung in einer Erfahrung [...] durch die eine ganze Serie anderer Erfahrungen Sinn haben wird und eine Folge, eine Geschichte bilden wird.« (Merleau-Ponty 2015: 50; Übers. jmk). »Institution« in diesem Sinne kann für Merleau-Ponty eine soziale Institution im üblichen Sinne sein (etwa so, wie Berger-Luckmann diesen Begriff einführen). Aber es kann sich um jedes sinnhafte Kontinuieren in der Zeit handeln – um ein Gefühl, ein Kunstwerk, ein Wissen, ein bestimmtes soziohistorisches oder stilistisches Muster. »Instituieren–Institution« bildet für Merleau-Ponty ein Gegensatzpaar zu »konstituieren–Konstitution«. »Le temps est le modèle même de l'institution: passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce qu'il est partiel, il est un champ.« »Die Zeit ist sogar das Modell (je)der Institution: Passivität-Aktivität, es geht weiter, weil es eingerichtet ist, es breitet sich aus, es kann nicht aufhören zu sein, es ist total, weil es partiell ist, es ist ein Feld.« (Merleau-Ponty 2015: 47, Übers. jmk). Während »konstituieren« die Setzung, die Produktion eines konsistenten Produkts durch einen Akt, auf einen Schlag meint, beinhaltet »instituieren« das Sich-Einlassen auf Sinnkonstellationen, die nicht fertig und durchsichtig sind, sondern angewiesen und offen sind für Um- und Ausdeutungen, Anknüpfungen, Differenzierungen und Rekontextualisierungen (Kastl 2018: 830 ff.). Das trifft auf körperliche Fertigkeiten (aus den oben von Bernstein beschriebenen Gründen) wie auf symbolische Sachverhalte gleichermaßen zu.

Erinnerung hat ganz offensichtlich eine dieser struktural-non-deklarativen Dimension von Gedächtnis nachgeordnete, abgeleitete, sekundäre Dimension. Das Verhältnis beider wird nirgends wirklich präzisiert. Immerhin könnte man festhalten, dass diese Position insofern wieder zu Befunden der interdisziplinären Gedächtnisforschung passt. Diese hat ja ebenfalls gezeigt, wie hochgradig lückenhaft, punktuell, offen für

Täuschungen und Selbstdäuschungen, wie umdeutungsfähig und konstruktionsbedürftig alles das ist, was wir als unser Gedächtnis im Sinne eines Zusammenhangs von Erinnerungen bezeichnen (z.B. Kühnel/Markowitsch 2009, Welzer 2002). Das alles sind Anhaltspunkte für das, was für Merleau-Ponty an dem Komplex wichtig ist, es sind anregende Intuitionen. Aber zugleich ist unübersehbar: Das ist noch keine kohärente Theorie des Gedächtnisses und auch keine kohärente Forschung. Die Konzepte verschwimmen ineinander, wie sehr oft bei Merleau-Ponty. Oft ist nicht deutlich, gegen was er eigentlich argumentiert, wichtige thematische Aspekte bleiben ganz ausgeklammert. Die Primordialität, der behauptete fundierende Charakter der Sedimentation wird eher postuliert als dargelegt, eine bündige Analyse oder auch nur exemplarische Beschreibung, wie man von da aus zu den deklarativen Gedächtnisformen, Wissen und Erinnerung gelangen könnte, findet sich nirgends. Aber das heißt nur: hier ist Raum für Forschung.

Exkurs: Bergsons und Merleau-Pontys Gedächtnistheorie

Ich möchte trotz oder wegen dieser Schwierigkeiten einen Exkurs zu Bergsons Gedächtniskonzept anschließen und dabei auf einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufmerksam machen. Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* thematisiert Merleau-Ponty der Sache nach etwas, was man heute unter »non-deklarativen Gedächtnisleistungen« verstehen würde, ohne dass er dort den Begriff »Gedächtnis« verwenden würde. Das ändert sich, wie eben dargestellt, in der Vorlesung von 1954/5. Dort knüpft er an die Analysen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, stellt sie ausdrücklich in einen gedächtnistheoretischen Rahmen (ergänzt um das mittlerweile diakritisch weiter entwickelte Konzept des Körperschemas). Damit bestätigt Merleau-Ponty, wie immer ungereimt die Mitschriften und Arbeitsnotizen auch bleiben, deren gedächtnistheoretische Relevanz. Aber es ist nicht so, dass die Anwendung und Ausweitung des Gedächtnisbegriffs auf non-deklarative Phänomene erst eine Erfindung Merleau-Pontys oder der Psychologie und Neurowissenschaft der 1980er-Jahre gewesen wäre. Es gab Vorläufer und einer dieser Vorläufer musste Merleau-Ponty geläufig sein, weil er sich – gerade in seiner Vorlesung von 1953 – ausführlich mit diesem Werk, allerdings nicht vorrangig mit dem darin enthaltenen Gedächtnisbegriff, auseinander gesetzt hat. Ich meine Henri Bergsons Schrift *Materie und Gedächtnis*.

Bergsons Gedächtnisbegriff in diesem Zusammenhang ins Spiel zu bringen, ist auch noch aus einem anderen Grund interessant. Man könnte

nämlich sagen, auf gewisse Weise trifft für Bergsons Theorie das zu, was man in der gängigen Rezeption Merleau-Ponty zuschreibt, nämlich so etwas wie eine eigenständige »körperliche Intentionalität« anzunehmen. Bergson fällt das leichter, weil er sich im Gegensatz zu Merleau-Ponty ausdrücklich zu einer *dualistischen* Position bekennt. Zugleich bekennt er sich zur Vorstellung einer Multiplizität von Bewusstseinsformen oder »Ebenen« (Bergson 2015: 13). Der Körper ist für Bergson ein Handlungszentrum. Er kommt auf der Ebene der Handlungen ins Spiel und das heißt für Bergson: der möglichen motorischen Aktivitäten (Bewegungen) und der Wahrnehmungen zugleich, die er als eine Art »Frage«, »Anregung« von motorischer Aktivität betrachtet, und zugleich der Materie als solcher annähert (vgl. Bergson 2015: 47 ff.; 71 ff.). Körper sind für Bergson »nur Durchgangsorte für die Bewegungen [...], welche, in Form von Reizen aufgenommen, in Form von reflexmäßiger oder willensgesteuerter Handlung weitergegeben werden.« (Bergson 2015: 82). Vorstellungen gehören allein dem Bereich des Bewusstseins an. Von diesem Ausgangspunkt her geht Bergson das Problem der Vergangenheit (des »Wiedererkennens der Bilder«) an. Die Vergangenheit, so formuliert er, lebe in zwei verschiedenen Formen fort »1. in den motorischen Mechanismen; 2. in unabhängigen Erinnerungen« (Bergson 2015: 87). Wiedererkennen kann sich demzufolge direkt in der Handlung selbst ereignen, in Form eines »automatischen Einsatzes eines für die Umstände geeigneten Mechanismus«, durch den sich eine bestimmte Bewegung wiederholt; oder durch das Hervorrufen eines Erinnerungsbildes, einer Vorstellung bzw. Repräsentation von einem einmaligen unwiederholbaren Ereignis meines Lebens.

Als Beispiel für diese unterschiedlichen Formen führt Bergson den Unterschied zwischen einer auswändig gelernten Lektion und der Erinnerung an eine bestimmte Lektüre ein. Das Auswändiglernen eines Textes vollzieht sich über Wiederholungen, der Text wird immer wieder von Neuem durchgelesen und wiederholt, »mit jedem neuen Lesen vollzieht sich ein Fortschritt; die Wörter verbinden sich immer besser miteinander; zu guter Letzt strukturieren sie sich zu einem organischen Ganzen.« (Bergson 2015: 89). Die »Wiederholung derselben Anstrengung« führt wie jede gewohnte Übung des Körpers zur Speicherung in einem »Mechanismus«, der »als ganzer von einem Initialimpuls angestoßen wird«, zugleich aber »in einem geschlossenen System automatischer Bewegungen, die einander in derselben Ordnung folgen und dieselbe in Anspruch nehmen« (ebd. 90). Im Unterschied dazu besitzt, so Bergson, die Erinnerung an diese oder jene besondere Lektüre, kein Merkmal der Gewohnheit, sondern es handelt sich eben um eine Repräsentation, eine Vorstellung von etwas Einmaligem. Bei ihrem Erwerb hat sie sich »auf den ersten Schlag ins Gedächtnis eingeprägt, da die anderen Lektüren per definitionem andere Erinnerungen ausmachen. Es ist wie ein Ereignis meines Lebens: Es ist sein Wesen, ein Datum zu tragen und sich folglich nicht

wiederholen zu können.« (Bergson 2015: 90). Damit bestimmt Bergson in nach wie vor gültiger Form die Funktionsweise des heute so genannten »episodischen« bzw. »autobiographischen« Gedächtnisses. Ähnlich wie Husserl sieht Bergson das hervorstechende Merkmal von Erinnerungen in einem Modus des »Wahrnehmung-gewesen-Seins« (Husserl 1980: 414), der übrigens auch dann vorliegt, wenn es sich nur um vermeintliche Erinnerungen, also um »Erinnerungstäuschungen« handelt, Erinnerungen haben immer einen wirklichen oder vermeintlichen Authentizitätsindex.

Davon ausgehend sagt Bergson, könne man sich zwei »theoretisch voneinander unabhängige Gedächtnisse vorstellen«. Das eine, sozusagen ein Erinnerungsgedächtnis, ist für Bergson das Gedächtnis im herkömmlichen Sinne, das »wahre Gedächtnis« (ebd.: 191). Es ist koextensiv mit dem Bewusstsein, es bedient sich bildlicher Vorstellungen, Repräsentationen, es bezieht sich explizit auf die Vergangenheit als Vergangenheit, speichert Ereignisse des Lebens, lässt »jeder Tatsache, jeder Geste ihren Platz und ihr Datum« (ebd.: 92). Das andere Gedächtnis dagegen bezieht sich nicht aus sich heraus auf die Vergangenheit, sondern bewegt sich »in einer unaufhörlich von neuem beginnenden Gegenwart« (ebd.: 191 f.), es wiederholt; es ist eine Handlungsdisposition. Es lohnt sich Bergsons genaue Beschreibung der Funktionsweise dieses »Bewegungsgedächtnisses« zu zitieren, weil damit der enge Konnex zu den Phänomenen deutlich wird, für die sich Merleau-Ponty (und übrigens auch Pierre Bourdieu) gleichfalls interessiert:

»Alle Wahrnehmung setzt sich zu einer im Entstehen begriffenen Handlung fort; und während sich die einmal wahrgenommenen Bilder nacheinander in diesem Gedächtnis festsetzen und aneinanderreihen, modifizieren die Bewegungen, durch die sie weitergeführt wurden, den Organismus und erschaffen im Körper neue Handlungsdispositionen. So bildet sich eine Erfahrung ganz anderer Ordnung, die sich im Körper niederschlägt, eine Reihe vollständig generierter Mechanismen, mit immer zahlreicheren und vielfältigeren Reaktionen auf die äußeren Reize, mit vorgefertigten Erwiderungen auf eine unaufhörlich wachsende Anzahl möglicher Anfragen. Wir werden uns dieser Mechanismen in dem Moment bewusst, in dem sie zum Einsatz kommen, und dieses Bewusstsein einer gesamten Vergangenheit von Anstrengungen, die in der Gegenwart gespeichert ist, ist durchaus immer noch Gedächtnis, jedoch ein von dem ersten <das mit Erinnerungsbildern arbeitet, jmk> zutiefst verschiedenes Gedächtnis, immer auf die Handlung gespannt, in der Gegenwart sitzend und allein die Zukunft im Blick. Von der Vergangenheit hat es nur die intelligent koordinierten Bewegungen zurückbehalten, die deren akkumulierte Anstrengungen darstellen; es findet diese vergangenen Anstrengungen nicht in Erinnerungsbildern wieder, sondern in der strengen Ordnung und dem systematischen

Charakter, mit denen die aktuellen Bewegungen sich vollziehen. Eigentlich stellt es uns unsere Vergangenheit nicht mehr vor, sondern vollzieht sie erneut; und wenn es noch den Namen Gedächtnis verdient, dann nicht, weil es frühere Bilder bewahrt, sondern, weil es deren nützlichen Effekt sich bis in den gegenwärtigen Moment hinein erstrecken lässt. Von diesen beiden Gedächtnissen, von denen das eine bildlich vorstellt und das andere wiederholt, kann das zweite das erste vertreten und oft sogar dessen Illusion erwecken.« (Bergson 2015: 92 f.).

Diese Formulierungen Bergson überraschen. Bergson nimmt bis in die Einzelformulierungen hinein Aspekte der heute wichtigen Differenzierung deklarativer von non-deklarativen Gedächtnisleistungen vorweg. Ja, er verwendet fast schon dieselben Vokabeln (vgl. z.B. Tulving 2000). Dass Merleau-Ponty sich in seiner Analyse der Gewohnheit *nicht* auf diese und benachbarte Formulierungen Bergsons bezieht, ist ebenfalls erstaunlich – sowohl wegen der großen sachlichen Nähe wie der sich zugleich aufdrängenden Differenz der Standpunkte. Mindestens so erstaunlich ist, dass sich auch Merleau-Pontys »soziologischer Erbe« (Wacquant), nämlich Bourdieu, nicht die Mühe macht, diese Bergsonstelle zu nennen. Dies, obwohl er ebenfalls fast wörtlich Formulierungen Bergsons »wiederholt« (! und damit selbst diesen Gedächtnistyp im Sinne Bergsons geradezu vorführt), wenn er ausführt, der Habitus sei inkorporierte Geschichte, »Präsenz der Vergangenheit, die ihn erzeugt hat« und zugleich »Vorwegnahme der Zukunft« (1993: 22, 105), aus der »Exposition« entstandene »Disposition«, (1997: 174, 180). Bourdieu formuliert: »Der Körper stellt sich nicht vor, 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). In der Fußnote vermerkt er: »Man könnte hier Bergson mit seinem Werk Materie und Gedächtnis zitieren«, ohne offenbar zu registrieren, dass er das soeben getan hat.

Was Merleau-Ponty betrifft, so liegen sowohl die konstruktiven wie die kritischen Ansatzpunkte gegenüber Bergson auf der Hand. Gemeinsam ist beiden, den Körper, seine Motorik, den Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewegung als Agens einer »eigenständigen«, »vielleicht ursprünglichen« »Praktognosie« anzusehen, die nicht den »Durchgang durch ›Vorstellungen‹ nehmen« muss oder sich einer »›objektivierenden‹ oder ›Symbolfunktion‹ unterordnen muss« (Merleau-Ponty 1966: 170). Damit werden das Körperschema bzw. die Körperschemata, die »Fähigkeit der motorischen Differenzierung des dynamischen Körperschemas« sowohl als operatives Geschehen wie als dispositionales (und insofern in Bergsons Sinne als Gedächtnis-) Phänomen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Merleau-Ponty verzichtet in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* darauf, diesen Aspekt zu explizieren und zu benennen, obwohl seine zeittheoretische Ausrichtung das im

Gründe nahelegt. Ich habe dafür keine Erklärung, außer etwa der Befürchtung, damit in eine zu große Nähe zu dem Bergsonschen Konzept bzw. den Bergsonschen Konzepten zu geraten und damit identifiziert zu werden. Dass Merleau-Ponty dies nicht wollte, könnte möglicherweise an anderen Differenzen zu Bergson liegen.

Der »große« Dualismus Bergsons und der »kleine« Dualismus Merleau-Pontys

Zum einen argumentiert Bergson im Unterschied zu Merleau-Ponty von vorne herein *erklärtermaßen* dualistisch. Er behauptet die *Realität des Geistes und die Realität der Materie* (2015: 3). Auch Bergson möchte zwar »Beziehungen«, Wechselwirkungen, Mischphänomene zwischen Bewusstsein und der Körper, Geist und Materie, Bewegung und Erinnerung (Vorstellung) in den Blick bekommen, aber auf der Grundlage einer voran gegangenen konzeptuellen Trennung (Bergson 2015: 103 f.). In der Tat kann Bergson interessante Aspekte solcher Beziehungen zwischen »Bewegungsgedächtnis« und »Vorstellungsgedächtnis« sichtbar machen. So sagt er zum Beispiel, das erste könne das zweite »vertreten«, dessen Illusion erwecken, das motorische Schema eines Wissens oder eines sprachlichen Ausdrucks könne an die Stelle desselben treten. Bergson analysiert ein zueinander komplementäres, abgestimmtes Zusammenwirken der beiden Gedächtnisformen, wenn er etwa davon spricht, dass die sensomotorischen Apparate den Erinnerungen ermöglichten, eine Gestalt anzunehmen, von ihnen »Wärme <zu> borgen«, Leben verliehen zu bekommen (Bergson 2015: 193) oder wenn er die Interdependenz der beiden Gedächtnisformen in der artikulierten Sprache thematisiert (Bergson 2015: 135; 139). Auch wenn man die dualistische Ausgangsvoraussetzung nicht mitmachen möchte, ist das eine anregende Konzeption, die ich in den folgenden Kapiteln aufgreife, ebenso wie Bergsons in diesem Zusammenhang geäußerten Hinweis auf die motorischen Aspekte des Sprechens und Sprachverstehen. Bergson spricht insbesondere vom motorischen Schema eines Wortes (Bergson 2015: 138). Es geht so gesehen bei Sprache nicht nur, wie Saussure nahe legt, um die Assoziation eines Klanges von Lauten mit einer Bedeutungsvorstellung (als Erinnerung oder Wissen). »Sich ein Ohr für die Elemente einer (neuen) Sprache zu bilden«, sagt Bergson, beinhaltet »die motorischen Tendenzen der Stimmuskeln mit den Eindrücken des Ohres zu koordinieren« (Bergson 2015: 139). Das liegt sehr nahe an Merleau-Pontys bereits referierten Ideen der beim Sprechen und in der Sprache wirksamen Körperschemata.

Solche Konvergenzen werde ich in den folgenden beiden Kapiteln nochmals vertiefen, wenn es etwa um Merleau-Pontys zentrale These

der Vorlesung von 1953 einer Homologie von Bewegung und Satzverstehen gehen wird. Der Unterschied liegt sicher darin, dass Merleau-Pontys Ansatz und Verfahren auf gewisse Weise gegenläufig zu Bergsons »Denk-Bewegung« ist. Merleau-Ponty argumentiert vorweg dezidiert anti-dualistisch, die »Einheit«, »Verflechtung«, »Mischung« von Körper und Seele/Geist ist bei ihm Ausgangspunkt. Er setzt die Phänomene, bei denen Bergson am Schluss ankommt, als Voraussetzung an den Anfang und behauptet von vorne herein – im Gegensatz zu Bergson – eine *Abkünftigkeit* der vorstellenden, imaginativen Intentionalität, ohne dies allerdings präzise zu entwickeln. Wir haben – vor allem im Hinblick auf das Spätwerk – gesehen, dass seine Argumentation ihn aber am Ende in eine quasi-dualistische Perspektive zurückführt. Ich habe das im Metalog bereits als »bescheidenen«, »kleinen« Dualismus, als Anwendung der Cartesianischen Differenz bezeichnet. Wir erfahren nur etwas (sind »sensible« im Sinne von empfindungsfähig), weil wir Dinge unter Dingen sind (u.a. auch Materie, wie Bergson sagen würde); zugleich erfahren wir nur etwas, weil wir eben *nicht* nur Dinge unter Dingen sind.

Das alles ist ironisch: Der Anti-Dualist sieht im *Ergebnis* eine nicht mehr reduzierbare wie immer schwach verstandene Dualität; der Dualist im Ergebnis eine wie immer schwach verstandene Einheit und Verflechtung. Man könnte die Frage aufwerfen, ob es ein besseres Indiz für die Trifigkeit einer »Ambiguität« des Körpers gibt.

Ausblick: Bergson, Merleau-Ponty und die aktuelle Gedächtnisforschung

Im Ergebnis geht Merleau-Pontys Position letztlich natürlich über Bergson hinaus. Bergsonbettet die Gegenüberstellung verschiedener Gedächtnisarten in einen »großen« Dualismus ein. Das hindert ihn nicht daran, zu durchaus tragfähigen Einsichten des Zusammenwirkens von Bewegung, Motorik und Vorstellung zu gelangen. Merleau-Ponty überspringt von vorne herein die Gegenüberstellung von »Körpergedächtnis« und »geistigem« Gedächtnis, Er folgt dem Anspruch, dass die Ebene der »Bewegung«, die er mit der Konzeption der »fungierenden Intentionalität« vermischt, eine Fundierungsschicht für alles weitere darstellt. Genau so argumentiert er im Ergebnis auch in der *Gedächtnis*-Vorlesung von 1954/5. Darin folgen ihm Teile der heutigen »enaktivistischen« und Embodiment-Ansätze in den Kognitionswissenschaften. Allerdings ist das dort wie hier eher Programmatik geblieben, denn eine theoretisch oder empirisch wirklich entfaltete Perspektive.

Nicht zuletzt deshalb, weil nach wie vor wesentliche konzeptuelle und empirische Zwischenstücke fehlen, insbesondere in Bezug auf eine

überzeugende Sprach- und Symboltheorie. Genau an diesem Punkt hatte Merleau-Ponty ja in seiner Vorlesung von 1953 und in der Gesamtplanung seiner Aktivität am Collège de France (dazu die *Kandidaturschrift* und das *Inédit* aus dem Jahr 1951/2 in Merleau-Ponty 2000a: 9 ff.; 36 ff.) angesetzt. Letztendlich blieb dieser Plan ein Torso; das Manuskript *Prosa der Welt* bricht ab. Deshalb wird es im Folgenden darum gehen, diese Arbeit bis zu dem Punkt nachzuverfolgen, an dem Merleau-Pontys Versuch, diese Lücken zu schließen, letztlich abbricht. Ich glaube aber, dass es nützlich ist, sich diesen Punkt zu verdeutlichen, weil er zugleich einen Ausgangspunkt für neuerliche konzeptuelle, vor allem aber empirische Bemühungen abgeben könnte.

Für beides scheint es wichtig, Merleau-Ponty eingestandene und uneingestandene Beziehungen zu Bergsons Verständnis von Gedächtnis in den Blick zu nehmen. Davon hängt auch ab, welche potentiellen Anschlussmöglichkeiten, aber auch Grenzen es in Richtung der modernen Gedächtniskonzepte geben kann. Zugleich könnte eine Betrachtung des Verhältnisses beider Autoren durchaus wechselseitig Lücken und Schwachpunkte ans Licht bringen. Bergson hat alles in allem sicher eine stärker konturierte Taxonomie und analysiert zugleich die Beziehungen dessen, was er Bewegungs- und Vorstellungsgedächtnis nennt, konkreter. Merleau-Pontys Verhältnis von Sedimentierung und Erinnerung bleibt demgegenüber unbestimmt, wie auch, wie wir gesehen haben, der Gedächtnisbegriff insgesamt. Umgekehrt könnte man wiederum sagen, die Trennschärfe von Bergsons Unterscheidung beruhe auf Überreibungen und Zuspitzungen. Das betrifft insbesondere die idealisierende Beschreibung des Vorstellungsgedächtnisses. In Wirklichkeit sind unsere Erinnerungen weit entfernt von der bei Bergson geradezu filmisch gedachten Bewahrung von Bildern. Wie wir sowohl aus der Gedächtnis- wie aus der Biografieforschung wissen, wie wir im Übrigen auch jederzeit einer phänomenologischen Selbstbefragung entnehmen können, bilden unsere Erinnerungen durchaus keinen kontinuierlichen Zusammenhang, sie sind ganz im Gegenteil lückenhaft, selektiv, wenig verlässlich, offen für Umdeutungen und Manipulationen, durch und durch auf ständige (Re-)Konstruktion angewiesen. Kontinuierliche Erinnerungen müssen, wenn sie empirisch vorkommen, als Pathologie betrachtet werden, als ein Mangel an Struktur. Davon betroffene Menschen leiden darunter, wie etwa belegte Fälle von sogenannter Hypermnesie zeigen (vgl. z.B. Luria 1991, Price 2008).

Ähnlich idealisiert ist die Vorstellung, das Bewegungsgedächtnis beruhe ausschließlich auf Automatismen und Wiederholungen. Es ist gerade ein entscheidender Aspekt der Merleau-Pontyschen Theorie auf den Fertigkeitencharakter auch von Gewohnheiten hingewiesen zu haben. Sie sind durchaus nicht Wiederholungen, sondern zugleich immer Modulationen, Transformationen von Strukturen, mit prinzipiell unbegrenzten

Innovationspotentialen. Wir werden sehen, dass Merleau-Ponty dieses Modell einer dynamischen Struktur in seine Sprachtheorie hinein trägt, aber dort auch wiederum auf eigentümliche Weise übertreibt, diesen Gedanken in ein Konzept münden lässt, das an Heideggers Denunziation des »Man« erinnert. Sprechen wird dann geradezu zu einer künstlerischen Tätigkeit, das einen »wirklichen Dialog« mit dem Anderen initiiert, während der Alltagssprachgebrauch, der sich angeblich weitgehend in den Bahnen konventioneller, instituierter Semantiken bewegt, nur ein uneigentliches Verstehen zuwege bringt (vgl. dazu die Diskussion in Merleau-Ponty 2000a: 338 ff.). Möglicherweise unterschätzt hier wiederum Merleau-Ponty das Moment von Wiederholung, Standardisierung, Kopierbarkeit in sozialen Interaktionen, aber zugleich auch das damit verbundene Moment der steten Produktion von wie immer minimalen Abweichungen, etwa so, wie es im Bereich der Genetik ständig zu kleinen Reproduktionsfehlern, und damit Mutationen kommt. Aber das muss hier nicht geklärt werden. Ich wollte nur sagen: eine kritische Konfrontation beider Konzepte könnte nützlich sein, um Übertreibungen und Unschärfen auf beiden Seiten kenntlich zu machen und zugleich die phänomenologischen Gewinne beider Positionen nicht auf der Strecke zu lassen.

So sehr phänomenologische Bedenken gegenüber einer Verdinglichung des Gedächtnisbegriff und insbesondere einer Verdinglichung einer Gedächtnistaxonomie im Auge behalten werden müssen, so sehr halte ich es doch auch für nützlich, die taxonomische Perspektive einstweilen beizubehalten – als Mittel der Strukturierung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung – auf halbem Weg zwischen Beschreibungen und einer noch ausstehenden Theorie/Konzeption des »Gedächtnisses« bzw. der »Zeit«. Die taxonomische Perspektive Erinnerung, Wissen und non-deklarative Strukturen (Fertigkeiten, Assoziationen, Können) zu unterscheiden, aber zugleich ihre Verwandtschaft zu sehen, ersetzt, wie das bei Taxonomien immer so ist, einstweilen eine ausgesprochene Theorie. Sie macht immerhin auf den Zusammenhang dieser Phänomene aufmerksam, ihre gemeinsame Funktion gerade für das hier im Zentrum stehende Thema der sozialen Struktur und sie gestattet es eine differenzierte Typologie der »Wechselwirkungen« und Zusammenhänge auszubuchstabieren: Wissen über Wissen, Erinnerungen über Erinnerungen, Fertigkeit des Fertigkeitenerwerbs; und wechselseitig: Fertigkeiten des Wissens; Wissen über Fertigkeiten, Wissen über Erinnerungen (Dritter); Erinnerungen an Wissen; Fertigkeiten der Erinnerung; Erinnerung an Fertigkeiten. Diese Ebene gibt es bei Merleau-Ponty nicht explizit.

Dennoch ist eine solche taxonomische Perspektive auch in der Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty nützlich. Sie erlaubt, das, was bei ihm thematisch ist, einzuordnen und mit Themen in Beziehung zu setzen, die andere Autoren behandeln und das wiederum ermöglicht systematische

Gewinne für die Soziologische Theorie. Ganz offensichtlich legt Merleau-Ponty einen starken Akzent auf Phänomene, die heute als non-deklaratives Gedächtnis bezeichnet werden und auf die Berührungspunkte dieser Phänomene zu einer Theorie der Sprache. Bei Halbwachs etwa (mit seiner durchaus an Bergson anschließenden Theorie des Gedächtnisses), stehen sowohl Fragen der Wechselwirkung von Kommunikation und individuellem Gedächtnis im Vordergrund, als auch Fragen der sozialen Rahmung von Erinnerungen. Schützs Generalthema ist nicht nur, aber vorrangig, »Wissen«, damit aber das, was man heute als semantisches Gedächtnis bezeichnet. Es ist keine Frage, dass alle diese Themen gleichermaßen wichtig sind und – wie ich hoffe noch zu zeigen – insbesondere für ein gehaltvolles Verständnis sozialer Struktur unentbehrlich. Eine wie immer vorläufige taxonomische Perspektive erlaubt fürs erste, die Verwandtschaft und Komplementarität dieser und anderer Autoren und Konzepte zu identifizieren und herauszuarbeiten, was an diesen komplementäre, und was im Widerspruch zueinander stehende, indirekte und evtl. innovative Aspekte sind.

2. Saussure und die Paradoxien des Zenon

Die seit den 1950er-Jahren einsetzende strukturtheoretische Umakzentuierung der Konzeption des Körpers beinhaltet zugleich eine ontologische Dimension. Das klingt bereits in Titel und Einstieg des in diesem Zusammenhang entscheidenden Vorlesungsskripts von 1953 an: *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Nicht mehr auf der Wahrnehmung als intentionaler Leistung, als Form des »originär gebenden« Bewusstseins (Husserl), liegt der Akzent, sondern auf der »Welt des Sensiblen« und der »Welt des Ausdrucks«. Allerdings bedeutet diese Unterlaufung der konstitutionstheoretischen Dimension nicht die Eliminierung von »Bewusstsein« und »Geist«. Es gehe, so ist gleich am Anfang der *Notes préparatoire* zu lesen, um den Übergang zu einer »théorie concrète de l'esprit« »einer konkreten Theorie des Geistes« und einer »rédefinition de la conscience« »Redefinition des Bewusstseins« (Merleau-Ponty 2011: 45), einen »neuen Typus der Analyse«. Sie sei nicht nur auf den Körper und die Wahrnehmung, sondern auch auf das Begriffsvermögen anzuwenden und geeignet, die Vielgestaltigkeit (»polymorphisme«) von Bewusstsein sichtbar zu machen (Merleau-Ponty 2011: 173).¹ Phänomenologie, heißt es weiter, habe aus sich heraus ontologische Konsequenzen, »dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes« »in unserer Art und Weise wahrzunehmen ist das, was wir sind, enthalten« (Merleau-Ponty 2011: 46; Übers. jmk). Zugleich gelte aber: »la position de l'être dans la perception même est paradoxée« »die Position des Seins in der Wahrnehmung ist selbst paradox« (ebd.: 47) – später wird Merleau Ponty von *indirekter* Ontologie sprechen (Saint Aubert 2006).

Im Zentrum der Vorlesung steht der Aufweis des Zusammenhangs von Wahrnehmung (Impression) und Ausdruck (Expression). Das entscheidende Bindeglied dafür bildet das Phänomen der »Bewegung«, da Ausführung und Wahrnehmung von Bewegung nicht voneinander zu trennen sind. Merleau-Ponty wird in dieser Vorlesung erstmals Gestaltwahrnehmung auf Bewegung beziehen – Gestalt (und damit Struktur) ist selbst Kondensation einer Bewegung, erscheint als »gefrorene Bewegung«: »le monde sensible est mouvement gelé, cristallisé, mais conservé dans l'épaisseur du Gestalthafte« »Die Welt des Sensiblen ist gefrorene, kristallisierte Bewegung, aufbewahrt in der Dichte des Gestalthafte« (Merleau-Ponty 1997: 329). Dass, wie schon die Analyse des Falles Schneider ergab, Wahrnehmung und Motorik nicht zu

¹ Das erinnert an die Figur des »wilden Denkens« (Merleau-Ponty 1994a: 29), die Lévi-Strauss als Titel seines dem Andenken Merleau-Pontys gewidmeten Buches übernimmt (Lévi-Strauss 1981).

trennen sind, mündet nun in eine These des »seinsenthüllenden« Charakters der Bewegung. Ausdrucksverhalten ist immer eine Form der Bewegung, muss als Bewegung wahrgenommen (Impression), verstanden bzw. ausgeführt werden (Expression). Für seine Wahrnehmung ist die Ausführung, also eine motorische Dimension entscheidend und umgekehrt für die Ausführung eine Wahrnehmung. Außerdem vollzieht Merleau-Ponty den Übergang zur Ausdruckstheorie mit der konsequenten Integration einer differenztheoretischen Perspektive, die er einer eigenständigen, aber zugleich in der Zeit liegenden Lektüre des *Cours linguistique générale* von Ferdinand Saussure entnimmt. Der bisherige gestalttheoretische Strukturbegriff wird differenztheoretisch ebenso *um-wie fortgeschrieben*. Die genannten Aspekte tragen sich wechselseitig: Bewegung ist »seinsenthüllend«, zugleich – wie zu zeigen sein wird – differentiell. Sein ist dicht und differentiell zugleich, deshalb kann Ontologie nur als indirekte Ontologie realisiert werden. Differentialität ist nur als zeitliche Differenzierungsbewegung. Und insgesamt betrifft und verändert jedes einzelne Element dieses kategorialen Tripels wiederum den Begriff des »Körperschemas«. Zunehmend wichtig wird dabei die Kategorie des »écart«, des bedeutungsgenerierenden Abstands, der »Lücke« zwischen den Durchlaufpunkten einer Bewegung, der Differenz zwischen sprachlichen Elementen, von Figur und Hintergrund, des Jetzt zum Vorher und Nachher.

Merleau-Ponty als Strukturalist

Vorweg ist es hilfreich, sich an die Herkunft des neu auftauchenden Elementes des »Diakritischen« zu erinnern. Merleau-Ponty rezipiert hier die Sprachtheorie des *Cours de linguistique générale* und dessen zentrales Diktum, in der Sprache gäbe es nichts als Differenzen (Unterschiede). Nun ist die Saussure-Rezeption ohne Zweifel der entscheidende Initialisierungsimpuls für das, was man heute als »Strukturalismus« bezeichnet. Ob Claude Lévi-Strauss in der Ethnologie, Jacques Lacan in der Psychoanalyse, Roman Jakobson und Jan Mukarowsky in Linguistik/Literaturwissenschaft – sie alle erarbeiten für ihr Fachgebiet eine spezifische Auslegung und Anwendung des *Cours*. Man könnte sagen, genau das macht Merleau-Ponty in den 1950er Jahren für seine Themen ebenfalls. Es wäre eine eigene Untersuchung herauszufinden, wieso Merleau-Ponty eigentlich *nicht* zusammen mit Lévi-Strauss und Lacan als Gründerfigur des französischen Strukturalismus der ersten Generation verbucht wird. Mit beiden ist er freundschaftlich und fachlich verbunden. Merleau-Ponty ist Teil, wenn nicht sogar geheime Integrationsfigur des ersten Pariser »strukturalistischen Milieus«. Merleau-Ponty und Lévi-Strauss, beide

1908 geboren, lernen sich 1929 zum ersten Mal kennen (Lefort 2010: 36), sehen sich aber – wegen des Exils Lévi-Strauss' in den USA – erst wieder im Winter 1944/5, auf Initiative Merleaus, der von Lévi-Strauss' Eindrücken aus den USA erfahren will (Lefort 2010: 38). Spätestens seit 1948 kommt es zu einer Intensivierung des Austausches und einer engen Freundschaft (ebd.: 37). Merleau-Ponty war maßgeblich daran beteiligt, dass Lévi-Strauss 1959 ins Collège de France auf einen für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Soziale Anthropologie berufen wurde. Sein Artikel *De Mauss à Lévi-Strauss* muss in diesem Kontext gesehen werden. Lévi-Strauss hat ihm posthum sein Buch *Das wilde Denken* gewidmet und – ebenso wie Lacan – nach dem Tod Merleau-Pontys einen bewegendenden Nachruf verfasst.

Mit dem sieben Jahre älteren Jacques Lacan war Merleau spätestens seit den 1940er Jahren eng befreundet. 1951 verbrachten die beiden mit ihren Familien gemeinsame Ferien bei Arcachon (Lefort 2010: 66). Dass sich das nicht nur auf privater Ebene auswirkte, sondern auch zu einer regen sachlichen Auseinandersetzung führte, ist vielen wechselseitigen Zitationen und durchaus auch kritischen Auseinandersetzungen zu entnehmen. Sie nahmen gemeinsam an wissenschaftlichen Veranstaltungen teil, z.B. 1956 an einer von Lévi-Strauss (Lefort 2010: 83) und 1957 an einer von Lacan organisierten Konferenz. Von den dreien hatte sich sicher Lévi Strauss am frühesten mit Saussure auseinander gesetzt und dazu Merleau-Ponty inspiriert, aber eben auch Jacques Lacan, für den – nach eigenem Bekunden – Lévi-Strauss' 1949 erschienener Aufsatz *Die Wirksamkeit der Symbole* eine wichtige Rolle für die Ausarbeitung seines Begriffstriplets des Imaginären, Symbolischen und Realen spielte. Dieser Aufsatz wiederum war Raymond de Saussure gewidmet, Psychoanalytiker und Sohn Ferdinand de Saussures. Dieser gewinnt in den Schriften Lacans spätestens seit 1953, dem Jahr des Berichts auf dem Kongress in Rom *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse* (Lacan 1986a: 71–170) seine große Bedeutung, explizit in dem Artikel *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud* (Lacan 1986b: 15–60).

Das ist nun eben das Jahr, in dem Merleau-Ponty die Konsequenzen der Übertragung der Saussureschen Diakritizität ausführlich in seiner Vorlesung *Le monde sensible et le monde de l'expression* entwickelt. Der schrittweise Weg dahin lässt sich anhand der veröffentlichten Aufsätze gut nachverfolgen. Merleau-Ponty musste Saussure bereits in den Vierzigerjahren gelesen haben. Eine erste ausführlichere Erwähnung erfolgt in dem 1947 veröffentlichten Aufsatz *Das Metaphysische im Menschen* (Merleau-Ponty 2000b: 116 ff.). Die Auseinandersetzung mit Saussure und Jakobson zieht sich durch die Vorlesungen zur Kinderpsychologie an der Sorbonne (1949–1952), es bleibt da zunächst bei der Erörterung von Fragen des Spracherwerbs. Dabei nimmt Merleau-Ponty allerdings

charakteristische Umregistrierungen vor. Im Kontext seiner Kandidatur zum Collège de France entstandenen und unvollendeten Manuskript *Die Prosa der Welt* sowie der sogenannten *Kandidaturschrift*, finden sich ebenfalls Bezugnahmen auf Saussure und das Motiv der Diakritizität. In letzterer klingt erstmals das Motiv an, Wahrnehmung und Bewegung selbst als diakritisch strukturierte Phänomene zu sehen (Merleau-Ponty 1973: 5) bzw. mimische und gestische Ausdrucksbewegungen wie sprachliches Handeln als diakritisch zu betrachten (ebd. 8). 1952 erscheinen zwei ausdrucks- bzw. sprachtheoretische Aufsätze, die auf Saussure verweisen (Über die Phänomenologie der Sprache, *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*, in Merleau-Ponty 2007). Besonders im zweiten Aufsatz bildet die Auseinandersetzung mit Saussure den Ausgangspunkt und das zentrale Thema. Das für die Vorlesung von 1953 wichtige Motiv der Bewegung (samt der Auseinandersetzung mit den Paradoxien des Zenon) wird eingeführt und die Tragfähigkeit eines sozusagen phänomenologisch transformierten Konzepts des Diakritischen wird in der Übertragung auf die Malerei erprobt. Dabei übt Merleau-Ponty durchaus auch Kritik, etwa an Tendenzen der Überschätzung der Systematizität der »langue« oder an der zu statischen Gegenüberstellung von »langue« und »parole« und damit zugleich an der von Synchronizität und Diachronizität.

Möglicherweise liegt gerade in den Aufsätzen aus jener Zeit für Bertram das Motiv, Merleau-Ponty als »neostrukturalistischen Autor« zu bezeichnen (Bertram/Lauer/Liptow/Seel 2008: 182 ff.). Darüber kann man diskutieren. Unabhängig davon werfen diese Umstände nochmals ein deutliches Licht auf die Einseitigkeit der derzeitigen Rezeption Merleau-Pontys in der Soziologie. Für die Konstanzer Tagung und den Grathoff/Sprondel-Band von 1976 bildete der eigentümliche Zwischenstatus Merleau-Pontys als »strukturalistischer Phänomenologe« oder als »phänomenologischer Strukturalist« geradezu den Ausgangspunkt des Interesses: es sollte zugleich auch eine produktive Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus ermöglicht werden. Festzuhalten ist: auch Merleau-Ponty steht als Pate der ersten Generation an der Wiege des »Strukturalismus« und er hat darüber hinaus auch auf die französischen Strukturalisten zweiter Generation sowie die sogenannten Poststrukturalisten und damit noch auf die Kritik am Strukturalismus einen erheblichen Einfluss ausgeübt.

Saussure, Gedächtnis und Differenz

Es ist für das Verständnis von Merleau-Pontys Adaption wichtig, sich einige Aspekte der Saussureschen Konzeption des Diakritischen in Erinnerung zu rufen. Sein *Cours de linguistique générale* gehört zu den

seltenen Fällen eines wissenschaftlichen Werks, das einen wirklichen Paradigmenwechsel ausgelöst hat, von dem aber streng genommen keine Zeile aus der *Feder* des Autors stammt. Das Werk wurde ausschließlich über Mitschriften von Schülern bzw. Studierenden (re)konstruiert und amalgamiert. Der für die strukturalistische Bewegung entscheidende Punkt liegt in der Auffassung von Sprache als einem System differentieller Strukturen, man müsste genau genommen sagen: (Kombinationen von) Strukturen differentieller Strukturen. Sprachliche Zeichen, als Gesamt von Signifikant und Signifikat, sind als solche arbiträr. Die Laut- oder Buchstabenfolge »Baum« (Signifikant) hat keine innere Beziehung oder Ähnlichkeit mit dem Konzept »Baum« noch mit einem realen Exemplar Baum, auf das man hinzeigen kann. Die Bedeutung eines Zeichens (also eine bestimmte Beziehung von Lautmaterial und Konzept) resultiert aus dem systemischen Zusammenhang mit anderen Zeichen, von denen es sich unterscheidet.² Dabei gilt: in der Sprache gibt es nur negative Einheiten in dem Sinne, dass die Unterschiede nicht vorgegeben sind, sondern durch das System der Sprache generiert werden: »Gleichgültig ob man das Signifikat oder Signifikanten nimmt, die Sprache enthält weder Ideen noch Laute, die der Sprache gegenüber präexistent wären, sondern nur inhaltliche und lautliche Unterschiede, die sich aus diesem *System* ergeben.« (Saussure 2014: 145/fr. 128, Übersetzung geändert, kursiv jmk).³ Saussure formuliert in diesem Zusammenhang eine für Merleau-Ponty entscheidende Vorstellung. Die Leistungen der Sprache, diese selbst, ihre Struktur, stellen sich an der Kontaktstelle zweier Medien (oder »Elemente«) her. Unser Denken sei, so Saussure, jenseits

- 2 »Der Beweis hierfür ist die Tatsache, dass der Wert einer Einheit modifiziert werden kann, ohne dass man seine Bedeutung oder seine Lautgestalt verändert, sondern einzig deshalb, weil irgendeine andere benachbarte Einheit eine Umgestaltung erfahren hat.« (Saussure 2014: 145)
- 3 »Alles, was bisher gesagt wurde, läuft darauf hinaus, dass es in der Sprache nur Unterschiede gibt. Mehr noch: Ein Unterschied setzt normalerweise positiv [definierte] Terme voraus, zwischen denen er sich konstituiert; aber in der Sprache gibt es nur Unterschiede ohne positive Einheiten. Gleichgültig, ob man das Signifikat oder den Signifikanten nimmt, die Sprache enthält weder Ideen noch Laute, die hinsichtlich des sprachlichen Systems vorgeben wären, sondern nur lautliche und inhaltliche Unterschiede, die sich aus diesem System ergeben.« »Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus: une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système.« (Saussure 2014: 145; franz. 1915: 128 f.)

der Verwendung von Sprache eine »amorphe und ungegliederte Masse«, eine »Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise abgegrenzt ist«, ohne Zeichen seien wir unfähig »zwei Ideen klar und dauerhaft voneinander zu unterscheiden«. Dasselbe gälte aber auch für das Element der Laute: »Die Lautsubstanz ist keineswegs stabiler und solider, sie ist keine Gußform, deren Ausgestaltung das Denken gezwungenermaßen übernehmen müßte, sondern eine plastische Masse, die ihrerseits in isolierbare Teile gegliedert werden kann und so die Signifikanten liefert, die das Denken benötigt.«. Man hat also auf der einen Seite »nebulöse Ideen« und auf der anderen Seite »nicht weniger unorganisierte Laute« (alle Zitate Saussure 2014: 138).

Die Vorstellung ist dabei nicht, dass die Sprache ein materielles lautliches Ausdrucksmittel für die Wiedergabe der für sich fertigen Ideen bereitstellt, sondern »als Mittler zwischen dem Denken und dem Lautbereich zu dienen, und zwar dergestalt, daß ihre Verbindung gezwungenermaßen zur gegenseitigen Abgrenzung von Einheiten führt« (Saussure 2014: 139). Es geht weder um eine »Materialisierung von Gedanken« noch um eine »Spiritualisierung der Lautungen«, sondern um »die irgendwie geheimnisvolle Erscheinung, daß der Bereich ›Denken-Lautung‹ Untergliederungen impliziert und die Sprache ihre Einheiten gewinnt, indem sie sich zwischen zwei amorphen Massen konstituiert.« (Saussure 2014: 139). Saussure vergleicht das mit dem Phänomen, dass sich im Kontakt von Luft mit Wasser Wellenstrukturen ausformen. Dass diese Metaphorik keine und schon gar keine genetische »Erklärung« der Sprache bietet, gibt er selbst durch das Attribut »geheimnisvoll« zu. Sie enthält aber eine Reihe phänomenologisch einleuchtender Aspekte und sagt letztlich aus, dass Differentialität, Diakritizität Grenz-, Oberflächenphänomene sind. Wo diese aneinander angrenzen, bilden sich Strukturen. Das ist für Merleau-Ponty deshalb wichtig, weil er bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* immer wieder die strukturgenetische und – morphologische Bedeutung intersensorischer Relationen heraus gestellt hatte, aus denen überhaupt erst die Möglichkeit resultierte, dass im Falle von Störungen der Wahrnehmung ein Sinn für den anderen »einspringen« kann (wie etwa im bereits vorgestellten Fall Schneider etwa: die Propriozeption für das Sehen).

Wenn man Merleau-Ponty in dieser Hinsicht konsequent und progressiv liest, deutet sich hier eine, wie Alloa (2017: 97) es formuliert, neuartige »Dia-Phänomenologie« an. Sie ist von dem Grundgedanken Saussures inspiriert, dass Strukturen an den Grenzstellen von Medien entstehen. Im Fall des Sprechens und der Sprache sind ungleich komplexere Verflechtungen und Korrelationen sensorischer Register als die der Laute wirksam: die Propriozeption der Sprechmotorik, das »motorische Schema« sprachlicher Einheiten (Bergson 2015: 138), die visuelle Komponente des Laut»bildes«, ggf. das Schriftbild – all das erzeugt in

seinem Zusammenspiel ein komplexes Geflecht an Redundanzen, Wechselwirkungen und Korrelationen, die möglicherweise erst in ihrem Zusammenwirken Strukturen katalysieren, Differenzsysteme, wo zunächst nur Kontinuitäten und Übergänge wahrnehmbar sind.

Hinzu kommt eine zeitliche Dimension. Sprache ist für Saussure eminent mit Zeit, damit aber dem Gedächtnis der Sprecher verknüpft, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen beruht Sprache auf einer linearen Verknüpfung differentieller Teile und Terme, ihr Gebrauch impliziert selbst eine Zeitreihe und sukzessive Ordnung, ist *syntagmatisch*. Das findet in der Zeit statt und das erfordert Gedächtnis auf Seiten der Sprecher wie derjenigen, die seine Äußerungen mitvollziehen. Einen Satz verstehe ich nur, wenn ich den Anfang und das Ende und die einzelnen in ihm versammelten Terme aufeinander beziehen kann. Zugleich gewinnen aber die einzelnen Terme nur Bedeutung durch ihre strukturellen Beziehungen/Differenzen zu verwandten oder unterschiedlichen Termen, die in der Situation möglich gewesen wären, aber eben syntagmatisch *nicht* realisiert wurden. »In der Sprache beruht alles auf Differenzen, aber ebenso sehr auch auf Gruppierungen« »Dans la langue, tout revient à des différences, mais tout revient aussi à des groupements.« (Saussure 2014: 151; franz. 1915: 138). Damit spielt Saussure auf zwei komplementäre Dimensionen der Sprache an:⁴ Sprache ist syntagmatisch, d.h. sie bildet eine lineare »Kette« (chaine/Linie) von kombinierten Differenzen in der Zeit, eine spezifische Abfolge von Wörtern (Laute, Wörter, Sätze usw.), es können nicht gleichzeitig zwei Elemente ausgesprochen werden, man muss eines auswählen (Saussures 2014: 147). »Diese Kombinationen, deren Grundlage die (lineare) Ausdehnung ist, können Syntagmen genannt werden. Das Syntagma besteht also immer aus zwei oder mehr aufeinander folgenden Einheiten. Im Syntagma gewinnt ein Term seinen Wert nur aufgrund der Position zu dem, was vorangeht oder folgt, oder zu beiden.« (Saussure 2014: 147)⁵ Dies ist nur möglich, weil Sprache zugleich eine vertikale paradigmatische

- 4 Schon hier der Hinweis, dass Roman Jakobson diese beiden Begriffe ins Zentrum seiner Poetik stellt. Er leitet davon die poetologischen Kategorien der Metapher (»ein Wort anstelle eines anderen« --> Paradigma, Ersetzen) und Metonymie (»ein Wort gibt das nächste« --> Syntagma, Kontiguität) als grundlegende Mechanismen der Sprache ab. Lacan bringt diese dann wiederum mit den beiden grundlegenden Mechanismen des Unbewussten: Verschiebung und Verdichtung zusammen, wie Freud sie in seiner Traumdeutung entfaltet hatte. Daraus folgt dann der legendäre Satz: Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache.
- 5 Nicht zu verwechseln mit dem grammatischen Begriff »Syntax«, der nur einen Sonderfall dessen bezeichnet, was Saussure hier unter »Syntagma« versteht. Es geht dabei einfach um eine geordnete Verbindung sprachlicher Elemente in der Zeit, egal, ob es sich dabei um Laute, Worte, Wortgruppen

Dimension hat. Zu jedem in einer spezifischen syntagmatischen Kombination gewählten Term gibt es Reihungen, Konstellationen, »Gruppierungen« ähnlicher Terme, die mit dem gewählten Term »assoziiert« sind, weil sie etwas mit ihm gemeinsam haben, zugleich aber zu ihm in einem Verhältnis mehr oder weniger spezifischer Differenz stehen. Das reicht von Ausdrücken, die man hätte *auch* verwenden können (aber faktisch nicht verwendet hat) bis zu Ausdrücken, die, hätte man sie verwendet, »etwas ganz anderes« zum Ausdruck bringen würden.⁶ Das betrifft die phonetische, morphologische (die Wortbildung betreffende), grammatische, semantische, syntaktische und sinnlogische Ebene gleichermaßen.

Saussure führt als Beispiel ein Schaubild an zum Term »enseignement«. Von ihm zweigen Assoziationsreihen ab wie: »enseigner, enseignons, etc. etc; apprentissage, education, etc. etc.; changement, armement etc. etc. clément, justement etc. etc.« Dazu erläutert er: »Man sieht, dass diese Gruppierungen Gruppierungen von ganz anderer Art sind als die vorhergehenden (die syntagmatischen, jmk). Sie gründen nicht auf der linearen Ausdehnung. Ihr Sitz ist im Hirn; sie sind Teil dieses inneren Schatzes, der bei jedem Individuum das Sprachsystem bildet. Wir wollen sie assoziative Beziehungen nennen.« (Saussure 2014: 147). Erst durch diese beiden Dimensionen zusammen entsteht sprachliche Bedeutung. Die syntagmatische Beziehung ist eine Beziehung »in präsentia«, sie bezeichnet die in einer Situation wirksame Aktualisierung von Sprache und beruht auf Termen, die sich in der tatsächlichen Sequenz gesprochener Sprache einstellt. Man könnte allerdings gerade in Bezug auf die Syntagmatik sagen: diese »Präsenz« ist relativ. Denn jede Verknüpfung noch so kurzer sprachlicher Elemente spielt genau genommen in der Zeit und erfordert (Kurzzeit-)Gedächtnis, zeitliche Intentionalität der Sprecher, insofern Anfang, Verlauf und Abschluss eines Satzes in eine zeitliche Gesamt-Spanne – non-thematisch, in einer passiven Synthesis, retential/protentional – hinein genommen werden müssen. Das wird, wie wir sehen werden, ein zentrales Argument in der Vorlesung von 1953/4 sein.

Die paradigmatische Dimension, also die »assoziative Beziehung« stellt Saussure von vorne herein in einen Zusammenhang mit dem *Gedächtnis* der Sprecher. Ein Term ist nur ein Term und hat Bedeutung durch die »Präsenz in absentia« anderer Terme in einer virtuellen Gedächtnisreihe (Saussure 2014: 147). Auch in den Folgeseiten bekräftigt

(Attribute + Substantive usw.), Satzglieder, ganze Sätze, Diskurselemente usw. handelt.

6 Ich mache nur am Rande darauf aufmerksam, dass in der qualitativen Sozialforschung die sogenannte »Objektive Hermeneutik« diesen Umstand zum methodischen Prinzip erhoben hat, insofern sie die Hermeneuten dazu verpflichtet, die Bedeutung eines gegebenen Syntagmas immer auch vor dem Hintergrund der spezifischen Differenz zu den in einer gegebenen Situation ebenfalls denkbaren, aber nicht selegierten Ausdrücken zu konstruieren.

Saussure immer wieder die Bedeutung des Gedächtnis für diese paradigmatische Seite, zum Beispiel: »Unser Gedächtnis hält alle mehr oder weniger komplexen Typen von Syntagmen vor, gleichgültig, welcher Art oder Ausdehnung sie auch sein mögen, und im Moment ihrer Anwendung greifen wir auf die assoziativen Gruppen zurück, um unsere Wahl zu treffen. Wenn jemand marchons! sagt, *denkt er unbewusst* an die verschiedenen Assoziationsgruppen, an deren Schnittstelle sich das Syntagma marchons! befindet.« (Saussure 2014: 152; Hervorhebung jmk). Diese Stelle ist von entscheidender Bedeutung für Merleau-Pontys Integration des strukturalistischen Differenzbegriffs in seine Ausdruckstheorie. Sie zeigt deutlich, dass er hier nicht einfach einer Mode folgt, sondern eine innere Korrespondenz zu den phänomenologischen Analysen der Zeiterfahrung, der passiven Synthesis und damit des Gedächtnisses vorliegt. Die paradigmatische Dimension ist bei Saussure die entscheidende Bedingung dafür, dass eine Differenz bedeutungsgenerierend ist. Entscheidend ist dabei der eigentümliche Status des abwesenden Terms. Er muss auf gewisse Weise anwesend sein, aber als Hintergrund, als Sediment. Saussure sagt bezeichnenderweise: wir denken *unbewusst* an die abwesenden Terme bzw. Assoziationsgruppen. Wären diese Assoziationsgruppe im Vollzug des Sprechens thematisch, ebenso präsent wie der faktisch selegierte Term – dann wäre Sprechen ebenso unmöglich, wie die Zeiterfahrung, wenn Retentionen als explizite Erinnerungen präsent wären. Dieser eigentümliche Status abwesender Anwesenheit, nicht-präsenter Präsenz verbindet die entscheidende Denkfigur Saussures also mit der phänomenologischen Theorie der Zeiterfahrung und des (non-deklarativen) Gedächtnisses. Dass für Saussure das Gedächtnis der Sprecher damit eine unverzichtbare Grundlage für Sprache ist, ja, dass das im Grunde den gesamten differenztheoretischen Ansatz trägt, hat Saussure noch klar so gesehen, auch wenn manche (Post-) Strukturalisten diesen Aspekt unterschlagen haben.

Folgt man Saussures Überlegungen, wird deutlich, dass er den Differenzbegriff letztlich zeit-, ja gedächtnistheoretisch unterlegt. Man könnte sagen, das gelte vor allem für die »parole«, die gesprochene Sprache, nicht aber für die Sprache im Sinne von »langue«, als System. Freilich lässt sich diese Abstraktion nur halten, wenn man vom Bewusstsein (und damit dem Gedächtnis) wiederum des strukturalistischen Sprachforschers absieht und das wissenschaftliche Subjekt als freischwebenden Kosmotheoros überall und nirgendwo ansiedelt. Es charakterisiert den Zugriff des »Strukturalisten« Merleau-Ponty, dass er dies genau nicht tut, sondern auch notfalls Saussure gegen Saussure ausspielt.

Bewegung und Differenz

»Allmählich gewann ich den Eindruck, dass es [...] erforderlich war, das Ordnungsprinzip [...], das die Praktiken zugleich unbewusst und systematisch zu lenken imstande war, in den inkorporierten Dispositionen bzw. im Schema der Körperbewegungen zu suchen. Mich hatte [...] verblüfft, dass die Transformationsregeln, die den Wechsel vom äußern zum innern Raum des Hauses ermöglichen, auf Körperbewegungen wie beispielsweise die Kehrtwendung zurückgeführt werden können.« (Bourdieu 1993: 24).

Interessant ist nun, wie es zu einer Verknüpfung des Themas mit dem der Bewegung kommt. Merleau-Ponty bezieht sich explizit auf Saussure auch in vielen veröffentlichten Arbeiten aus dieser Zeit, beispielsweise 1952 in den Aufsätzen *Über die Phänomenologie der Sprache* und *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*, Sartre (!) gewidmet. Letzterer beginnt wie folgt: »Bei Saussure haben wir gelernt, dass die einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, dass jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als dass es einen Sinnabstand zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt. Da man von diesen dasselbe sagen kann, besteht die Sprache also aus Unterschieden ohne Ausdrücke, oder genauer, die Ausdrücke der Sprache werden erst durch die zwischen ihnen auftauchenden Unterschiede hervor gebracht.« (Merleau-Ponty 2007: 53). Merleau-Ponty skizziert dann einen Einwand des Alltagsverständs: wenn weder der Ausdruck A noch B eine Bedeutung hätten, sei nicht erklärlich, wie es zwischen ihnen einen Bedeutungseffekt geben könne. Dazu macht Merleau-Ponty nun eine interessante Feststellung. Der Einwand, Sprache könne keine Bedeutung haben, wenn sie nur auf differentielle Zeichen mit negativem Wert beruhe, weise eine Analogie zu den Paradoxien des Zenons auf. Dieser wollte bekanntlich den Beweis führen, dass es keine Bewegung gäbe. Beide Argumentationen werden zwar von vorne herein durch die Wirklichkeit von Bedeutung und Bewegung entkräftet. Philosophen und Mathematiker haben sich aber über Jahrtausende immer wieder damit abgemüht – denn die eigentlich philosophische Bedeutung dieses Problems liegt darin, *auf welche Weise* man es als Scheinproblem erkennt.

Zenon hatte in seinem sogenannten »Teilungssparadox« behauptet, Bewegung existiere nicht. Ein Läufer müsse ja, bevor er eine bestimmte Strecke zurücklege, zunächst die Hälfte dieser Strecke zurücklegen, zuvor aber die Hälfte der Hälfte und wiederum zuvor die Hälfte der Hälfte der Hälfte usf.. Da für jede dieser im Prinzip unendlichen Aufteilungen der Strecke auch eine bestimmte positive Zeit nötig ist, um sie zu

überwinden, benötige der Läufer auch eine unendliche Zeit für das Zurücklegen einer Strecke. Er komme also niemals dazu, sie zu überwinden. In ähnlicher Weise argumentiert Zenon im sogenannten »Achilles-Paradox«, nach dem Achill (der »Schnellfüßige«) eine Schildkröte mit Vorsprung niemals einholen könne. Unterstellt wird dabei, dass die prinzipielle Unendlichkeit bzw. Unabschließbarkeit möglicher Unterteilungen der Strecke, man könnte auch sagen: der Bestimmung von Streckendifferenzen dazu führt, dass diese niemals zurückgelegt werden können. Zenon teilt eine – was er unterschlägt – letztlich vorgegebene, endliche Strecke imaginär in unendlich viele endliche Strecken auf und zeigt damit unabsichtlich selbst, dass eine Summe aus unendlich vielen endlichen Summanden sehr wohl einen endlichen Wert haben kann. So argumentieren in der Tendenz moderne mathematische Auflösungen des Zenon-Paradoxes und unterscheiden zwischen unendlichen (=nicht-konvergenten) Folgen und konvergenten Folgen, die von vorne herein über ein endliches Konvergenzkriterium verfügen, nämlich eben die Länge des Abstands zwischen Achill und der Schildkröte, den dieser in einer bestimmten Zeit zurücklegen muss, um die Schildkröte einzuholen.

Dass eine Bewegung von ihrem Endpunkt her zur Bewegung wird, war in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* immer wieder ein implizites und explizites Thema. Eine Bewegung wird von daher »verstanden« (sowohl im Rückblick wie in der Antizipation des Ziels). Ich erinnere in diesem Zusammenhang daran, dass für Merleau-Ponty die Geste, die auf einen Zielpunkt hin entworfen ist, als Paradigma für die Einheit der zeitlichen Ekstasen und umgekehrt verwendet wird (»Die Zeit ist die einzigartige Bewegung, die in all ihren Teilen ganz sich selbst entspricht, so wie eine Geste die sämtlichen Muskelkontraktionen umfasst, die zu ihrem Vollzuge notwendig sind.« (Merleau-Ponty 1966: 476). Die Geste der Hand, die selbstverständlich zum Glas greift, oder des Organisten, der eine Orgel erkundet, sind bereits vorgängig durch ein Geflecht passiver zeitlicher Synthesen integriert und verfügen darin sozusagen über ihr immanentes Konvergenzkriterium.

Allerdings kommt nun eine elementarer ansetzende Argumentation hinzu. Die Bewegung selbst und die Wahrnehmung, das Verstehen, der Nachvollzug der Bewegung bekommt eine diakritische Dimension. Sie besteht gleichsam aus »Termen«, die gleich einer sprachlichen Formulierung dadurch Bedeutung haben, dass sie in Differenz zueinander stehen, voneinander »abständig« sind (ecart), Unterschiede beinhalten. »Bewegung ist stroboskopisch« formuliert Merleau-Ponty im Rückgriff auf neurologische und psychologische Befunde (Merleau-Ponty 2011: 96). Diese These könnte sich darauf berufen, dass sich auf der Retina des Auges nur sukzessive Aktivierungen distinkter Regionen abzeichnen können, aber kein kontinuierlicher Fluss. Außerdem lässt sich in verschiedenen Argumenten zu sogenannten Scheinbewegungen zeigen, dass das sukzessive

Aufblenden gleicher Formen, zum Beispiel eines Kreises, in verschiedenen Quadranten einer Fläche ab einer bestimmten Geschwindigkeit zur Wahrnehmung der Bewegung eines einzelnen Objektes führt. Es entstehen also Bewegungswahrnehmungen, wo eigentlich kein bewegtes Objekt ist. Das Daumenkino und natürlich der Film beruhen auf diesem Prinzip. Daraus folgt für Merleau-Ponty, dass Bewegung gleichsam von ihrer Natur her eine diakritische Dimension habe (»le mouvement réel a propriétés distinctes« Merleau-Ponty 2011: 96). Dass es sich bei den stroboskopischen Versuchen um Scheinbewegungen handelt, ist dabei nicht entscheidend und für Merleau-Ponty übrigens auch kein Hinweis auf einen bloß »subjektiven« Charakter von Bewegung. Diese Versuche geben vielmehr Aufschluss über eine grundlegende Beschaffenheit von Bewegung(swahrnehmung) als solcher – unabhängig davon, ob es sich um die Bewegungen nicht mobiler Objekte, die Wahrnehmung der Eigenbewegung (bei der die Dinge fix scheinen, aber ich selbst mobil) oder die Bewegung von Dingen, Tieren oder anderen Menschen handelt. In keinem Fall haben wir es mit einer kontinuierlichen Verschiebung der Netzhautbilder, die je nach Distanz zu mir größer oder kleiner ist, zu tun: »von dieser Geometrie sehe ich ab, und phänomenal gegeben ist mir nicht ein Bündel derartiger Verschiebungen oder Nicht-Verschiebungen, sondern die Differenz zwischen dem, was sich in dieser und jener anderen Distanz abspielt, das Integral der Differenzen.« (1994a: 291). Das hat eine körperliche Dimension, weil eine Bewegung wahrnehmen oder ausführen einen Bezugspunkt, eben die Einheit eines gegebenen Körpers als »Nullpunkt aller Orientierungen« (Husserl 1952: 158), als selbst der Bewegung fähige Einheit und damit zugleich: seine zeitliche Dimension, sein Gedächtnis voraussetzt.

Akinetopsie

Interessanterweise scheint die klinische Erfahrung Merleau-Pontys Intuition einer stroboskopischen Dimension von Bewegungswahrnehmung in der Existenz eines sehr seltenen klinischen Syndroms zu bestätigen. Es geht um die sogenannte Akinetopsie. Davon betroffene Menschen können weder bewegte Objekte wahrnehmen noch sich bewegte Objekte vorstellen. Stattdessen sehen sie »Serien von Standbildern statt kontinuierlicher Bewegungsabläufe« (Jähnke 2017: 229). So berichten Karnath/Thier über eine Frau, die einen Verlust jedweder Wahrnehmung visueller Bewegung erleidet, obwohl ihre Sehleistungen (Sehschärfe, Farbensehen, Erkennen und Lokalisation unbewegter Objekte) völlig unberührt waren. »Wenn sie z.B. Kaffee in eine Tasse goß, erschien ihr die Flüssigkeit wie gefroren – regelmäßig brachte sie die Tasse zum Überlaufen, da sie das Steigen der Flüssigkeit nicht wahrnehmen konnte. Im Beisein anderer

fühlte sie sich unsicher, da Personen unvermittelt an anderer Stelle auftauchten, als sie vorher waren: Die Bewegung der Person war ihr entgangen.« (Karnath/Thier 2012: 56 f.). »Im Alltag geht Akinetopsie mit einer erheblichen Beeinträchtigung einher, die vor allem die Koordination von Bewegungsabläufen wie das Eingießen von Flüssigkeiten oder das Greifen von Gegenständen stark erschwert. Außerdem haben Patienten Probleme bei der Kommunikation, da sie Lippenbewegungen und Gesichtsausdrücke nicht wahrnehmen.«⁷

Bei der Akinetopsie ist die Bewegung nur mehr gegeben als eine Reihe unverbundener Punkte. Das – sowie Befunde aus Tierexperimenten – bestätigt grundsätzlich die Annahme, dass es sich bei dem Sehen von Bewegung um eine »eigenständige visuelle Dimension« handelt, die nicht einfach eine »Repräsentation physikalischer Bewegung« ist (Karnath/Thier 2012: 54). Ob das aber, wie Merleau-Ponty nahe zu legen scheint, entscheidend mit einer Projektion meiner körperlichen Kontinuität auf das bewegte Objekt zu tun hat, oder – nicht auch?/eher? mit komplexen Fragen der zeitlichen Integration, der Richtungsdetektion ist sehr fraglich. Entscheidend ist klinisch, dass die Bewegung eines Objekts oder eine Eigenbewegung nicht fälschlich als Bewegung des Hintergrundes bzw. der Umwelt interpretiert wird. Welche Rolle spielt dabei die (Wahrnehmung der) Bewegungen der Augenmotorik oder des Kopfes? (vgl. Karnath/Thier 2012: 54–63).

Unabhängig von der Klärung dieser sehr komplexen Probleme kann man auf einer rein phänomenologischen Ebene dem Argument Merleau-Pontys folgen, eine Bewegung »verstehen«, hieße über ein Konvergenzkriterium verfügen, ihre Richtung, ihr Ziel zu antizipieren, und zugleich ihren »Fluss«, ihren Kontinuitätscharakter wahrnehmen zu können. Worin sich die Bedeutung der Bewegung zeigt, was mein Verstehen der Bewegung dokumentiert, ist also zunächst schlicht die Wahrnehmung eines kontinuierlichen Fluxus als solchem. Das ist analog zum Hören einer Melodie als Gesamtkonfiguration der einzelnen Töne oder zum Verstehen eines gesprochenen oder geschriebenen Satzes als Konstellation der Worte, aus denen er gebildet ist.

Der Ausdruckscharakter von Bewegungen

Das »Verstehen« der Bewegung beinhaltet zugleich eine kontinuierliche »figurale Kontur«, die sich in der Zeit entfaltet. Diese Kontur ist nicht nur eine Funktion der Ortsdifferenzen, sondern auch weiterer Aspekte, die die Bewegung modulieren können – dazu gehören die Beschaffenheit

⁷ nach Berlit *Klinische Neurologie*, zit. in <https://de.wikipedia.org/wiki/Akinetopsie>; abgerufen am 31.7.2019.

des Sich-Bewegenden selbst, aber auch seiner Umgebung, des Worins der Bewegung bzw. des Bezugspunkts der Bewegung. Die Bewegung insgesamt ist eine Resultante vieler Einzelemente und insofern: ausdrucksvoll. Solche differentiellen Elemente können Tempo, Rhythmus, Koordinierung mit anderen bewegten Elementen, aber auch intersensorische Korrelationen (z.B. akustische Differenzen), Modi der Abfolge (»Kadenz ihrer Sukzession«) u.a. sein: »Tatsächliche Bewegung, d.h. Ortsveränderung, stammt aus der Organisation des Feldes – durch diese allein lässt sich die Bewegung begreifen.« (Merleau-Ponty 1973: 55). In den von Merleau-Ponty ausführlich besprochenen Experimenten des belgischen Psychologen Albert Michottes wurden beispielsweise durch die bloße Modulation des Tempos, des Rhythmus und des Richtungswechsels der horizontalen Bewegung zweier Farbstreifen in einem schmalen Sehschlitz komplexe Bewegungstypiken und deren interne Kausalität wahrgenommen, z.B. des »Fortstoßens«, »Abholens«, »Schiebens«. Durch die bloße Projektion von Strichen in einer bestimmten rhythmischen Phasenfolge kann der Eindruck eines sich bewegenden Lebewesens, etwa einer Raupe, entstehen.

In einem anderen Experiment (Zietz/Werner 1928) verändert der Rhythmus von begleitenden Klopf- bzw. Trommelgeräuschen den figuralen Eindruck der (Schein-)Bewegung eines Pfeils. Der Rhythmus lässt beispielsweise die (Schein) Bewegung eines Pfeils je nach dynamischer und rhythmischer Charakteristik zitternd, flackernd, klarer/schärfer, kleiner/größer erscheinen, lässt sie rotierend wirken u.a.. Das plötzliche Fortfliegen eines Vogels hat eine andere Bewegungstypik als die Bewegung eines Wurfgeschosses. Die Bewegungen eines Menschen verraten das Gewicht der Last in seinem Korb usw. (vgl. Weizsäcker 1973: 23 f.). Bewegung hat so immer ein »figurales Moment«, sie ist das »Werden einer Figur« aus einer Gesamtkonstellation einer Situation. Damit sind wir wieder bei dem zentralen Bezugsproblem Gurwitschs und Merleau-Ponty – der Konstanzhypothese. Was für Merleau-Ponty für räumliche Gestalten gilt, überträgt er nun auf die zeitliche Gestaltypik von Bewegungen.

Merleau-Ponty erweitert dabei wie nebenbei den Begriff der Bewegungswahrnehmung auch auf akustische Gegebenheiten, wenn er das Beispiel des »Tons eines Blasinstrumentes« anfügt: »Es trägt das Anzeichen des Geblasenseins und des organischen Rhythmus des Luftstoßes in sich« (Merleau-Ponty 1973: 55). In dieselbe Richtung führen die Hinweise auf die Experimente der deutschen Psychologen Zietz/Werner, die zeigen, wie eine »akustische Bewegung« die visuelle Wahrnehmung einer Bewegung modulieren kann (2011: 112). Dieser Ausdruck einer »akustischen Bewegung« ist durchaus keine Metapher. Alles, was hörbar ist, ist immer das Ergebnis einer Bewegung von etwas oder jemandem, die wiederum ein Medium in Bewegung versetzt.

Beim Menschen erfordert die Produktion von Tönen und Lauten immer eine Betätigung von Muskeln, damit motorischen Organen (und ihren neuronalen Entsprechungen). Gerade die Sprechmotorik beim Menschen gehört zu den subtilsten Formen der Betätigung und Koordination von Muskelgruppen, wie jeder Logopäde weiß. Sie ist als motorische Betätigung sogar teilweise über Gesichtsmimik, Kehlkopfbewegung, Bewegung von Brustkorb und Zwerchfell, Gesamttonus des Körpers visuell sichtbar. Das stellt bekanntlich für gehörlose oder schwerhörige Menschen eine wichtige Verständnishilfe dar. Auch die Produktion des von Merleau-Ponty als Beispiel bemühten Tons des Blasinstruments erfordert eine komplexe Muskeltätigkeit, motorische (Koordinations-) Muster, die sich auch im Klang niederschlagen. Der Dichte, Kraft und Zentriertheit des Oboentons und der Leichtigkeit, Offenheit und Gelöstheit des Tons einer Querflöte hört man den Unterschied der motorischen Produktion an: hoher Anblasdruck, höhere Spannung des Zwerchfells und der Rumpfmuskulatur, um das Rohr geschlossene Lippenmuskulatur, größere Kontraktion der Gesichtsmuskeln bei der Oboe vs. vergleichsweise geöffnete, flexibler eingesetzte Lippen- und Gesichtsmuskulatur und eine größere Leichtigkeit der Interaktion zwischen den beteiligten Muskelgruppen des Rumpfes und des Zwerchfells bei der Querflöte. Dem entspricht z.B. ein gespannteres, aber expressiveres, »innigeres« Ausdruckspotential vs. ein schwebendes, gelöstes, aber ausdrucksneutraleres bei der Flöte. Zudem gibt es auch so etwas wie eine innermusikalische »Gestikulation« (Gruhn 2014: 71 ff.).

Merleau-Ponty hält jedenfalls insgesamt fest: »Die Bewegung [...] ist im Netz der Gegenstände und Eigenschaften eingeschrieben, sie wirkt wie eine Enthüllung des Seins jener Gegenstände und Eigenschaften. [...] Die Ortsveränderung ist lediglich das Endziel oder die bloße Hülle dieses Schauspiels.« (Merleau-Ponty 1973: 55). Bei Zietz/Werner, den zwei deutschen Psychologen, auf die er sich in diesem Zusammenhang be ruft, steht dazu: »Bewegung [ist] eben nicht bloß eine räumliche Veränderung eines identischen Etwas [...], sondern weit mehr: eine gerichtete Dynamik (»Dorthin«, »Hinüber«, »Drauflos« usw.), die in Bezug auf Zeit und Raum reinlich expliziert, d.h. bestimmt und entfaltet sein kann, im allgemeinen aber Raum und Zeit implizit enthält, d.h. eingehüllt in die besonderen Qualitäten des Bewegens, wie »schweben«, »rollen«, »fließen«, »schießen«. [...] Man geht irre [...] wenn man annimmt, das die Bewegungsanschauung ausschließlich im optischen Feld abrollt [...] die Bewegung [ist] ihrem Wesen nach eine dynamisch gerichtete Veränderung eines Gegenstandes [...], die sich unter besonderen Umständen und Bedingungen in Form der optischen Bewegung entfaltet, die aber in ihrem allgemeinen Charakter nach sich in verschiedenen Schichten und sinnlichen Sphären des Subjekts wiederholen kann. [...] Das ungebrochene totale Bewegungserlebnis wird sich gerade darin als ein totales aufweisen

lassen, dass [...] das optische Feld im Ganzen des Geschehens wohl führend sein kann, dass aber doch diese dynamische Gerichtetetheit sich adäquat in anderen, beispielsweise körperlich-motorischen Schichten, auslebt.« (Zietz/Werner 1928: 227 f.).

Die Bewegung ergibt als »Integral von Differenzen«, ihre Kontur aus der Gesamtkonstellation der Ortsunterschiede, aber eben auch anderer differentieller Aspekte, die in die spezifische Bewegungskontur eingehen. Darin liegt für Merleau-Ponty eine in der Struktur einer elementaren Körper-Welt-Relation angelegte »natürliche Sprache« (langage oder expression naturel(le), Merleau-Ponty 2011: 162 ff., 203, 205, 207; 1973: 57), ein paradox formuliert: *natürliches symbolisches Bewusstsein*. »Perception du mouvement = conscience symbolique« »Wahrnehmung der Bewegung=symbolisches Bewusstsein.« notiert er lapidar (ebd. 2011: 199). Die Differenzlogik ist für Merleau-Ponty somit bereits in der Beschaffenheit der Körper-Welt-Relation verankert.

Diese Verknüpfung von Differenzlogik und Bewegungsverstehen führt insgesamt zu einem gegenüber der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erheblichen Umbau der Konzeptstrukturen. Was Merleau-Ponty dabei endgültig aufgibt, ist die »romantische« Fassung des Körpersubjekts zugunsten eines Körper und Welt umgreifenden Differenzierungsgeschehens, dem, wie er zunehmend formulieren wird, selbst ein irreduzibles Moment der »Generalität« zukommt. Genauso wichtig ist aber, was er beibehält und im Sinne der »neuen« Ideen integriert und neu deutet. Das ist etwa die Vorstellung der fungierenden Intentionalität, der zentralen Stellung der phänomenologischen Zeittheorie. Dies ist aber auch die Idee von Struktur als Relation von Figur und Hintergrund. Diese wird nun von Merleau-Ponty selbst differenz- und zeittheoretisch aufgelöst. Figuren sind ebenso Effekte komplexer Konstellationen von Differenzen wie sie sich ihrerseits in Differenzrelationen einfügen. Der »Hintergrund« wird dabei zum »Zwischenraum«, dem »Abstand« (*écart*) zwischen den differentiellen Termen, der eine ebenso fundierende Rolle spielt für die Bedeutung wie die Differenz der differentiellen Terme (also der manifesten »Figuren«) spielt. Er beinhaltet das auf eigentlich Weise an- und abwesende Nicht-Aktuelle, Sedimentierte, undeutlich Mit-Gegebenen oder das spezifische Leere der Konfiguration, die Distanz zu den anderen Termen, durch die/das hindurch und vor dem sich eine Figur als aktualisierter Term überhaupt abzeichnen kann.

Bewegung wird, noch mehr als schon in den Schriften der 1940er-Jahre zur komplementären Seite der Wahrnehmung: »Es ist die Aisthesis selbst, die schon kinetisch ist«, formuliert Stefan Kristensen (Kristensen 2017: 28). Im gleichen Zug wie Merleau-Ponty die Figur-Hintergrund-Relation einer diakritischen Deutung zuführt, wird diese zugleich als eine kondensierte Bewegung verstanden. Ich verstehe sie, wenn ich sie verfolgen, ihre Kontur »nach-zeichnen« kann. Komplementär zu

der Figuralität, dem Gestaltcharakter der Bewegung formuliert Merleau-Ponty ein Postulat einer Kinetik der Figur, der Gestalt, die Idee: »...toute appréhension de figure sur fond est mouvement possible [...] mouvement fait partie des propriétés ‚figurales‘ – c'est comme la figure elle-même qu'il réalise une ségrégation spatiotemporelle – Mouvement devenir d'une figure« »Alles Erfassen von Gestalt (figure) auf einem Hintergrund (fond) ist mögliche Bewegung [...] Bewegung ist Teil der gestalthaften (figuralen) Eigenschaften – das ist so, weil die Gestalt (figure) selbst eine räumlich-zeitliche Segregation realisiert – Bewegung als Werden einer Gestalt (figure).« (Merleau-Ponty 2011: 95). Ein immer wieder von Merleau-Ponty bemühtes einfaches Beispiel ist die schlichte Wahrnehmung einer Kreisfigur. Das Figurale daran ist nicht die sich aus einer geometrischen Definition ergebende Konstruktionsanweisung, sondern quasi eine sensomotorische Qualität: dem Schwung der Kurve folgen, die an jeder Stelle wieder in sich zurück leitet, ein bestimmter Krümmungsmodus, eine beständige Abweichung (*écart!*) einer Bewegung in ihrer Richtung in jedem Moment (ebd.: 50, 56). Diese differentielle Logik ist auch einem Kind zugänglich ist, als Folge von Bewegungsimpulsen, Kontur, Strichführung, Drehbewegung, die in sich selbst zurückkehrt, als Zeichen- oder Zeigebewegung mit den Fingern. Die davon abgeleitete geometrische Figur ist ein sekundäres Produkt. »Für uns hat jeder Kreis einen Mittelpunkt. Für ein Kind ist das nicht so.« (Merleau-Ponty 2000: 214). Man könnte aber hinzufügen: über den Umstand, dass der im Kreis kondensierte Bewegungsimpuls auch dem Kind zugänglich ist, vielleicht über Erfahrungen wie die des Herumwirbelns in der Luft, gehalten von einem Erwachsenen oder der Fahrt im Karussell, ist es irgendwann offen gegenüber dem Angebot, diese Bewegung mit einem Zirkel einzufangen und sukzessive zu verstehen, dass der »Kreis die durch die Drehung einer Strecke um ein und denselben Punkt erzeugte Figur« ist. »Die Struktur geht schwanger mit der Bedeutung, die die Wissenschaft heraus arbeitet.« (Merleau-Ponty 2000: 215). Man könnte auch paraphrasieren, die Struktur (als Bewegungsgestalt) gehe schwanger mit dem *Konzept* – und auf die etymologische Pointe hinweisen, dass »concep-tio« im Lateinischen sowohl »Schwangerschaft« wie auch »Abfassung, Zusammenfassung, Erfassung« bedeuten kann.

Die Idee, die Wahrnehmung sogar abstrakter Figuren wie Kreis, Rechteck, Linie mit motorischen Strukturen zu verknüpfen, ist übrigens keine Erfindung Merleau-Pontys oder der Gestaltpsychologie. Sie findet sich bereits in Kants Kritik der reinen Vernunft und zwar in dem zeittheoretisch und philosophiegeschichtlich über Heideggers Kant-Interpretation bedeutsam gewordenen Abschnitt über den Schematismus des Verstandes: »Wir können uns,« schreibt Kant da, »keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben <gemeint: ist eine Kreisbewegung auszuführen, jmk>.« (Kant 1990: 150;

B154). Selbst im Kern der Kantschen Erkenntnistheorie findet sich so ein motorisches, kinetisches Prinzip als Ausgangspunkt der Schemabildung. Das ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil das Schemakapitel eine zugleich zeittheoretische wie erkenntnistheoretische Scharnierfunktion hat – es vermittelt zwischen Sinnlichkeit und Verstand und überbrückt damit die Abgründe der idealistischen Doktrin.⁸

Bewegung und Körper – Bewegung als universales ontologisches »Medium«

Damit deutet sich ein weiterer Schritt in der Argumentation an. Nämlich die Beantwortung der Frage »que doit être le sujet capable de percevoir le mouvement ainsi compris?« »was muss also das Subjekt sein, das in der Lage ist die so verstandene Bewegung wahrzunehmen?« (Merleau-Ponty 2011: 95; Übers. jmk). Die Antwort ist denkbar einfach. Das Verstehen der Bewegung und damit die Auflösung des Zenonschen Paradoxes setzt nicht ein synthetisierendes *transzendentales* Ego, ebenso wenig ein romantisches Ich der »durée« wie bei Bergson voraus. Sie setzt schlicht einen selbst der Bewegung fähigen Körper voraus, der ohne jede Vermittlung bereits über ein praktisches und faktisches Konvergenzkriterium verfügt (en chair et en os), insofern er – eingebunden in eine bestimmte (soziale!) Praxis – über die differentiellen Teile der Bewegung hinweg ungeteilt bleibt. Damit ein unmittelbares Sehen von Bewegung möglich ist, sagt Merleau-Ponty, brauche es einen dritten Term zwischen der im Paradox des Zenons aufgeworfenen Vorstellung von immer weiter geteilten Zeit- und Raumintervallen und der »indivision« der resultierenden Bewegung. Diesen dritten Term, das »gemeinsame Maß« (»commune mesure«, ebd.: 91) sozusagen den Hintergrund, den Zwischenraum der auftretenden Bewegungsfigur liefert, sagt Merleau-Ponty, der Körper selbst. Er ist selbst bewegt/sich-bewegendes Ding und erfährt sich deshalb sowohl in der Eigenbewegung wie in der Wahrnehmung von Bewegung via Körperschema als Kontinuität: »Il est à la fois mobile dans l'espace réel et perçu de l'intérieur dans l'indivision de son mouvement.« »Er ist zugleich im ‚reellen‘ Raum beweglich und von innen her in der Unteilbarkeit seiner Bewegung wahrnehmbar.« (ebd.: 91). Bewegung kann nur durch Bewegung, durch einen Körper verstanden werden, der sich in Bewegung als kontinuierlich erfahren kann, der sich

8 Auch hier zeigt sich in anderer Semantik: Merleau-Ponty antizipiert (oder begründet mit) ein in praktischem Handeln/Motorik begründetes Verständnis von Konzeptbildung, vgl. dazu Gallesse/Lakoff 2005; Johnson/Lakoff 2002.

selbst – sich bewegend – zur Welt in Beziehung setzt, dem in seinem eigenen Bewegungsentwurf eine Mischung (*mélange*) von Äußerem und Innerem, Ich und Welt, Dinghaftigkeit und Prozessualität, von vorher und nachher, von hier und da zugänglich ist. Der Körper (»à la fois chose et saisi intérieurement« »zugleich Ding wie von innen erfasst«) ist das gemeinsame Maß (»mesure commune«), das zwischen der Unteilbarkeit der Bewegungserfahrung und der Teilbarkeit der Welt der Dinge, der Entfernung vermittelt, weil er selbst den Doppelcharakter von Ding und innerer Erfahrung aufweist, die uns bereits in Teil 1 beschäftigt hatte.

Deutlich wird zum einen der Bezug zum Thema des Doppelcharakters des Körpers als Ding und als innere Perspektive (»Subjekt«). Er wird in dieser Konzeption von Bewegung operativ. Zugleich wird aus diesen Notizen Merleau-Pontys das Bestreben deutlich, den Begriff »Subjekt« aus seiner traditionellen Semantik zu lösen. Das Subjekt der *Wahrnehmung* von Bewegung wird selbst zu einem strukturalen Moment des Geschehens. Die Organisation der Bewegung ergibt sich aus der Gesamtkonstellation des Wahrnehmungsfeldes. Wie bei der Auffassung einer Satzbedeutung kommt der Sinn aus der *Gesamtheit* der Teile, zugleich aber wird dieses Gesamt (tout) nur durch die Teile nahegelegt. Nicht zufällig erinnert das an den hermeneutischen Zirkel und nicht zufällig fällt daher das Stichwort einer Lektüre (lecture): »Comparer la perception à une lecture. Les ›signes‹ ou données ›objectives‹ sont enregistrés sur appareil, s’inscrivent dans un ›champ‹ qui est ›en charge‹ et qui leur donne valeur situationnelle, toute perception est modulation d’une situation mais celui qui est situé n’est pas un *Je pense*.« »Die Wahrnehmung vergleichen mit einer Lektüre. Die ›Zeichen‹ oder ›objektiven‹ Gegebenheiten werden aufgenommen, schreiben sich in ein ›geladenes‹ ›Feld‹ ein und geben ihm seine situative Wertigkeit, jede Wahrnehmung ist die Modulation einer Situation, aber der, der da situiert ist, ist kein Ich denke.« (Merleau-Ponty 2011: 104, Übers. jmk). Eine ähnliche Stelle lautet: »Perception du mouvement = comme une sorte de lecture, où les signes n’ont que valeur diacritique pour une intention qui n’est pas visible séparément et qui les traverse, les anime. Champ perceptive et champ linguistique. Le mouvement touche en nous des possibilités motrices-expressives. Et inversement nos possibilités (p.es. le temps) s’incarnent en lui.« [Randbemerkung: logique perceptive – taximètre de Head] »Wahrnehmung der Bewegung = wie eine Art Lektüre, bei der die Zeichen nur einen diakritischen Wert für eine Intention haben, die nicht separat sichtbar ist und die sie überquert, sie beseelt. Perzeptives Feld und linguistisches Feld. Die Wahrnehmung regt in uns motorisch-expressive Möglichkeiten an. Und umgekehrt, unsere Möglichkeiten (z.B. die Zeit) inkarnieren sich in ihr« [Randbemerkung: perzeptive Logik – Taximeter von Head] (ebd.: 196).

Ich komme im folgenden Kapitel auf diese Stellen ausführlich zurück. Hier sei nur betont, dass die Bewegung als Negativ, als inverse

Qualität der Wahrnehmung verstanden wird – im Spätwerk greifen hier bekanntlich die Metaphoriken des Chiasmus, der Verflechtung, der Reversibilität, der Passung (Merleau-Ponty 1994a: 172 f.). Bewegung führt Motorik und Sensorik zusammen, sie ist Motor und »Träger« der »Inkarnation«, als Nachzeichnung des Wahrgenommenen in einer Bewegungsqualität. Damit ist sie entscheidend für das zur Disposition-Werden von Wahrnehmungserfahrungen. In diesen Kontext gehören auch die Überlegungen im Spätwerk zum Zusammenhang von Berühren (als einer Bewegung) und dem Berührbaren und dem Sichtbaren: »... daß jedes Sichtbare aus dem Berührbaren geschnitten ist, daß jedes taktile Sein gewissermaßen der Sichtbarkeit zugeschrieben ist und daß es sich Übergreifen und Überschreiten nicht nur zwischen dem Berührten und dem Berührenden gibt, sondern auch zwischen dem Berührbaren und dem Sichtbaren.« (Merleau-Ponty 1994a: 177 ff.).⁹ In den Arbeitsnotizen zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare* findet sich eine weitere zugespitzte Formulierung, die bereits durch die Überlegungen von 1953 hindurch scheint: »Meine Beweglichkeit ist das Mittel, die Beweglichkeit der Dinge auszugleichen, sie dadurch zu umgreifen und zu überblicken. Jede Wahrnehmung ist grundsätzlich Bewegung. Und die Einheit der Welt, die Einheit der Wahrnehmenden sind diese lebendige Einheit sich ausgleichender Verlagerungen.« (ebd.: 292).

Bewegung wird zu einer generalisierten, expressiven, ja ontologischen Währung, die zu allen sensorischen Registern Beziehungen unterhält und zugleich zu einem Brückenkonzept. Sie ist ebenso »universales Ausdrucksmittel« (Merleau-Ponty 1973: 56) wie »révélateur de l'être« »Enthüllung des Seins« (Merleau-Ponty 2011: 100; 173). Das ist eine freilich sehr pathetische Formulierung in einem Kontext, in dem beispielsweise die Rede von Michottes lapidaren Streifen-Impulsen ist oder den Raupenbewegungen seiner stroboskopischen Quadrate. Relationen von Figur und Hintergrund werden aber von Merleau-Ponty nun prinzipiell als kondensierte Bewegungen gefasst und umgekehrt enthüllt jede Bewegung eine Gestalt. Bewegung liefert damit ein Paradigma von Bedeutung durch die gleichzeitige Präsenz von Präsentem und Abwesendem, von zeitlicher Integration unterschiedlicher diakritischer Elemente und der Verweisstruktur. Sinngebung ist selbst bewegt-bewegend, Expression ist auf Seite des eine Expression Vollziehenden ein Bewegungsvorgang (bis hin zum Sprechen als in-Gang-setzen der Sprechmotorik). Wahrnehmung ist nicht ohne Bewegung und umgekehrt Bewegung nicht ohne Wahrnehmung möglich. Bewegung spielt als Konzept in den Vorlesungen die zentrale Schlüsselrolle, auch als Vermittlungsterm zwischen Impression und Expression, beide haben an Bewegung

⁹ Das erinnert auffallend an Überlegungen im Spätwerk George Herbert Meads zum Verhältnis von Kontakterfahrung und Distanzerfahrung.

teil. Und sie spielt – wie wir noch sehen werden – auch im Übergang zur Sprache, zu den »soziokulturellen Bewegungen« (Sprache, konventionalisiertes Ausdrucksverhalten) eine entscheidende Rolle. Sie ermöglicht und erfordert zugleich eine Identifizierung mit dem, was wir sehen, tasten, hören. Ich muss, um ein bewegtes Objekt wahrzunehmen, die Identität des (Sich-) Bewegenden und die Differenz seiner Zustände zugleich erfahren. Das beinhaltet für Merleau-Ponty eine Art Projektionsverhältnis: Wahrnehmung einer Bewegung beinhaltet eine »Projection de notre motricité, d'une motricité qui relie sujet à espace où il est situé; et cette capacité motrice est la lumière de la perception« »Projektion unserer Motorik, einer Motorik, die das Subjekt an den Raum zurückbindet, in dem es situiert ist; und diese motorische Fähigkeit ist das Licht der Wahrnehmung« (Merleau-Ponty 2011: 125, Übers. jmk) »Notre motricité comme fondement de la mobilité des objets« »Unsere Motorik als Fundierung der Beweglichkeit der Objekte« (ebd.: 120; vgl. dazu auch das Vorwort von Saint Aubert, 26 ff. sowie Saint Aubert 2013: 48 sowie Kristensen).

Ich muss gestehen, dass für mich diese Passage schwer verständlich, wenn nicht unverständlich ist. Wie so oft bei Merleau-Ponty, gelangt man über das diffuse Gefühl, dass »da etwas dran ist«, schwer hinaus. Leider liefert Merleau-Ponty wenig präzise nachvollziehbare phänomenologische Beschreibungen, wie er sich dieses Projektionsverhältnis vorstellt und wie genau er daraus die grundlegende Rolle von Bewegung als Ausdrucksmedium begründet, den Zusammenhang von Wahrnehmung und Ausdruck, von Impression und Expression. »Il y a perception du mouvement parce qu'il y a entre moi (mon corps, mes champs) et le spectacle un rapport expressif, parce-que chaque attitude est puissance d'une situation et chaque spectacle trace d'une attitude« »Es gibt Wahrnehmung von Bewegung, weil es zwischen mir (meinem Körper, meinen Feldern) und jedem Anblick einen expressiven Bezug gibt, weil jede Haltung ein situatives Vermögen und jeder Anblick die Spur einer Haltung ist.« (Merleau-Ponty 2011: 125; Übers. jmk). Unterschieden werden muss hier zwischen zwei Problemebenen. Zum einen: wie kommt es überhaupt zur Wahrnehmung der Kontinuität einer Bewegung? Hierzu wurde oben schon festgehalten, dass es sich hierbei vermutlich um eine sowohl phänomenologische wie neuropsychologisch sehr viel komplexere Frage handelt, als es die von Merleau-Ponty angeführten Aspekte und Andeutungen von Aspekten nahe legen. Die andere Ebene besteht in der Frage, inwiefern Bewegungen und wahrgenommene Bewegungen grundsätzlich selbst Ausdruckscharakter haben, und in welchem Verhältnis das zu sprachlichem Ausdrucksverhalten steht. Sprachliches Verhalten ist ja seinerseits selbst immer zugleich Bewegung, nicht im Sinne von Lokomotion, aber im Sinne einer strukturierten sensomotorischen Sequenz.

Meads Wahrnehmungstheorie und Bewegung als universelles Ausdrucksmedium

Der Begriff »Haltung« (attitude) in der eben zitierten Stelle legt es nahe, in diesem Zusammenblick einen Seitenblick auf einen anderen Autor einzubauen, für den die Kategorie der Haltung als generalisierte Handlungsbereitschaft bzw. –Vermögen ebenfalls maßgeblich ist. Ich meine den späten George Herbert Mead. Auch er weist darauf hin, dass jede Wahrnehmung selbst zugleich Bewegung beinhaltet (»Der Prozess des Wahrnehmens ist selbst eine Tätigkeit.«, Mead 1969: 102). Das beinhaltet auch für Mead von vorne herein einen synästhetischen, »intersensorischen« Zugang zu Bewegung. Das »Wesentliche an der Wahrnehmung« ist für ihn »die definitive Beziehung der Distanzerfahrung des Objektes auf die vermittelnde Kontakterfahrung« – eine Beziehung, die letztlich in jeder Handlungspraxis real wird (Mead 1969: 132 f.). Das verbindet auch Mead mit einer Vorstellung der wechselseitigen Artikulation verschiedener sensorischer Register, eben der Kontakt- und Distanzreize bzw. Sinne, insbesondere Sehen und Tasten (Hantieren). Die Propriozeption steht in einem engen Zusammenhang mit der Dingerfahrung, sie ermöglicht eine direkte Widerstandserfahrung in der Manipulation von Dingen, die dann wiederum – in generalisierter Form in deren Distanzwahrnehmung (Sehen) eingehen kann. Auch Mead geht das von der Analyse einer Verschränkung von Körper- und Dingwahrnehmung an, aber zunächst nicht in der Distanz-, sondern in der Kontakterfahrung. Der Organismus identifiziert »beim Greifen und Drücken seine eigene Anstrengung mit der Kontakterfahrung des Dinges« (Mead 1987/2: 227). Mead betont die Wechselseitigkeit dieses Prozesses: »Man löst in sich selbst eine Wirkung aus, die auch vom Inneren des Dinges kommt. [...] Das Objekt des Organismus ruft im Organismus die Einwirkung des Objekts auf den Organismus hervor und wird so mit jeder inneren Natur des Drucks ausgestattet, der das Innere des physischen Dings konstituiert. Das Ding erlangt nur insoweit ein Inneres, als der Organismus in solcher Weise die Haltung des Dings einnimmt. Die Formel für diesen Prozess lautet, dass das Ding den Organismus stimuliert, so zu handeln, wie das Ding auf den Organismus wirkt, und daß die Wirkung des Dings der Widerstand des Organismus gegen den Druck ist, wie er entsteht, wenn ein harter Gegenstand in der Hand festgehalten wird. Der Widerstand des Objekts bleibt kontinuierlich mit der Anstrengung der Hand bestehen.« (Mead 1987/2: 227 f.).

Mead betont im Folgenden, dass es ihm nicht darum gehe, das Ding auf eine innere Qualität zu reduzieren, sondern unterstreicht den buchstäblich kooperativen, ja »sozialen« Charakter des Kontakts mit dem Ding. Das Ding hat in Form eines spezifischen Widerstandskoeffizienten

gegen die Berührungsaktivitäten durchaus eine eigene Qualität. Mead parallelisiert Interaktionen mit Dingen und mit anderen Menschen, insofern er von einer »Einnahme der Haltung des Dings« komplementär zu dem von ihm so genannten »Role-Taking«, der Perspektivenübernahme spricht. Man muss sich buchstäblich in die »Rolle des Dings« (Mead 1938: 110) versetzen, dessen Reaktionen antizipieren, aufnehmen, aufgreifen können, um mit ihm als Ding umzugehen. Das Ding ist ein »physical but co-operative ›other‹«, dem gegenüber ein Individuum »should take the attitude of acting as the physical thing will act« (Mead 1938: 109). Selbstverständlich machen die Dinge das nicht umgekehrt mit mir, dennoch ist es wichtig diese Parallelität zu sehen, um zu verstehen, dass es hier nicht um eine bloße Abhängigkeit der Dinge von meiner Aktivität geht, sondern umgekehrt diese auch von der »Aktivität« der Dinge abhängt. Das Individuum projiziert dabei in Meads Auffassung weniger seine eigene Anstrengung in das Innere des Dinges, sondern der Widerstand des Dinges ermöglicht dem Individuum erst, »sich durch die Einwirkung anderer Dinge auf es selbst als Ding zu erfahren« (ebd.: 228). Erst als Sekundäreffekt entsteht gleichsam eine Identifizierung der eigenen Anstrengung: »Das Kind muss diese seine Anstrengung im Inneren der Dinge ansiedeln, bevor es in der Lage ist, die Anstrengung als seine eigene zu erfahren«. Strukturell sind der Widerstand des Dinges und die Anstrengung, Aktion und Reaktion einerseits »gleichwertig« (Mead 1987/2: 229). Andererseits verdankt sich der innere Charakter des Dings (und das nähert diese Sichtweise wieder der Projektionsthese Merleau-Pontys) »in der Tat dem Organismus«.

»Gleichwohl«, fährt Mead fort, »entsteht die Eigenschaft des Inwendigseins erst mit dem Auftreten des Organismus als Objekt, wozu die Abgrenzung der Oberflächen und der Erfahrung des Organismus gehören, die innerhalb seiner begrenzten Oberflächen liegen.« (Mead 1987/2: 229). Das erinnert an die im ersten Teil zitierten Formulierungen des späten Merleau-Ponty zum »Chair«, in denen er vom Körper als »Ding unter Dingen« spricht und dies genau am Phänomen der Berührung festmacht (1994a: 180 f.).¹⁰ Meads etwas deutlichere Formulierung würde die der Kategorie der »Projektion« inhärente Gefahr einer egologischen Position etwas ausbremsen. Die auch für Merleau-Ponty wichtige ontologische Integrität des Dinges bleibt gewahrt, ohne dass die apophantische Funktion der Aktivitäten des Körpers abgestritten würde.¹¹

¹⁰ Besonders interessant ist, dass auch Mead ausführlich auf eine Analyse der Erfahrung der Hände eingeht, die sich wechselseitig drücken und dies mit der Kontakterfahrung mit den Dingen vergleicht – das lässt einen Vergleich der beiden Autoren noch anregender erscheinen (Mead 1987: 239 ff.).

¹¹ In diesem Zusammenhang muss auch nochmals an die im ersten Teil angestellten Überlegungen zur Entmetaphorisierung des Chair-Konzeptes erinnert werden, insbesondere die evolutionstheoretischen Argumentationen

Auch Mead postuliert in diesem Zusammenhang ein Prinzip der Generalität von Wahrnehmung (und damit zugleich der wahrnehmenden und wahrgenommenen Körper): »Das Individuum nimmt das Ding wahr, welches die anderen wahrnehmen. Das Ding und die Wahrnehmung haben beide diesen Allgemeinheitscharakter.« (Mead 1969: 130).

Stefan Kristensen weist darauf hin, dass auch für Merleau-Ponty die Idee eines praktischen Dialogs mit den Dingen, eine Gemeinsamkeit zwischen der Wahrnehmung der Dinge und der anderer Menschen, maßgeblich ist (Kristensen 2010: 99). Insofern aber empirisch der Umgang mit Dingen immer auch eingebettet ist in eine soziale Praxis – das ist nun wiederum ein sehr meadaffiner Gedanke – geht in die Ding-Wahrnehmung selbst, ihren Widerstandskoeffizienten (der eine relationale Funktion des Dings und des Umgangs mit ihm zugleich ist) immer ein soziokultureller Aspekt ein. Es kommen sozusagen bestimmte oder unbestimmte »menschliche« Andere zum Tragen. »Ainsi«, schreibt Kristensen und formuliert damit zugleich ein pragmatistisches Paradigma, »la perception ‚naturelle‘ est déjà en un sens ‚culturelle‘ dans la mesure où la dimension *praxique* de la chose prime sur la dimension théorique.« »Auf diese Weise befindet sich die ›natürliche‹ Wahrnehmung bereits innerhalb einer ›kulturellen‹ Bedeutung im Maße wie die praxeische Dimension der Sache der theoretischen zuvorkommt.« (Kristensen 2010: 99; Übers. jmk). Das bedeutet, dass die Wahrnehmungserfahrung weder bloß sozial »konstruiert« ist, noch dass es eine Erfahrung von Dingen an sich gibt (Kristensen: ebd.). Für Merleau-Ponty wie für Mead ist vielmehr die beschriebene Relation selbst *wirklich*, es gibt eine, wie Mead es ausgedrückt hat, »Objektivität der Perspektive« als solcher.

Ein wichtiges Element von Meads Wahrnehmungstheorie besteht also darin, dass antizipierte propriozeptive Erfahrungen der Dinge in deren Distanzerfahrung (also etwa das Sehen) eingehen. Die Wirklichkeit des Distanz-Dings ist mit der Erfahrung bzw. vorthematischen Erwartung assoziiert – wie es wäre, wenn ich mit ihm in Kontakt käme. Ist erst einmal die Erfahrung initiiert, »sich durch seine Einwirkung auf ein Objekt selbst dazu zu stimulieren, auf sich in der Weise eines Objekts zu reagieren«, so greift diese Fähigkeit, so Mead, auch auf die Distanzerfahrung über. Es ermöglicht uns »gewissermaßen anstelle des entfernten Objekts handeln zu können und so für seine eigene spätere Reaktion vorbereitet zu sein. Wo die Wirkung anderer Dinge auf uns in gewissem Maße mit

Norbert Elias‘, aber auch Arendts Überlegungen zum »Wert der Oberfläche«. Ein evolutionstheoretischer Rahmen ist für den Pragmatismus Dewey-scher und Meadscher Prägung ohnedies eine grundlegende Theorieprämisse, die Oberfläche spielt, wie das o.a. Zitat zeigt eine ganz ähnliche doppelte Rolle wie bei Merleau-Ponty, sie schafft als Ort, an dem der propriozeptive Widerstand erfahren wird, im Zusammenspiel mit den anderen sensorischen Registern buchstäblich die Kontur der Dinge.

unseren eigene Reaktionen identisch ist, so dass uns der Beginn unserer Wirkung auf sie dazu stimulieren kann, in unserem Organismus eine verzögerte Reaktion auszulösen, die uns in ihre Haltungen versetzt, da können sie für uns zu der gleichen Zeit Objekte werden, zu der wir für uns selbst Objekte werden, da wir auf unsere eigene spätere Handlung vom Standpunkt des anderen aus zugehen.« (Mead 1987/2: 241)

Mit all diesen Überlegungen ist noch nicht Merleau-Pontys These der Rolle der »Projektion« unseres Bewegungsvermögens für die Wahrnehmung von *Bewegungen* plausibel gemacht. Allerdings könnte Meads Konstruktion der Relation von Distanz- und antizipierter, ggf. generalisierter Kontaktwahrnehmung hier eine Spur weisen. Dabei wären zwei Punkte anzuführen. Zum einen Meads Grundgedanke, dass selbst in jeder ausschließlich von Distanzsinnen vermittelte Wahrnehmung eine »projizierte«, implizite propriozeptive Qualität mitschwingt (1). Zum anderen die grundlegende bedeutungsgenerative Dimension der Nähe/Distanz-Relation und ihrer Überbrückung zwischen mir und potentiellen (dinglichen oder sozialen) Objekten. Die Bedeutung des nur Sichtbaren, Entfernten hat für Mead immer etwas mit einer wie immer diffusen Antizipation der Erfahrungsqualität der Kontakterfahrung zu tun, was also wäre, wenn ich mich dem entfernten Objekt annähern würde oder dieses sich mir (2).

Distanzwahrnehmung und Propriozeption (1)

Bewegungen können eine Bedeutung, einen bestimmten Habitus, Stil dadurch erhalten, dass mit ihrem bloßen Anblick (»spectacle«) bestimmte Kontakt-Qualitäten assoziiert werden. Dafür sind die Experimente von Michotte, die Merleau-Ponty in der Vorlesung von 1953 immer wieder zitiert, ein hervorragendes Beispiel. Allein durch die Art und Weise, wie sich zwei Linien optisch aufeinander zu- und wieder weg bewegen, vermittelt das unmittelbar die Bedeutung einer kausalen Einwirkung, nämlich – je nach Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung der beiden Linien – »Schieben«, »Abholen«, »Wegstoßen« u.a.. Ganz offensichtlich beinhaltet hier die visuelle Wahrnehmung eine Art intersensorische Korrelationsmatrix. Wir nehmen, Meadsch gesprochen, die Perspektive der gezeigten »Dinge« ein (hier: nur Striche!) und assoziieren mit deren Bewegung auf Kontakt beruhende propriozeptive Qualitäten: eben der Ausübung von Druck und Zug, von Schwere oder Leichtigkeit, von kontinuierlicher oder diskontinuierlicher, kurzer Berührung. Auch in weiteren von Merleau-Ponty zitierten Wahrnehmungsexperimenten bzw. Texten (etwa von Zietz/Werner, Weizsäcker, Buitendijk) kommt eine auf diese Weise begründete expressive Dimension von Bewegung ins Spiel.

Selbst das Verhalten von Objekten, zu denen keine reale Affinität besteht, mit denen i.d.R. keine Kontakterfahrungen bestehen, deren Bewegungen wir nicht selbst ausführen könnten, erhalten auf diese Weise einen gleichsam »propriozeptiven« Valenz: Flugstile verschiedener Vögel etwa, die – je nachdem – »leicht« oder »schwerfällig« wirken, unruhig oder gleichmäßig. Wir sehen den Bewegungen eines Schwans beim Start unmittelbar die Mühe an, die er hat, um sich gegen die Schwerkraft zu behaupten, etwa im Unterschied zu einem Sperling oder auch einem Graureiher.

Für die »Projektion« dieser propriozeptiven Valeurs spielt es – wegen der völligen Entsprechung von Actio und Reactio, auf die sowohl Mead wie Merleau-Ponty bei ihrer Analyse von Berührungserfahrungen hinweisen – keine Rolle, ob wir dabei eine Übernahme der »Perspektive des Dinges« unterstellen oder eine Assoziation der Manipulation des Dinges durch uns selbst. Auch sind diese Projektionen aus demselben Grund nicht als Übertragungen bloß subjektiver Zustände zu verstehen. Natürlich können wir uns im Einzelfall immer täuschen, zum Beispiel, wenn Schwere nur simuliert wird, etwa in den Bewegungen eines geschickten Pantomimen. Das, was wir in der Propriozeption erfahren, ist zwar innerlich, aber zugleich ein Aspekt der Generalität des Körpers, aller Körper (unter Einschluss der rein physikalischen Körper), die der Erfahrung bzw. Wirkung der Schwerkraft unterworfen sind.

Das geht aber noch weiter. Beispielsweise können Bewegungen unruhig, unsicher oder wacklig erscheinen – diesen Bewegungen merkt man die Anstrengung und Mühe an, die Einheit und Gerichtetheit einer Bewegung aufrecht zu erhalten. Das hat eine propriozeptive Qualität der ständigen Ausbalancierung des Verhältnisses der Körperteile, der Muskulatur und ihres Tonus'. Eine Bewegung hat diesbezüglich einen völlig anderen Wert, ja, eine andere Bedeutung, je nachdem, ob sie kontinuierlich geradeaus gerichtet, kontinuierlich eine Kurve oder eine Kreisbewegung beschreibt oder aber abrupte, »eckige« Richtungsänderungen beinhaltet, wie z.B. der Hakenschlag eines Hasens. Das sind drei sehr unterschiedliche Formen propriozeptiver Erfahrung, der Ausbalancierung und zeitlichen Artikulation von Tonusveränderungen in der gesamten Muskulatur. Wir sehen dies Bewegungen an, auch wenn es sich um unbelebte Dinge handelt. Allein in dieser Assoziation von visuellem Anblick und propriozeptiver Qualität besteht bereits eine expressive Qualität. Gemeint ist damit nicht die Zuschreibung einer Aussageabsicht, sondern eine nicht-thematische, gleichwohl erfahrene Paarung/Assoziation von etwas Präsentem mit etwas (noch) nicht (mehr) Präsentem, letztlich: »passive Synthesis« einer signifikativen Differenz. In dieser sensomotorischen expressiven Dimension liegt zugleich die Grundlage für dezidierte, symbolische Bedeutungszuschreibungen: beispielsweise der Flug des »stolzen Adlers« oder des »munteren Sperlings«. Auch Merleau-Pontys Versuch, selbst statische Figuren wie Kreise, Rechtecke o.ä. letztlich

»kinetisch«/»kinesiologisch« zu fundieren, wäre hier von Belang. Das Brückenargument lautet, dass diese ihre Expressivität erhalten durch die Assoziation mit einer Bewegung des »Nachzeichnens« ihrer Kontur und damit dem Bezug zu einem Aspekt unseres dynamischen Körperschemas.

Merleau-Ponty erwähnt in der Vorlesung das Beispiel des Kreises als eines bestimmten konstant bleibenden, kontinuierlichen »Kurvenmodus«: »changer de direction à chaque instant avec toujours même écart« »die Richtung in jedem Moment mit immer der gleichen Abweichung verändern« (Merleau-Ponty 2011: 56; Übers. jmk). Er hätte sich in diesem Zusammenhang wie gesagt auf Kant berufen können, der postulierte, dass das Schema eines Kreises nicht von der Vorstellung nicht zu trennen sei, dass wir einen Kreis »beschreiben«, eine Kreisbewegung ausführen. Bereits hier taucht eine signifikative Differenz (écart) auf, allein in der nicht-thematischen Verweisung der visuellen Figur auf die propriozeptive Qualität seiner Nachzeichnung. Im diesem Brückenschlag zwischen zwei Sensorien liegt deren sozusagen primäre, elementare expressive Qualität. An die damit verbundenen spezifischen Konstellationen von Spannung/Entspannung, sozusagen die tonischen Muster, können weitere voraussetzungsvollere, soziokulturelle Bedeutungsdimensionen andocken. Diese sind zwar grundsätzlich arbiträr, aber sie können, wie z.B. ikonische Zeichen, analoge Vorgaben aufnehmen. Abrupte Richtungsänderungen implizieren diskontinuierliche Tonusveränderungen und erhöhte Aufmerksamkeit. Das legt eine »Wahlverwandtschaft« eckiger Ornamente z.B. zur Symbolisierung expansiv-extensiver, mit Impulswechseln, auf Angriff und Abgrenzung zielender Sachverhalte nahe. Beispielsweise variieren kulturelle Semantiken, die an Kreisfiguren andocken und solche, die sich beispielsweise Vielecken bedienen, nicht beliebig. Es gibt natürlich auch hier ein hohes Maß an konventioneller Variabilität, aber die Arbitrarität des Zeichens ist gegenüber rein sprachlichen Signifikanten eingeschränkt, es kommt eine analoge Qualität zum Tragen. Die heilige Dreifaltigkeit in ihrer paradoxen Einheit in der Vielheit, Kontinuität in der Diskontinuität lässt sich nicht nur wegen der Dreizahl mit einem Dreieck besser visualisieren als mit einem Kreis, der eher für rein kontinuierliche, einheitliche Erfahrungswerte (des In-sich-Ruhens, der in sich selbst mündenden Bewegung, der Ganzheit usf.) heran gezogen wird. Und das hat eben mit der »motorischen« Dimension, dem Bezug zum eher kontinuierlichen und gleichbleibenden Tonus und Körperschema des einen »Kreis beschreiben« zu tun. Wellen oder Halbbögen haben eine völlig andere ornamentale Wirkung als Zick-Zack-Linien mit ihrer diskontinuierlichen und abrupten Richtungsveränderung. Der Sachverhalt lässt sich noch bis in die politische Semantik von Symbolen verfolgen. Man vergleiche etwa die Ikonographie der aktuellen Inklusions- und Diversitätsbewegung(en) mit ihrer Ornamentik von Regenbögen, Wellen, schwebenden Inklusionskreisen und einer

sehr oft abgerundeten Typographie der Buchstaben mit der Ikonographie rechtsextremer Ideologien mit ihren Hakenkreuzen, Vielecken, segmentierten Kreisausschnitten, Pfeilen, Linien und ihrer »zackigen« Typographie (Extrembeispiel: die Gestaltung der Buchstaben »SS« als eine Art Doppelblitz). Selbst ein Ikon wie das Hakenkreuz, das als sog. »Swastika« durchaus einen historischen und grafischen Bezug zu einer Kreisbewegung unterhält, bezieht seine Eignung für den NS-Diskurs nicht zuletzt daraus, dass es diesen Kreis in Segmente unterteilt, ihn gleichsam diskontinuiert und mit abrupten und zugleich geradlinigen extremen Richtungsveränderungen des Bewegungsimpulses auflädt. Man sieht dem Hakenkreuz gleichsam bereits eine ziemlich universal verständliche Bewegung des Marschierens militärischer Verbände an.

Nähe, Distanz, Bewegung/Lokomotion und Ausdruck (2)

Auch Meads zweiter Punkt ist die Feststellung, dass aus der Distanz wahrgenommene Objekte je nachdem ein »Versprechen« oder eine Drohung beinhalten: »Unser körperliches Verhalten erfordert Bewegungen in Richtung auf entfernte Objekte oder von ihnen fort und veranlasst uns, diese Dinge zu handhaben, wenn wir mit ihnen in Kontakt geraten. Sofern dies so ist, nehmen wir alle Dinge unterm Aspekt von Distanzempfindungen wahr. Farben, Töne oder Gerüche verweisen uns auf harte oder weiche, große oder kleine Gegenstände« (Mead 1987/1: 233). Auch bei Mead spielt, wie bei Merleau-Ponty, Synästhesie eine wichtige Rolle – wahrgenommene Objekte entwickeln an den Grenzen, an der Schnittfläche sensorischer Register Struktur und Bedeutung, so wie dies Saussure für die Sprache festhält.

Der Hinweis Meads auf die wichtige Rolle des Sich-Entfernens und Annäherns in Bezug auf Objekte (man müsste hinzufügen: und auch der Objekte in Bezug auf uns) für die Bedeutungsgenese beinhaltet einen weiteren Aspekt. Es geht um Bedeutung im Sinne einer *konativen*, emotionalen Dimension. Der amerikanische Psychologe Joseph de Rivera hat in den 1970er-Jahren eine Theorie und Taxonomie der Emotionen bzw. Affekte entworfen, der jeweils spezifische Kombinationen von Modi/Werte von Bewegungen (passiv/aktiv – gewünscht/unerwünscht – Kontraktion/Extension¹² – wegstoßen/heranziehen) eines Subjekts und seiner Objekte basal zugrunde liegen (vgl. im einzelnen de Rivera 1977: Kap. 2 / 38 ff.). Beispielsweise ist das basale Bewegungsmuster für Wut das aktive

¹² Das ist übrigens extrem nahe an Schmitzs Enge/Weite-Dimension, ohne dass dieser de Rivera belegt, vielleicht auch nicht kennt.

Wegstoßen/Wegbewegen/Neutralisieren eines Objekts aus dem Kontaktbereich des Subjekts. Das beinhaltet eine motorisch extensive Qualität. Den Gegentypus dazu stellt die Furcht dar, sie beinhaltet eine kontraktive Qualität und eine aktive Bewegung vom Objekt weg. Dem korrespondieren wiederum zwei Kontrasttypen, die die die Verringerung der Distanz zum Objekt implizieren: die der aktiven, extensiven Annäherung (»zum Objekt hin«) = Emotionen der Liebe, des Interesses, der Zuwendung; und die der passiven, kontraktiven Annäherung (»zum Selbst hin«) = Emotionen des Begehrrens, des Wunsches. Dieses Grundschema wird von De Rivera um eine Reihe weiterer wichtiger Modalitäten und Erfahrungsqualitäten angereichert. Er gelangt so zu einer differenzierteren Typologie ausgehend von Bewegungsmodalitäten. Der deutsche Psychoanalytiker Rainer Krause knüpft an diese Typologie an. Er ergänzt sie um die Dimension Körper-Inneres/Körper-Äußeres (endomorph/exomorph) und die Kombination mit einer, wie er sagt, »Wunschstruktur«: »So kann Freude als Wunsch, dem Objekt dadurch näher zu kommen, dass die Distanz zwischen dem Objekt und dem Selbst durch eine Lokomotion des Selbst zum Objekt verringert wird, charakterisiert werden. [...] Trauer repräsentiert den Wunsch, das Objekt näher dem Selbst zu bringen, ohne dass das Selbst die Lokomotion ausführt und unter der Bedingung, dass das Objekt entfernt ist. Sie setzt mentale Repräsentanzen voraus. Furcht reflektiert den Wunsch, die Distanz zwischen dem Objekt und dem Selbst zu vergrößern durch eine Lokomotion des Selbst weg vom Objekt, wohingegen Wut eine Lokomotion des Objektes weg vom Selbst herbeiführen soll, indem sich das Objekt entfernt. Ekel ist der Wunsch, die Distanz zwischen dem Objekt und dem Selbst zu vergrößern, unter der Voraussetzung, dass das Objekt bereits im Selbst zu lokalisiert ist.« (Krause 1988: 80 f.).¹³ In de Riveras Typologie würde dem zuletzt genannten Affekt eine Kombination der Merkmale »vom Selbst weg« + »kontraktiv« entsprechen (im Unterschied zu Wut, die ebenfalls eine Bewegung vom Selbst weg beinhaltet, aber mit einem extensiven Muster). Treffen die Überlegungen von de Rivera und Krause im Grundsatz zu, müsste man zudem sagen, dass diese affektiven/ emotionalen Strukturkonstellationen mit bestimmten Typen von Körperschemata systematisch korrelieren.

Es geht hier nicht um die Frage, wie sehr die Überlegungen von de Rivera oder Krause im Einzelnen überzeugen. Im Zusammenhang mit Merleau-Pontys und Meads Thesen geht es mir hier allein um die Feststellung, dass Affekte bzw. Emotionen grundsätzlich kinetische Implikationen haben und deshalb Bewegungen emotionale bzw. affektive

¹³ Vgl. auch die Tabelle in Krause 1988: 81, wo z.B. Ekel schematisch einem »hinaus aus mir« entspricht, Wut einem »du weg von mir«, Angst einem »ich weg von dir«, Trauer einem »du zurück zu mir«.

Bedeutungswerte aufweisen können – und zwar relativ kontext- und situationsübergreifend. Deren Logik ist der Generalität der Körper schon inhärent. Zugleich ist sie offen für prinzipiell nicht abschließbare weitere Differenzierungen, Modulationen und Transformationen durch spezifische soziokulturelle »Kodes«.

In diesen Zusammenhang lassen sich auch weitere Alltagserfahrungen im Zusammenhang mit Bewegungsqualitäten stellen, die bei de Rivera/Krause gar nicht auftauchen. Dazu gehört ganz sicher der wichtige Komplex nicht-lokomotiver bzw. nicht-gerichteter, sondern kontinuierlich-zyklischer Bewegungen und deren Ausdrucksqualitäten. Zu denken wäre in diesem Zusammenhang etwa an die interozeptiven bzw. propriozeptiven Aspekte von Atembewegungen, Herzschlag/Puls, aber auch Formen der erotischen oder quasi-erotischen Reizung: vom Wiegen, Schaukeln, Streicheln, Lecken bis hin zu Koitusbewegungen. Diese mit elementaren Erfahrungen »leiblichen Spürens« (Schmitz) verbundenen Bewegungen haben gemeinsam die Wiederholung der immer gleichen Bewegung. Diese hat eine bestimmte Frequenz oder ein bestimmtes Metrum, das aber variiert und moduliert werden kann. Sie kann zum Beispiel in unterschiedlichem Tempo erfolgen, beschleunigt oder verlangsamt werden, tiefer oder flacher, mit größerer oder geringerer Intensität, erfolgen, gesteigert oder abgeschwächt werden. Solche zyklischen Bewegungen können, selbst in ihrer propriozeptiven Qualität, aber auch visuell und akustisch, sowohl am eigenen Körper wie dem der Anderen erfahren werden. Dazu gehören Situationen, in denen sich Menschen buchstäblich und in übertragenem Sinne »nahe sind« wie etwa gemeinsames Ruhen/Schlafen, in der intrauterinen Erfahrung (sowohl der Mutter wie des Kindes), in der Sexualität. Dazu gehören aber auch Situationen der direkten »körperlichen Auseinandersetzung«, des physischen Kampfes oder sogar Situationen in Arbeit oder Sport, in denen es zu einer erheblichen Körernähe kommt. Solche zyklischen Bewegungen haben – je nach Tempo, Metrum, damit verbundener Anstrengung – zugleich einen spezifischen emotional-expressiven Wert. In langsamem Tempo etwa haben sie eine Qualität der Ruhe und Beruhigung. Als solche spielen sie eine große Rolle etwa in Meditations- und Selbstberuhigungstechniken. Sie gewinnen an Intensität durch (Tempo-)Steigerungen und können je nach dem, wie diese erfolgen, mit Unruhe, Anstrengung, mit Genussintensivierung bis zur Ekstase, etwa im sexuellen Orgasmus, aber auch in der Gewalt erfahrung assoziiert werden.

Repetitive Bewegungen können aber zugleich auch indifferente Begleiterscheinungen der Lokomotion sein, zum Beispiel beim Gehen oder Schwimmen und erhalten dann einen bestimmten Ausdrucksvalueur durch ihre Flussqualität (»flow«). Man kann flüssig, gehemmt, unruhig, nervös, schwankend, energisch, zielgerichtet, usw. ... gehen, schwimmen, krabbeln, hüpfen, radfahren. Außerdem kommt es zu solchen repetitiven

oder zyklischen Bewegungen in Arbeit, Sport oder Kunst, die dann ebenfalls solche Valenzen annehmen können, und insofern auch mehr oder weniger gut aufeinander eingespielt oder abgestimmt wirken können. Dazu gehören etwa Abläufe wie das Sägen mit einer Zweimannschrotsäge, das Einholen eines Taus, koordiniertes Laufen, Gehen, Marschieren, Klatschen oder Radfahren in der Gruppe, gemeinsames Rudern usw. Das berührt alles den Bereich der Erfahrung zyklischer Bewegungen. Diese können, wie gesagt, sowohl eine propriozeptive wie eine visuelle, akustische usw. Seite haben. Sie können einsam erfahren werden, aber auch mit Anderen geteilt, an Anderen gespürt oder sogar gemeinsam hervorgebracht werden können. Zu verweisen wäre hier des Weiteren auf die sehr wichtige soziale Bedeutung eines (gemeinsamen) Rhythmus' für die Integration von Interaktionen und Interaktionsritualen in Gruppen, für die Generierung einer sozial geteilten emotionalen Stimmung/Energie in einer Gruppe, also Zusammenhängen, die in Randall Collins Theorie eine zentrale Rolle spielen (Collins 2012: 115 ff., 2004: 108 ff.).

Bewegungen haben – auch auf dieser Grundlage – des Weiteren immer schon generalisierte Bedeutungen durch eine Merkmalsdimension der Kontinuität/Diskontinuität zu dem sie einbettenden (motorischen oder/ und perzeptiven Geschehen): auf welche Weise sie beginnen, in welchem Verhältnis sie zu dem stehen, was vorher war, ob sie sich aus einer Vorgängerbewegung quasi unmerklich heraus entwickeln oder ob sie plötzlich und unerwartet eintreten. Beispielsweise hat die langsame Annäherung einer Ringelnatter oder Hauskatze, eine völlig andere Valenz, als wenn ich plötzlich – sagen wir – mit einer zustoßenden Schlange oder dem Biss oder Tatzenschlag einer Katze konfrontiert werde.

*

Die eben skizzierten Dimensionen und möglichen Merkmale von Bewegungen waren nur Beispiele dafür, dass und wie Bewegungen relativ universelle, jedenfalls umgehend generalisierbare Bedeutungsdimensionen aufweisen können. Sie hängen mit dem Umstand zusammen, dass sie von vorne herein intersensorische Relationen artikulieren. Ein bestimmter sichtbarer Bewegungsgestus hat unmittelbar eine bestimmte propriozeptive Qualität. Sie können an relativ generalisierte Körpererfahrungen bzw. Körper/Umwelt-Verhältnisse andocken, Selbst/Objekt-Verhältnisse mit unterschiedlicher Valenz werden von allen Menschen in nahezu allen Lebenssituationen erfahren. Sie können elementare Mechanismen der zeitlichen Erwartungsbildung beinhalten (Kontinuität vs. Diskontinuität, Habitualisierung an ein sich wiederholendes Muster, »Mitgehen« mit einem Muster). Diese Merkmale und Dimensionen von Bewegungen können zu einer generalisierten Expressivitätsdimension ausgebaut werden, insofern sie von der Generalisierung einmal eingespielter wechselseitiger

intersensorischen Artikulationen profitieren. Distanzreize auch zuvor nie gesehener Bewegungen in der Umwelt haben dann bereits einen virtuellen propriozeptiven (und ggf.: emotionalen/affektiven) Valeur – und genau das bestimmt, dass sie relativ unmittelbar eine Bedeutung aufweisen. Man kann das als »Projektion« bezeichnen, aber es ist – wie auch bei Bedeutungsrelationen und symbolischen Valenzen, die durch Sprache zustande kommen – eine Projektion, deren Anfang nicht »innen« liegt, sondern die sich immer schon auf die Erfahrung einer Innen/Außen-Relation und deren Generalisierung stützen kann, die zum Teil mit universellen physikalischen Relationen, zum Teil mit universellen biologischen (Organismus-Umwelt-)Beziehungen zusammen hängen.

Gerade Fälle oder Erfahrungsbereiche, in denen symbolisch-sprachlich konventionalisierte Expressionssysteme zunächst einmal entfallen oder nur rudimentär oder abgeschwächt vorausgesetzt oder angewendet werden können, zeigen deutlich diese universelle Bedeutungsdimension von Bewegungen, an die relativ voraussetzungslös angeknüpft werden kann. In der Kommunikation zwischen Menschen, die nicht oder nur eingeschränkt auf eine gemeinsame Sprache zurückgreifen können, spielen alle genannten Dimensionen von Bewegung (und noch viele mehr) eine gesteigerte Rolle. Dies liegt nicht nur daran, dass man hier relativ verlässliche Bedeutungen einer quasi-»natürlichen« Sprache zurückgreifen kann. Der Wert von Bewegungen liegt darin, dass sie einerseits niemals völlig beliebig sind. So wird man zur Demonstration friedlicher Absichten kaum auf extrem diskontinuierliche und disruptive Bewegungsmuster zurückgreifen, wohl aber, wenn man die unbekannten Eindringlinge abschrecken und verjagen möchte. Andererseits sind sie aber viel offener und unbestimmter als beispielsweise sprachliche Äußerungen. Diese Kombination von Nicht-Beliebigkeit und relativer Bedeutungsoffenheit ermöglicht aber umstandslos und aus jeder beliebigen Situation heraus ein interaktives Sich-Einspielen oder auch »Aushandeln« von Ausdruckshandlungen und Bedeutungen. Beispielsweise dürften Zeigegesten universell verständlich sein, wahlgemerkt unter Menschen, bei Tieren kommt es darauf an. Sie stellen den Musterfall einer eher diskontinuierlich-disruptiven Bewegung dar, erwecken insofern spontan Aufmerksamkeit, geteilte Aufmerksamkeit in Tomasellos Sinn, wirken für sich genommen aber nicht gefährlich, weil sie Abstand zu dem Gezeigten wahren und sich eines sehr isolierten kleinen Körperteils (des Fingers) bedienen. Worauf man zeigt, ist aber maximal kontextabhängig und situationsspezifisch. Man kann über Bewegungen deshalb sehr schnell Konventionen, gleichsam den Ansatz einer eigenen Sprache entwickeln – gerade weil sie die Anknüpfung an etwas Gemeinsames/Generelles ermöglichen, zugleich aber hinreichend offen sind für situative Spezifizierungen (die dann ihrerseits wieder generalisierbar sind, gleichsam eine Instituierungsdynamik begründen).

Die menschliche Ontogenese ist ein unerschöpfliches Reservoir von Beispielen für die Bedeutung von Bewegungen für menschliche Beziehungen und soziale Sinngenese. Kinder reagieren, die alltägliche Erfahrung zeigt es ebenso wie die Säuglingsforschung, sehr frühzeitig auf in der Umwelt wahrnehmbare Bewegungen. Bewegungen sind das erste Medium, um mit Säuglingen zu kommunizieren. Sie sind sowohl durch zyklisch-kontinuierliche wie durch diskontinuierliche Bewegungen unmittelbar »ansprechbar«. Ihre Stimmung und Affektlage ist durch solche Bewegungen Anderer und zunehmend durch entsprechende Eigenbewegungen modulierbar. Beispiele hierfür sind sowohl die traditionellen Beruhigungstechniken im Umgang mit Säuglingen, aber auch für das, mit was man sie – je nach Dosierung der disruptiv-diskontinuierlichen Merkmale – unweigerlich »erschrecken«, »aufwecken«, aber eben auch »anregen«, »aktivieren« kann. Die ersten Spielzeuge und Gegenstände, die man Säuglingen zukommen lässt, beinhalten fantasievolle Möglichkeiten solcher elementarer Bewegungsdifferenzen und ihrer Provokation durch Andere und den Säugling selbst. Zugleich koppeln sie in der Regel intersensorische Reizmuster: das Klangmobile kombiniert visuelle mit akustischen Mustern, eine Rassel verbindet beispielsweise eine Bewegung, und das heißt bereits mindestens ein bestimmtes (Körper-)Schema propriozeptiver und visueller Relationen, mit einem akustischen Muster. Zugleich kann die Betätigung der Rassel in einen interaktiven Ablauf eingebaut werden und von daher weitere Bedeutungszuweisungen erfahren, die zunächst einmal über wechselseitige wahrnehmbare Bewegungen erfolgt, die einen dann, je nachdem, zum Lachen bringen, ablenken, be(un)ruhigen.

Für die kindliche Erfahrung schlechthin grundlegend sind des Weiteren Bewegungen, die aus dem Nichts auftauchen, also maximal diskontinuierlich sind, aber als beherrschbar und wiederholbar aufgefasst werden können. Bergson nennt in seinem wunderbaren Essay über das Lachen den Hampelmann (Bergson 2011: 61) und den Springteufel (Bergson 2011: 65). Berühmt geworden ist Sigmund Freuds Schilderung des von ihm sogenannten Fort/Da-Spiels seines Enkels in der Abhandlung »Jenseits des Lustprinzips« (Freud 1960: 127). Er beschreibt darin etwas, was nahezu alle Kinder irgendwann ausbilden: eine unermüdliche Freude daran, Gegenstände zum Verschwinden zu bringen (»Fort!«) und sie sich wieder bringen zu lassen oder auf andere Weise wieder zum Erscheinen zu bringen (»Da!«, z.B. wie bei Freuds Enkel das Wieder-Heranziehen einer zuvor weggeworfenen Holzspule an dem an ihr befestigten Faden). Varianten solcher Spiele sind zum Beispiel, wenn Bezugspersonen unter dem Tisch verschwinden und unvermittelt wieder auftauchen, das Gesicht mit einem Tuch überdeckt wird, das dann blitzschnell weggezogen wird, das Auftauchen und Verschwinden von Kasperlespuppen oder eben auch der von Bergson geschilderte Springteufel,

der nachdem er mühsam in seine Schachtel gestopft wird, schlagartig wieder auftaucht, wenn man den Deckel öffnet (und der vielleicht sogar beim ersten Mal, als das geschah, das Kind gehörig erschreckt hat).

Jacques Lacan hat in solchen Spielen, die von entsprechenden Vokalisierungen begleitet sind, eine Inszenierung der grundlegenden Logik der Sprache gesehen (vgl. z.B. Lacan 1978: 221 f.). Es wird zunächst auf der Ebene von Wahrnehmung und Motorik eine diskontinuierliche Differenz inszeniert, die in dem plötzlichen Verschwinden oder Wiederauf tauchen von Gegenständen oder der Bezugspersonen (später auch des Kindes selbst) beruht. Diese Differenz ist, einmal etabliert, beliebig wiederholbar. Sie ist begleitet von Vokalisierungen (oh – da, Kuckuck-dada, fort-da), also Lautdifferenzen, die ihre Bedeutung von den visuellen/propriozeptiven/emotionellen Qualitäten des Geschehens beziehen. Sie können aber schließlich auch von der Bewegung selbst abgelöst werden können und von da aus in eine symbolische Dimension führen, die ab einem schwierig zu bestimmenden Punkt eine propositionale Struktur aufweisen wird. (»Mama/Teddy/... /ist/ fort/da«). Für Lacan haben solche Spiele daher einen paradigmatischen Wert für den Erwerb von Sprache als solcher. Denn alle genannten Merkmale der Bewegung und ihrer lautlichen Entsprechung sind zugleich auch basale Merkmale der Struktur von sprachlicher Zeichen (Verweischarakter, Differentialität, Wiederholbarkeit).

Bewegung und Ausdruck

Bewegungen können somit auf verschiedenen Ebenen ausdrucks voll sein bzw. die Erfahrung mit Ausdruckswerten ausstatten. Die primäre Ebene ist, wie beschrieben, die direkte innere und äußere Erfahrung und Gestalt von Bewegungen, die einen direkt in ein Geschehen involvieren. Sie implizieren, mit Mead gesprochen, eine Kontakterfahrung und weisen zugleich eine sichtbare oder hörbare Gestalt auf oder spielen von vorne herein in einem interozeptiven Bereich. Eine zweite Ebene besteht in der Übertragung / Projektion / Generalisierung primärer Bewegungserfahrungen auf visuelle Bewegungsmodi distanter Objekte oder Personen. Diese kann dann eine Bedeutung z.B. über die Generalisierung von Korrelationen propriozeptiver Qualitäten mit visuellen erhalten – z.B. als schwerfällig, bedrohlich, leicht/elegant, routiniert, ziellos, steif, anmutig, beruhigend erscheinen. Eine dritte Ebene kann in der Generalisierung, Übersetzung, Korrelation von Bewegungen oder ihren expressiven Merkmalen mit akustischen Charakteren bestehen. Ein Beispiel dafür wäre natürlich die Übertragung von Bewegungsqualitäten wie Kontinuität/Diskontinuität, Zyklizität, Metrum/Tempo/Rhythmus, Steigerung/

Verlangsamung usw. in Musik. Bereits in den 1930er Jahren hat man von einer »mélodie cinesique«, der »kinetischen Melodie« einer Bewegung gesprochen (z.B. Guillaume 1936/1968: 105). Das ist keine Metapher, sondern bezieht sich auf den Umstand, dass es über sensorische Register hinweg relativ präzise Korrelationsbeziehungen gibt, die es gestatten, bestimmte Merkmale und Relationen verschiedener Sinne partiell oder relativ vollständig ineinander zu übersetzen. Dies Übersetzungsleistungen lassen sich gerade in den universal vorkommenden Kulturäußerungen verschiedener Kulturen nachvollziehen und weisen eine verblüffende Homogenität auf, Relationen zwischen Bewegung, Musik, Tanz und Ornamentik, sowohl in konventionalisierter Form wie in spontanen, wilden (d.h. nicht schon kodifizierten und institutionalisierten) Signifikantenverknüpfungen in der individuellen Erfahrung, im Traum oder in der Entstehung von Stilen zwischen Einzelpersonen oder in bestimmten Gruppen. Auch sprachliche Äußerungen weisen diese Korrelationen im Zusammenhang mit ihren gestischen und analogen Dimensionen auf, in denen sie sich sozusagen der Semantik motorischer Bewegungen oder deren Korrelationen mit akustischen, visuellen Aspekten mit bedienen: in der Redebegleitgestik der Hände, dem Sprech-Rhythmus, z.T. dem Metrum des Sprechens (nicht nur in metrisch gebundenen literarischen Formen wie der Lyrik!), Prosodie und Intonationskurve des Sprechens, harte und weiche Artikulation von Lauten, Lautstärke und Dynamik, Tempo usw..

Musik und Sprache – Sprache und Musik

Besonders interessant bleibt in diesem Zusammenhang der Zusammenhang von Musik und Sprache, die im Rückgriff auf solche Parameter sehr enge Analogien aufweisen und sich auf gewisse Weise wechselseitig stützen können. Es gibt »sprechende Musik« und es gibt eine »musikalische Dimension im Sprechen«. Beispielsweise hat nicht nur Goethe mit seinem vielzitierten Ausspruch über das Streichquartett auf eine grundlegende Eigenschaft eines dann insbesondere von Haydn, Mozart und Beethoven geprägten Stils (der sogenannten Wiener Klassik) hingewiesen, die im Streichquartett nur besonders prägnant zum Ausdruck kommt.¹⁴ Sie besteht in der Phrasenstruktur als wichtigem harmonischem und melodischem Strukturelement der musikalischen Textur. Die Musik der Wiener Klassik zeichnet der dominante Rückgriff auf Elemente aus, die sich in

¹⁴ »Man hört vier vernünftige Leute sich unterhalten, glaubt ihren Diskursen etwas abzugewinnen und die Eigentümlichkeiten der Instrumente kennen zu lernen.«, in einem Brief an den Komponisten Carl Friedrich vom 9.11.1829 (Goethe 1908: 139 f.).

einem Atembogen sprechen oder singen lassen. Sie verbindet dabei kleinere Einheiten (Motive) zu größeren Phrasenstrukturen, sowohl die untergeordneten wie die übergeordneten Einheiten können in der Folge neu kombiniert und konstelliert werden. Zusammen mit den anderen musikalischen Parametern kann daher ein Musikstil entstehen, der zum einen vielfältige Bezüge zu Alltagsbewegungen aufweist, in musikalische(r) Bewegung übersetzt/gestaltet. Zugleich lebt diese Musik von der Stilisierung interaktiven Sprechens, das zugleich und intersubjektiv erfahrbar eine innere gleichsam emotional-interozeptive Dimension hat. Im Vergleich dazu stilisiert die romantische Musik des 19. Jahrhunderts, überzeichnend formuliert, zusehends einen musikalischen Fluss, der eher die Stilisierung des Stroms eines inneren Erlebens kennzeichnet.

Das wäre zugleich auch ein Beispiel für die Aufnahme einer Motorik des Sprechens in die Musik. Das umgekehrte – nämlich die musikalische Dimension von Sprechen/Sprache – hat eine noch weitgehendere und omnipräsente Bedeutung. Es gewährleistet nämlich eine Art Vorstudium des sprachlichen Verstehens. Es geht dabei nicht darum zu sagen, dass es sich hierbei um eine Art »natürliche Dimension« von Sprache handelt. Zwar kann das bis zu einem gewissen Grad der Fall sein. Wer Wut artikuliert, wird in der Regel eher auf eine erhöhte Lautstärke, auf Steigerung, auf diskontinuierliche Artikulation setzen. Das erleichtert es zum Beispiel in einer fremden Sprache schon mal bestimmte Aspekte heraus zu hören. Aber erstens ist dies nicht zwingend (man kann sich hier u.U. auch sehr täuschen) und zweitens auch nicht der entscheidende Punkt. Entscheidend ist vielmehr, dass diese »musikalischen Aspekte« der Sprache, auch wenn sie konventionalisiert werden (wie zum Beispiel die Intonationskurve bei Aussagesätzen), schneller und leichter erlernt werden können und dann schon mal eine Art Vorsortierung des präzisen Inhaltes, eine schrittweise Reduktion der hermeneutischen Komplexität gestatten. Ihre musikalischen Schemata und deren grobe Bedeutung kann man einer fremden Sprache relativ schneller entnehmen, als ihre präzise Semantik und Syntaktik. Wir wissen auch, dass diese Elemente im kindlichen Spracherwerb eine große Rolle spielen. Wir können auch als kompetente Sprecher einer Sprache die Erfahrung machen, dass diese musikalischen Elemente ggf. helfen, inhaltlich oder akustisch schwer verständliche Äußerungen schon mal vorab grob einzuordnen. Sehr oft tauchen übrigens solche prosodischen, rhythmischen, gestischen Aspekte von Sprache auch im Traum oder Halbschlaf auf. Man (tag)träumt irgendwie Äußerungen oder Fragmente davon ohne präzisen Wortlaut und Sinn, die aber gleichwohl eine diffuse Bedeutung aufweisen, etwa so wie Musik immer eine Bedeutung hat, ohne aber eine klare, propositional Kontur anzunehmen.

Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass – bezogen auf konkrete Sprachen – nicht nur elementare Satzformen wie Frage-, Aussage- und

Befehlssätze, sondern auch inhaltlich komplexe syntaktische Elemente wie etwa der konzessive Nebensatz (»obwohl ...«), der temporale oder adversative Nebensatz (»während ...,«), ein Relativsatz, ein Einschub zur Erläuterung oder Ergänzung von etwas oder ein Zitat, ein Zugestehen (»zwar ist es xy, aber ...«), eine Begründung (»weil xy und weil xy, habe ich ...«) bestimmte »musikalische« (z.B. tonhöhenbezogene, rhythmische, artikulatorische, prosodische, tempobezogene, mit Pausen arbeitende) Strukturen aufweisen können (vgl. z.B. Dietrich/Gerwien 2017: 195 ff.; Tomasello 2003 122 ff.). Das alles kann als Ansatzpunkt dienen, wenn Verstehen aus welchen Gründen auch immer erschwert ist und geht vermutlich in schlechthin jede Verstehensleistung unbemerkt und auf non-deklarative Weise ein. Ich weise auf diesen Sachverhalt auch deswegen so ausführlich hin, weil er für das Verständnis des nächsten Kapitels von Bedeutung ist.

Körperschema und Kinetik des Sprechens und der Sprachen

Eine weitere Ebene des Zusammenhangs von Bewegung/Motorik und Sprache liegt schließlich darin, dass Ausdrucksmedien, die eigene expressive Bezugssysteme aufbauen und an die Expressionscharaktere primärer Bewegungen nur noch äußerst frei und stets im Rahmen eigener, relativ autonomer Konventionalisierungen anknüpfen, ihre eigenen kinetischen Systeme aufbauen. Man braucht nur einen Blick in ein Lehrbuch für Sprachentwicklungsstörungen und deren Therapiemöglichkeiten zu werfen (z.B. Kannengieser 2019) zu werfen, um dies unmittelbar einleuchtend zu finden. Sprache ist Inbegriff einer unglaublich raffinierten und differenzierten Kultivierung der Feinmotorik der Sprechorgane. Dazu gehört ein komplexer und vielgestaltiger Apparat von Muskelgruppen, der z.B. so verschiedene Systeme wie Kaumuskeln, Kinnmuskel, Lippen(ring)muskeln, Unterlippenseunker, Griffelzungenmuskel, Zungen-längs- und Quermuskeln, Gaumensegelspanner, Stimmritzenmuskulatur und Stimmmuskeln, des Weiteren alle an der Atemmotorik beteiligten Muskeln usw. umfasst (vgl. Kannengieser 2019: 24 ff.). Die Koordination dieser komplexen motorischen Organe mit den entsprechenden sensorischen und situativen Aspekten macht Sprache und Sprechen als solche zum Inbegriff einer Fertigkeit, also einem wesentlichen »Bestandteil« des non-deklarativen Gedächtnisses, wie im 1. Kapitel ausgeführt. Das selbe gilt für Musikausübung in jeder Form, ob vokal oder instrumental spielt dabei keine Rolle. Auch dieser sensomotorische Aspekt soziokulturell strikt konventionalisierter Ausdruckssysteme ist nicht neutral gegenüber der hermeneutischen Dimension des (Sinn-)Verstehens. Es erfordert

eine ganz eigene Kopplung und wechselseitige strukturelle Artikulation unterschiedlicher sensomotorischer Register (Propriozeption, visuelle Dimension der Sprache, sowohl beim Sprechen als auch dann in der Schrift, Lautdimension) mit der Bedeutungsdimension.

Man kann dies auch so ausdrücken, dass schlechterdings jede beim Sprechen relevante Struktur bzw. Disposition ihrer Hervorbringung eine Modulation des Körperschemas beinhaltet bzw. ein konkretes Körperschema erfordert – von der Phonetik einzelner Buchstaben, über die Beherrschung syntaktischer und semantischer Strukturen bis hin zur Beherrschung übergreifender Sprachformen, konkreter semantischer Diskurse, selbstverständlich unter Einschluss parasprachlicher, z.B. prosodischer und dialektaler Muster. Über die Ebene der ersten Generalität schon des »biologischen Körpers« begründet jede empirisch gesprochene Sprache auf diese Weise eine Institution, eine zweite kulturelle Generalität des Körpers, Fortsetzung, Aufbau auf..., Transformation der ersten. Dies ist eine rein analytische Formulierung, denn in Wirklichkeit lässt sich kaum eine solche Trennung durchführen, eine ist ohne die andere nicht denkbar. Ich kann niemals ein Zungenspitzen-R ausführen, wie es in manchen Sprachen und Dialekten erforderlich ist, ohne zugleich eine bestimmte generelle körperliche Struktur des Verhältnisses von Zungestellung, Luftführung, Vibrationsfrequenz usw. zu realisieren.

Weil aber Sprache und Sprechen so beschaffen sind, ist es immer möglich, die sensomotorischen Anteile zu realisieren, das Sinnverstehen partiell oder vollständig auf sich beruhen zu lassen, zu dispensieren, oder (noch) nicht zu realisieren und sich trotzdem sinnvoll (auch für Andere) an einer Interaktion und Kommunikation zu beteiligen. Dies ist sowohl in hochroutinisierten Kommunikationssituationen wie auch im Fall einer wenig vorstrukturierten, innovativen, experimentellen Kommunikation denkbar. Hier wie dort wissen dann einzelne oder im Grenzfall alle Teilnehmer/innen (noch) nicht, was sie eigentlich genau zum Ausdruck bringen. Trotzdem ist die Kommunikation alleine durch die sensomotorisch-non-deklarative Komponente hinreichend integriert und strukturiert – allein schon wegen der Ausnutzung der reflexionsfreien, zu großer Geschwindigkeit und Kopiertreue fähigen Potentiale non-deklarativen Lernens. »Hinreichend« heißt – ganz im Sinne von Luhmanns Autopoiesis – einfach: es geht irgendwie weiter, man kann buchstäblich etwas miteinander anfangen, und zwar im Doppelsinn dieser Wendung im Deutschen: man kann etwas anfangen, in der Erwartung, dass sich das Verstehen mit der Zeit einstellt. Eine solche Situation arbeitet insbesondere mit den Sinneffekten von Anschlussreaktionen und steht von daher für alle Formen nachträglicher Sinnzuweisung offen. Das dürfte auch ein wichtiges Erklärungsmoment sein bei der Verbreitung sprachlicher Innovationen und Veränderungen oder von Semantemen, von denen man plötzlich feststellt, dass sie die öffentliche Kommunikation prägen, in

Mode gekommen sind, ohne genau zu wissen wie. Oft wird erst hinterher bewusst, was man eigentlich zum Ausdruck bringt, wenn man solche Wendungen aufschnappt und weitergibt.

Alle diese Überlegungen sollen auf mögliche Konkretisierungen dessen hinweisen, was Merleau-Ponty in der Vorlesung von 1953 damit gemeint haben könnte, wenn er Bewegung als ein »universales Ausdrucksmittel« (Merleau-Ponty 1973: 56) fasst. Es ist dabei deutlich geworden, dass es nicht darum geht, eine naturalistische Bedeutungstheorie zu entwickeln. Vielmehr können sich die quasi-natürlichen, schon aus der Generalität des biologischen Körpers resultierenden expressiven Schemata und die aus der Interaktion in einer gegebenen soziokulturellen Situation entwickelten, konventionellen Schemata wechselseitig artikulieren und von einander profitieren. Dabei sind, wie Merleau-Ponty darlegt, Impression und Expression konstitutiv verschränkt. Die Welt schon der Dinge, der Formen, der Figuren und ihrer realen und virtuellen Bewegungen ist bereits »ausdrucks voll«. Sie gehen uns, unseren Körper schon immer an, sie »bewegen« mich buchstäblich (und emotional) durch eine Form von Koexistenz. Sie haben allein durch ihre Konfiguration einen Bedeutungswert, legen mir ein spezifisches Verhältnis von Distanz/Nähe, Gefahr/Indifferenz/Attraktivität, Erreichbarkeit oder Unerreichbarkeit nahe. Eindrücke haben einen bestimmten Modus von meinem Körper Besitz zu ergreifen bis hin zur Wahrnehmung verschiedener Farben, die mir einen bestimmten vitalen Rhythmus (»un certain rythme vital«) nahelegen (Merleau-Ponty 2011: 49).

Merleau-Pontys Überlegungen führen in einen offenen und allgemeinen Ausdrucksbegriff, der zwar vor allem das menschliche Ausdruckshandeln umfasst, aber letztlich jede Form der spontanen Sinngenese umfasst, in denen »etwas als etwas« erscheint. Das heißt aber nun: als strukturierte Abweichung, als Differenz zu ... = in Bewegung. Die phänomenologische Formel wird so mit der Saussuresche von der Differentialität der Zeichen und ihres bedeutungsgenerierenden Potentials verschränkt. Wo ein Abstand (*écart*) zwischen Gegebenheiten entsteht – eine gegebene Kontur auf eine andere verweist, eine sensorische Qualität auf eine andere, die Figur auf ihren Hintergrund, ein Nachher auf ein Vorher, der Ton eines Blasinstrumentes auf seine Erzeugung durch einen Luftstoß (Merleau-Ponty 1973: 55) – da bereits beginnt für Merleau-Ponty die »Welt des Ausdrucks«, ein Spiel »diakritischer und oppositioneller Systeme«, aus dem wir nicht mehr heraus treten können, ohne das »unser Verhältnis zur Welt bald zusammenbrechen würde.« (Merleau-Ponty 1973: 56, zitiert nach Alloa 2012: 47).

Vor diesem Hintergrund der Vorlesung von 1953/4 treten auch die Formulierungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nochmals in ein neues Licht. Das Wechselspiel der differentiellen Systeme der verschiedenen Sinne, wiederum ihre Differenzen, Korrelationen und Redundanzen

zueinander sind unentbehrlich für die Genese von Struktur, Gestalt, Bedeutungen: »Entsprechungen (corrélations) dieser Art lassen jene Mutation oder Sublimation erkennen, die im Menschsein Motorik in symbolische Gestik, den impliziten Ausdruck in einen greifbaren Ausdruck verwandelt« (Merleau-Ponty 1973: 56). Die Körper, besser gesagt die Körperschemata, spielen so jederzeit die Rolle komplexer, reichhaltiger und offener Korrelationsmatrices. Auf sie kann jedes Ausdrucksverhalten zurückgreifen. Sie sind in jeder Situation die Grundlage dafür, Bedeutungszusammenhänge zu »instituieren« und das heißt immer: zugleich neu beginnen, fortbestehen und sich wiederholen und transformieren zu lassen. Die sich durchziehenden Konvergenzkriterien jeder Bewegung ergeben sich dabei aus der Einheit der jeweiligen sozialen und individuellen Praxis, mit der sie immer schon in jeder faktischen Realisierung verbunden sind. »L' unité du schéma corporel est celle d'une [...] praxis« »Die Einheit des Körperschemas ist die Einheit einer Praxis«, »la praxis comme constituante« »die Praxis <ist> konstituierend« und zugleich »ouverture à une structure sociale du schéma corporel« »Öffnung zu einer sozialen Struktur des Körperschemas« (Merleau-Ponty 2011: 141, 159, 65; vgl. ebd.: 52 sowie Kristensen 2010: 99). Wenn zutrifft, dass Pierre Bourdieu die Vorlesungen Merleau-Pontys am Collège de France besucht hat, dann hätte er genau in diesen Äußerungen den Ausgangspunkt seines »praxeologischen Ansatzes«, (s)einer Theorie der Praktiken, wie man heute sagt, finden können. Sehr wahrscheinlich hat er das auch.

3. Syntagma und Paradigma

Wir sind nun an einem Knotenpunkt der Gesamtargumentation angelangt. Merleau-Pontys Weg führt von einer *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu einer Phänomenologie des Ausdrucks, soll »Impression« und »Expression« miteinander verknüpfen. Der Schlüssel bzw. das Brückkonzept dafür ist der Begriff der Bewegung. Schon die *Wahrnehmung* von Bewegung, so lautete die zentrale These, setzt voraus sich selbst bewegen zu können. Bewegungen haben eine figurale Kontur, sie sind als werdende Gestalt aufzufassen und umgekehrt: die Gestaltwahrnehmung ist selbst kondensierte Bewegung. Bewegung ist differentiell verfasst. Aber sie gewinnt aus Anfangs-, End- und nicht limitierbaren Differenzpunkten dazwischen, aus der gesamten Konstellation, in der sie stattfindet, den Elementen ihres Stils zugleich eine Kontinuität. Sie beinhaltet Zeiterfahrung, aber im Sinne jener »ursprünglichen Zeit« als »passive Synthesis.« In der Erfassung dieses Stils, dieser Kontinuität, erfassen wir die Bewegung als typische, als Wohin und Woher. Darin liegt ihre Bedeutung.

Ausdrucksverhalten, von gestischer Verständigung bis zu sprachlichem Verhalten, ist, was immer es sonst noch ist, auf jeden Fall immer »Bewegung«, die direkt oder deren Außenseite (z.B. die Laute, die durch die Bewegung erzeugt werden) wahrgenommen und verstanden wird. Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hatte Merleau-Ponty das Thema der Sprache und des Ausdrucks mit dem der Bewegung verknüpft. Die wichtigste Veränderung gegenüber diesem Stand liegt in der Adaption der strukturalistischen Sprachkonzeption als eines Differenzensystem. Wir haben gesehen, dass dies rückwirkend auch dazu führt, den Bewegungsbegriff und mit ihm den Wahrnehmungsbegriff selbst als differentielle, diakritische Struktur zu fassen. Gerade darin liegt aber eine Schlüsselidee der Vorlesung von 1953. Sie zieht sich durch das gesamte Skript in Form eher einer Beobachtung denn als theoretisches Postulat. Sie kulminiert in einer entscheidenden Idee, nämlich der Analogie der Wahrnehmung einer Bewegung (als kontinuierlicher und schon immer mit einer bestimmten Bedeutung versehener Kontur) und dem Satzverständhen.¹

Diese Idee taucht an mehreren Stellen des Manuskripts auf, ich möchte die drei Stellen zunächst als Belege zitieren und mich anschließend

1 Es handelt sich um eine Art Schlüsselphänomen, das m.E. einen Gutteil der Arbeit mit in Gang setzt, mit der sich Merleau-Ponty von den 1950er Jahren an bis im Grunde an sein Lebensende abmüht. Fast ist man versucht, es mit einer Erzählung Einsteins zu vergleichen. Einstein berichtet, dass ein Ereignis

ausführlich damit auseinandersetzen. Die erste, vorher bereits zitierte Stelle findet sich im Zusammenhang der Frage nach dem Status des Subjekts der Bewegungswahrnehmung:

(1) »Comme dans compréhension d'une phrase la fin réagit sur le début, le sens va du tout aux parties, mais enfin ce tout est suggéré par les parties. Comparer la perception à une lecture. Les ›signes‹ ou données ›objectives‹ sont enregistrés sur appareil, s'inscrivent dans un ›champ‹ qui est ›en charge‹ et qui leur donne valeur situationnelle, toute perception est modulation d'une situation mais celui qui est situé n'est pas un Je pense.« »Wie beim Verstehen eines Satzes reagiert das Ende auf den Anfang, der Sinn geht durch alle Teile, aber zugleich wird dieses Ganze durch die Teile hervorgerufen. Die Wahrnehmung vergleichen mit einer Lektüre. Die ›Zeichen‹ oder ›objektiven‹ Gegebenheiten werden aufgenommen, schreiben sich in ein ›geladenes‹ ›Feld‹ ein und geben ihm seine situative Wertigkeit, jede Wahrnehmung ist die Modulation einer Situation, aber das, das da situiert ist, ist kein Ich denke.« (Merleau-Ponty 2011: 104; Übers. jmk).

(2) Auch die zweite, ebenfalls bereits zitierte Stelle greift die Metapher der Lektüre auf: »Perception du mouvement = comme une sorte de lecture, où les signes n'ont que valeur diacritique pour une intention qui n'est pas visible séparément et qui les traverse, les anime. Champ perceptive et champ linguistique. Le mouvement touche en nous des possibilités motrices-expressives. Et inversement nos possibilités (p. es. le temps) s'incarnent en lui.« [Randbemerkung: logique perceptive – taximètre de Head] »Wahrnehmung der Bewegung = wie eine Art Lektüre, bei der die Zeichen nur einen diakritischen Wert für eine Intention haben, die nicht separat sichtbar ist und die sie überquert, sie besetzt. Perzeptives Feld und linguistisches Feld. Die Wahrnehmung regt in uns motorisch-expressive Möglichkeiten an. Und umgekehrt, unsere Möglichkeiten (z.B. die Zeit) inkarnieren sich in ihr.« [Randbemerkung: perzeptive Logik – Taximeter von Head] (Merleau-Ponty 2011: 196; Übers. jmk).

(3) Die dritte und ausführlichste Passage findet sich in den nicht datierten und nicht im Zusammenhang geschriebenen verstreuten

die Ausarbeitung der allgemeinen Relativitätstheorie ausgelöst habe, nämlich die Beobachtung eines von einem Baugerüst stürzenden Arbeiters. Dieses Beispiels bringt Einstein zu der (zutreffenden) Intuition bringt, dass man im freien Fall sein Gewicht nicht spürt. Bemerkenswerterweise geht es auch hier um »Bewegung«, wie ja überhaupt die Allgemeine Relativitätstheorie die Bewegungen von Massen aus den Eigenschaften eines gegebenen Feldes (Raum-Zeitkontinuum) erklären möchte, dessen Struktur (und damit Bewegungsvorgaben) wiederum durch die Gesamtheit dieser Massen selbst folgt. Das ist durchaus eine formale Analogie zu der Verwendung des Feldbegriffs bei Merleau-Ponty, der sich von dem von Koffka ableitet (wo wiederum Einstein und die Physik erwähnt werden), vgl. dazu unten.

Arbeitsnotizen. In ihr verdichten sich alle bislang aufgerufenen Motive nochmals. Ich zitiere sie in aller Ausführlichkeit, weil dieser Text Merleau-Pontys vor allem im deutschen Sprachraum noch wenig bekannt ist und versuche dann mangels einer anderen eine Übertragung ins Deutsche, so gut sie mir möglich ist. Sie lautet wie folgt:

»La perception du mouvement comparable à la compréhension d'une phrase. On ne comprend le début de la phrase que par la fin. On ne voit le mouvement qu'en commençant par son terme. La perception ne le suit pas lieu par lieu. La phrase est une onde qui parcourt le champ linguistique, un pli dans le tissu du langage. Le mouvement (réel aussi bien que stroboscopique) est non transport d'un solide d'un point objectif à un autre, mais entrée en activité successivement de différents points de l'espace sur lequel je suis en circuit. Comme les signes dans le langage les points traversés dans le mouvement n'ont que valeur diacritique, ils ne fonctionnent pas chacun pour leur compte en annonçant un lieu mais seulement en marquant un passage comme les mots de la phrase son la trace d'une intention qui ne fait que transparaître. Le langage est ouverture d'un champ réorganisé, avec d'autres contours, d'autres coordonnées que celles du champ perceptif ›naturel‹. Par suite: la perception, comme le langage n'est pas affrontement d'un objet. L'objet ne me parle que latéralement, i.e. il m'atteint, non d'en face, mais de côté, en éveillant en moi complicité, sa présence est obsessionnelle parce-qu'elle est exogène et endogène. I.e. il me ›sollicite‹ (Valéry). Il se présente toujours à moi comme fragment d'un monde à reconstituer, comme dans la création littéraire, une phrase s'offre à moi comme partie d'une oeuvre à faire. Cela grâce à une sorte d'imprégnation posturale qui fait que j'ai cristallisé sur ce rameau tout un ordre de significations naissantes. Ainsi le langage se construit sur lui-même, circulairement, sur un morceau de lui-même, – comme le monde perçu se construit sur une perspective apparaissant comme un morceau de ... ce monde.« »Die Wahrnehmung von Bewegung vergleichbar dem Satzverstehen. Man versteht den Anfang eines Satzes nur vom Ende her. Man sieht die Bewegung nur, indem man von ihrem Ende her anfängt. Die Wahrnehmung folgt ihr nicht Stelle für Stelle. Der Satz ist eine Welle, die das sprachliche Feld durchläuft, eine Falte im Gewebe der Sprache. Die Bewegung (gleichermaßen reell wie stroboskopisch) ist kein Transport eines festen Körpers von einem objektivem Punkt zum nächsten, sondern Eintritt in eine Aktivität, die nach und nach von den verschiedenen Raumpunkten, die ich durchlaufe, (ausgeht). Wie die Zeichen in der Sprache haben die in der Bewegung durchquerten Raumpunkte nur einen diakritischen Wert, sie funktionieren nicht so, dass jeder auf eigene Rechnung einen Ort ankündigt, sondern nur, indem sie eine Passage (einen Durchlauf) markieren wie die Worte des Satzes die Spur einer Intention sind, die nichts anderes macht als durchscheinen zu

lassen. Die Sprache ist Öffnung eines neu gestalteten Feld mit anderen Konturen, anderen Koordinaten wie das des perzeptiven, ›natürlichen‹ Feldes. In der Folge ist Wahrnehmung ebenso wenig wie die Sprache nicht Gegenüberstellung eines Objektes. Das Objekt spricht zu mir nur lateral, das heißt, es erreicht mich nicht von vorne, sondern von der Seite, erweckt in mir eine Komplizenschaft, seine Präsenz ist eine Art von Besessenheit, weil sie ebenso von außen wie von innen her geschieht. Das heißt, es geht mich an/es beansprucht mich (Valéry). Es präsentiert sich mir wie ein Fragment der Welt, das es wieder herzustellen gilt, so wie sich mir in einer literarischen Schöpfung ein Satz als Teil eines zu vollendeten Werks anbietet. Dies verdankt sich einer Art Durchdringung der körperlichen Verfassung (Haltung), die bewirkt, dass ich auf diesem Zweig eine ganze Ordnung werdender Bedeutungen auskristallisieren lasse. Auf diese Weise baut sich die Sprache aus sich selbst heraus auf, zirkulär, aus einem Bruchstück ihrer selbst – so wie sich die wahrgenommene Welt aus einer Perspektive aufbaut, die wie ein Bruchstück erscheint ... dieser Welt.« (Merleau-Ponty 2011: 204 f.; Übers. jmk).

*

Die die Bewegung betreffenden Formulierungen sind bereits in den vorangegangenen Abschnitten beleuchtet worden. Sie zeigen mit welcher Konsequenz Merleau-Ponty hier differenztheoretische, gestalttheoretische und zeitphänomenologische Fäden miteinander verwebt. Man könnte auch sagen, er vollzieht eine gestalttheoretische und (zeit-) phänomenologische Interpretation Saussure'scher Konzepte oder umgekehrt: eine differenztheoretische Interpretation gestalttheoretischer und phänomenologischer Konzepte. In diesem Gewebe verändert sich allerdings der Status aller drei konzeptuellen Elemente. Ich gehe bei der folgenden Argumentation schrittweise vor.

Satzverstehen als Fertigkeit – ein Beispiel

Zunächst ist es möglicherweise lehrreich Merleau-Pontys geradezu poetische Formulierung mit einem nüchternen »Beispiel für die Komplexität der syntaktischen Struktur« aus einem Standardwerk der aktuellen Psycholinguistik (Dietrich/Gerwin 2017) zu konfrontieren, um sich seine spezifischen Ansatzpunkte zu vergegenwärtigen. Das Beispiel ist einer australischen Zeitung entnommen. Es lautet auf Deutsch: »Eine Frau, der der Sturm alles genommen hat, hatte zwei Tage vor Beginn der Katastrophe ihre Tochter, die im Süden des Landes wohnte, überredet, zu einem Besuch zu kommen.« (Dietrich/Gerwin 2017: 184). Man kann sich

an diesem Satz zunächst verdeutlichen, was Merleau-Ponty im Auge hat, auch und gerade, weil er derart geschraubt ist, dass möglicherweise das Verstehen für einen Moment ins Stocken kommt. Aber genau das ist das Interessante daran. Sobald man die Konstruktion überblickt, hat man auch auf einen Schlag die komplexen Zeitverhältnisse realisiert, den Anfang einer komplexen Geschichte, vielleicht einer Tragödie, vielleicht einer nochmal gut ausgegangenen Handlung realisiert. Phänomenologisch treffend ist sicher die Feststellung, dass die Satzbedeutung sich vom Ende her aufbaut, wenngleich bei dieser komplexen Konstruktion auch deutlich ist, dass es gleichsam »Zwischenstationen« geben kann, für die dann allerdings wiederum das gleiche gilt. Entscheidend ist so oder so, dass der Satz und jeder seiner Teile eine gewisse Zeitspanne beinhalten, in der zeitlich geordnete und damit auseinanderliegende Elemente »zugleich« präsent sein müssen, um den Sinn erst zu ermöglichen. So ist zumindest die Bedeutung bis zum ersten Relativsatz für die meisten Menschen überschaubar. Immerhin realisiert sie sich in einer Sequenz von acht abgesetzten Termen und wird »auf einen Blick« oder wenn man den Satz gesprochen hört: »in einem Zug« realisiert. Die differentiellen Elemente treten im Vollzug der Satzbedeutung ebenso wenig hervor, wie die konkreten Durchgangsorte einer Bewegung im Bewegungssehen. Da ist diese Frau, von der – in einer nicht näher bestimmten Gegenwart – gesagt wird, der Sturm habe ihr alles genommen. Schon das weckt unbestimmte Bilder, Rückblenden, Implikationen und retentionale Horizonte. Der Sturm muss schlimm gewesen sein, Häuser müssen eingestürzt sein, die Frau steht ohne alles da, vielleicht haben Nachbarn sie aufgenommen, oder die Feuerwehr hat sie gerettet. Die protentionalen Horizonte sind alleine schon in sprachlich-syntaktisch-formaler Hinsicht mit gegeben: es muss eine Verbalphrase folgen. Aber auch in inhaltlicher Hinsicht. Es ist ziemlich klar, dass die Frau wegen der Zeitperspektive des Relativsatzes nach dem Sturm noch am Leben ist. Sie erscheint als Satzsubjekt. Sie kann im Folgenden sowohl Subjekt eines Handelns wie auch Erleidens sein, sowohl in der Zeit vor, wie in der Zeit nach dem Sturm. Durch das »hatte« (im Unterschied zu z.B. »war«) ist umgehend klar, dass eine Aktivkonstruktion folgt, die sich auf die Zeit vor dem Geschehen des ersten Relativsatzes bezieht. Dies wird bestätigt und konkretisiert durch den präpositionalen Einschub »zwei Tage vor Beginn der Katastrophe« (durch die zugleich der Sturm nochmals dramatischer qualifiziert wird). Es folgt noch vor dem zwingend erwarteten Partizip ein direktes Objekt, nämlich die Tochter, von der sogleich gesagt wird, dass sie im Süden des Landes wohne. Damit ist zugleich klar, dass sie es nicht mehr tut – was die Antizipation weckt, dass sie möglicherweise im Sturm umgekommen ist oder dass der Sturm auch im Süden des Landes wütete und dort deren Wohnung vernichtet hat?) benachrichtigt? verständigt? gebeten? nein: überredet, zu was? zu Hause zu bleiben? ihr etwas zu

schicken? ihr einen Gefallen zu tun? nein: zu einem Besuch zu kommen. Das Erstaunliche ist, dass der Satz, der im Deutschen nochmals besonders »verschachtelt« wirkt, dennoch, nachdem man das Satzgeschehen durchlaufen hat, umgehend einen Gesamtblick auf ein komplexes Geschehen mit mindestens vier zeitlichen Ebenen erzeugt. Ohne dass man sich darüber Rechenschaft ablegen muss, erzeugt die Äußerung einen Horizont möglicher Folgesätze bzw. Folgesachverhalte. So könnte der nächste Satz beschreiben, wie die Tochter auf dem Weg zur Mutter vom Sturm überrascht wurde und ums Leben kam oder ihre Reisevorbereitungen, oder wie der Sturm ihr Haus zerstörte, als sie auf dem Weg zur Mutter war usw.²

Man sieht insgesamt, wie jedes »Versatzstück« (Merleau-Ponty 2007: 25), jeder sprachliche Term, der innerhalb des Satzes auftaucht, augenblicklich durch seine syntaktische Stellung und seine semantischen Möglichkeiten, einen offenen, aber strukturierten Horizont möglicher formaler und inhaltlicher Fortgänge und damit Konstellationen eröffnet. Von deren Realisierung oder Nicht-Realisierung ist wiederum seine Bedeutung selbst betroffen. Zugleich weckt der Satz als Bruchstück einer noch nicht bekannten, aber in ihren Möglichkeiten antizipierbaren Geschichte Erwartungen über mögliche Fortgänge. Je nachdem, wie diese ausfallen, wird diese Geschichte zum Fragment einer Situation der Verzweiflung oder des hoffnungsvollen Neubeginns. Je nachdem bestimmt sich wiederum im Nachhinein die Bedeutung des anfänglichen »der der Sturm alles genommen hat« als ein »*wirklich* alles« oder als auf eine bestimmte Klasse von Sachverhalten oder einen Zeitpunkt »eingeschränktes alles« (»was sie ihren Besitz nannte«, »alles, außer der nackten Haut«, »trotzdem ...«). Das Erstaunliche ist dabei, dass dieses Ausflocken einer möglichen »Welt« der Bedeutung auf der Basis einer geordneten Sequenz von nur wenigen sprachlichen Einheiten, einem Fragment, erfolgt und dennoch zu immer umfassenderen Strukturen führt.

Das motiviert Merleau-Pontys Hinweis auf den Fragmentcharakter von Sätzen und Bewegungen und was er mit »auskristallisieren« meint. Der Satz ist zudem ein sehr gutes Beispiel für die Triftigkeit der phänomenologischen Analyse der Zeiterfahrung und der dabei wirksamen Konzepte der Retention und Protention, der passiven Synthesis, der Horizontbildung bzw. Sedimentierung. Schon für die Übersicht über die gesamte Phrase müssen dessen Anfangselemente in eigentlich unthematischer Form präsent sein, »nachhallen«. Solange man sich allerdings die Konstruktion noch auf deklarativ-thematische Weise verdeutlichen muss, hat man den Satz noch nicht verstanden. Insofern gilt alles, was

² Nebenbei: die Konstruktion von möglichen Anschlussäußerungen stellt ein besonders grundlegendes methodisches Verfahren der sozialwissenschaftlichen Methode der sogenannten »Objektiven Hermeneutik« dar.

Husserl über die Wahrnehmung einer Melodie geschrieben hat, auch in diesem Fall. Das bedeutet zugleich, dass Sprach- bzw. Satzverstehen immer eine non-deklarative Dimension aufweist, nicht nur manchmal oder ausnahmsweise.

Satzverstehen und syntaktische Regeln

Wie bei der Wahrnehmung der Bewegung sind auch hier dispositionale Strukturen und Prozesse des Körpers, durch die hindurch ich die Struktur dieser Äußerung überhaupt »wahrnehmen« kann, eine unabdingbare Voraussetzung. Ich muss – analog zu der These, nur ein Sich-Bewegen-des sei zum Verstehen von Bewegung in der Lage – in derselben Sprache, in der der Satz gesprochen oder geschrieben wird, selbst sprechen oder schreiben können. Man könnte dies als Vorbedingung eines »Wissens« begreifen. In der Tat scheinen Dietrich/Gerwien in ihrer Psycholinguistik, auf so etwas abzuheben, wenn sie sich mit dem »syntaktischen ‚Wissen‘ des »menschlichen Satzanalysesystems« (»Parser«, Dietrich/Gerwien 2017: 187) befassen. Dieses Satzanalysesystem müsste wiederum mit der lexikalischen Erkennung der Worte, der phonetischen und phonematischen der Laute, der Prosodik und schließlich auch mit »Weltwissen« zur Klärung syntaktischer Mehrdeutigkeiten in Verbindung stehen, also sehr komplex sein. Schon in Bezug auf die syntaktischen Aspekte schreiben die Autoren: »Damit in diesem Satz jedes Wort die Form und Position bekommt, die es hat, musste der Sprecher ungefähr achtzig verschiedene syntaktische Relationen berücksichtigen und zum Ausdruck bringen, die meisten davon mehrmals im Satz. Wird eine davon nicht beachtet, erscheint an einer berechenbaren Stelle etwas Ungrammatisches, was übrigens auch vom Hörer mikroskopisch genau registriert und gegebenenfalls auch korrigiert werden kann.« (Dietrich/Gerwien 2017: 184). Sie illustrieren diese Komplexität anhand der Wortform »Landes« und zählen alleine für diese Wortform und ihre Stelle 11 Regeln auf, die die Form und seine Stellung festlegen (z.B., dass sie ein Nomen sein muss, im Genitiv stehen muss, dass sie hinter und nicht vor dem Artikel steht, dass »Süden« vorausgehen muss, dass es der Verbform »wohnte« vorausgehen muss usw.). Dabei geht es nicht nur um die Einhaltung eines Formalismus. Die Fähigkeit zur regelrechten Erzeugung dieser syntaktischen Verhältnisse stellt auch einen Beitrag zum Verständnis des darin mitgeteilten Zusammenhangs dar, selbst wenn noch allerhand hinzukommen muss, wie etwa das Verständnis der lexikalischen, semantischen Ebene, der Prosodie und des eingehenden Wissens über Sachverhalte (Weltwissen). Das wird besonders deutlich, wenn man es mit einer Sprache zu tun hat, die man nicht beherrscht. Nicht nur bei Lateinübersetzungen,

sondern auch im Deutschen kann das Verstehen an einer komplexen Konstruktion scheitern, auch wenn einem die einzelnen Wörter in ihrer Bedeutung präsent sind.

Es kann bei dem von Dietrich/Gerwien erwähnten syntaktischen »Wissen« nicht gemeint sein, die »Regeln« zu kennen, die die Linguisten konstruieren und benennen. Ganz im Gegenteil: solange jemand Sätze durch Anwendung von Regeln *konstruieren* oder *rekonstruieren* muss, dann hat er die sprachlichen Anforderungen »nicht im Griff«. Zudem haben diese »Regeln« einen sehr unterschiedlichen Status, irgendwo zwischen bloßen Auftrittswahrscheinlichkeiten, idealtypischen Konstrukten und normativen Vorgaben einer in der Gesellschaft als wirksam gedachten (wo?) oder aber kontrafaktisch (von wem?) postulierten Institution der »Standardsprache«. Das zeigt schon ein schneller Blick in das diesbezüglich für das Deutsche maßgebliche Werk, den Grammatik-Duden. Selbst dort sind mittlerweile Hinweise auf Gebrauchswahrscheinlichkeiten anstatt oder neben der Berufung auf die Norm einer »Hoch«- oder auch nur »Standard«- Sprache weit verbreitet. Ein besonders gutes Beispiel hierfür ist die Verwendung des Genitivs im Deutschen. Zum Teil ist es selbst der Dudenredaktion unmöglich, überhaupt so etwas wie eine Regel zu postulieren. Stattdessen wird auf eine Charakterisierung des vorherrschenden Gebrauchs ausgewichen. Die folgenden Beispiele sind in dieser Hinsicht signifikant: »Wenn einem Substantiv weder ein Artikel noch ein Adjektiv vorangeht, trägt es *tendenziell* keine Kasusendung.« (Duden 2016: 878) oder »Maskuline Personennamen mit sekundärem Artikel sind *heute* überwiegend endungslos, Formen mit der starken Endung –s können aber nicht als falsch bezeichnet werden. Die lange Endung – es ist *unüblich*.« (ebd.: 202; kursiv jmk). »Bei Wochentagen *halten sich* nach einer Korpusstudie des IDS Formen mit und ohne Genitiv-[e]s *etwa die Waage*.« (ebd.: 203; kursiv jmk). Zur Frage, ob es »Pflicht jedes Schülers« (a) oder »Pflicht jeden Schülers« (b) heißt, formuliert der Duden: »In Version (a) wird der Genitiv doppelt angezeigt. Das Deutsche *tendiert* zum Abbau solcher Konfigurationen [...] Version (b) ist im Dudenkorpus *schon fast halb so häufig* wie Version (a), in festen Wendungen sogar *häufiger*.« (ebd.: 979; kursiv jmk). Oder das Beispiel »dieses/diesen Jahres«: »in der traditionellen Standardsprache gilt nur die s-Form als korrekt [...] Vor allem in bestimmten festen Verbindungen *findet sich die n-Form aber schon*.« (260 f.; kursiv jmk).

Von solchen Veränderungsprozessen und systematischen Abweichungen sind gerade auch die von Dietrich/Gerwien angeführten syntaktischen Regeln nicht verschont. Ein Beispiel ist die Regel über die Verbletzsätze, dass also im Deutschen in Nebensätzen finite Verbformen an letzter Stelle nach dem sogenannten »Mittelfeld« stehen. Also etwa: »Die Tochter, die im Süden des Landes gewohnt hatte....« und nicht: »Die Tochter, die gewohnt hatte im Süden des Landes...«. Der Duden

führt hier Varianten der gesprochenen Sprache auf, die zu einer Durchbrechung bzw. Umgehung dieser Verbletztstellung zu Gunsten der Beibehaltung der normalen Verbstellung im Hauptsatz führen. Diese dringen auch bereits in die geschriebene Sprache ein. So kann beispielsweise die Subjunktion weg gelassen werden: »Ich weiß, du kannst das.« statt: »Ich weiß, dass du das kannst.« »Er befürchtete, er habe/hätte einen Fehler gemacht.« für »Er befürchtete, dass er einen Fehler gemacht habe.« (Duden 2016: 1220). Außerdem werden – der Duden sagt »zunehmend« – in der gesprochenen Sprache Subjunktionen wie weil/obwohl/während auch mit Verbzweitstellung gebraucht, wie etwa: »Es kommt mir auch wirklich nicht mehr weit vor* obwohl so fünfunddreißig kilometer des ist ja ne ecke«; »(man sagt) subordinative Konjunktionen, während hier ist nur ein sogenanntes Pronomen.« Die Autoren des Dudens halten fest, diese Verwendung mit Verbzweitstellung sei »bisher sehr weitgehend auf die gesprochene Sprache beschränkt« (Duden 2016: 1222).³ Es wird aber offensichtlich für möglich gehalten, dass das in Zukunft in die geschriebene Sprache eindringt und den Charakter eines Standards gewinnen wird. Der Duden nennt weitere Beispiele für innovative, aber »falsche« Formen syntaktischer Verknüpfungen. So beispielsweise die »Apokoinukonstruktionen«, bei denen zwei Phrasenkonstruktionen ein gemeinsames Mittelglied (»Koinon«) verwenden, Beispiel: »die überschneiden sich genau wie n kreuz lechstes drauf und zwar mittich« (Duden 2016: 1216) oder sogenannte Operator-Skopus-Strukturen. Bei letzteren handelt es sich um zweigliedrige sprachliche Einheiten, bei denen ein kurz gefasster, meist vorangestellter Operator dem Hörer eine Anweisung gibt, wie der Skopos – für sich eine potentiell vollständige Äußerung – zu verstehen sei: »Kurz und gut – wir können uns das Abenteuer nicht leisten.«, »Versprochen – morgen bekommst du deinen Rucksack zurück«, »Nur eine Idee – könnten wir nicht die Sitzung auf Freitag verschieben.« (Duden 2016: 1217 ff.). Man muss kein Prophet sein, um zu prognostizieren, dass diese Konstruktionen über den Weg elektronischer Alltagskommunikation (Mail, SMS, Messengerdienste) in Zukunft zunehmende Verbreitung auch in der schriftlichen Kommunikation finden werden. Die Beispiele belegen außerdem, dass diese syntaktischen Optionen nicht nur formalen Charakter haben. Sie haben zugleich einen Bedeutungsaspekt, insofern sie einen bestimmten Stil aufweisen, einen Duktus der Unaufwändigkeit, des vermiedenen Pathos, der konversationellen Klarheit, des »ohne Umschweife«.

Die Sprache arbeitet also nicht mit einem Korpus reiner Regeln, die untereinander nach ausschließlich logischen Gesichtspunkten vernetzt

³ Kleiner Scherz mit Metabene: Müsste es nicht heißen: »Interessant ist, dass selbst der Duden festhält, dass diese Verwendung mit Verbzweitstellung ›bisher sehr weitgehend auf die gesprochene Sprache beschränkt‹ sei.«?

wären und ein konsistentes Ganzes bilden. Sie ist kein Algorithmus. Die »reine Sprache« ist ein Hirngespinst (Merleau-Ponty 1984a: 27 ff.; 39). Vielmehr ist ihre Logik immer schon eine durch unzählige Kontingenzen »verschmutzte«, unscharfe, oft nur durch vage quasi-statistische, typisierende Aussagen einzufangende, immer schon durch die Praxis des mannigfachen Gebrauchs abgegriffene und mit Zufällen durchsetzte Halb-Logik. Sie erfordert letztlich ein Gedächtnis für idiosynkratische Details, so wie man sich den Weg durch ein Waldgebiet auf ziemlich verschlungenen, scheinbar ziellosen Wurzelpfaden gemerkt hat, die dann doch zu einem Ziel führen.

Schon deshalb verhalten sich Sprecher und Hörer nur so, »*als ob* sie Regeln folgten«, sie berücksichtigen zwar praktisch Verbreitungsstrukturen, tragen ihnen Rechnung, sie bemerken ggf. »Fehler« intuitiv, können aber in aller Regel die Regeln, die ja auch die Wissenschaftler nur mühsam ausbuchstabieren, nicht benennen. Sehr oft ist das auch deswegen unmöglich, weil aus den Erläuterungen des Duden selbst klar wird, dass es sich teilweise nur um so oder so charakterisierbare Verteilungshäufigkeiten oder schlicht kontingente, idiosynkratische Gebrauchsweisen handelt. Ein besonders prägnantes Beispiel ist das im Deutschen gebräuchliche grammatische Geschlecht von Gegenständen. Man sagt halt so. Aber selbst wenn solche Regeln formulierbar sind, sind sie für die Sprachproduktion und –Rezeption (zumindest wenn es die Erstsprache betrifft) ebenso wenig erforderlich wie man den Übergang zwischen einem (z.B. durch eine Fußgängerzone) »Eilen« und »Schlendern« in einer Formel zusammenfassen kann.

Wissen oder Fertigkeit?

»Wissen« steht deshalb zu Recht immer in Anführungszeichen. So verschaffen sich die Autoren des Lehrbuchs Psycholinguistik am Anfang ihres Buches eine Generalabsolution, indem sie darauf hinweisen, »dass mit dem Terminus ›Wissen‹ [...] auch das Wissen bezeichnet ist, das man sich normalerweise nicht begrifflich bewusst macht und auch nicht bewusst machen kann, also z.B. das uns unbewusste syntaktische Programm, dessen Anwendung, ebenso unbewusst, dazu führt, dass wir korrekte Sätze sprechen und schreiben.« (Dietrich/Gerwien 2017: 23). Im weiteren Verlauf fällt dann der Begriff des »prozeduralen Wissens« – damit sind Sachverhalte und Konzepte angesprochen, die im Rahmen der modernen interdisziplinären Gedächtnisforschung in das bereits erwähnte Sammel-Konzept der »non-deklarativen Gedächtnisformen« einfließen. Die Frage stellt sich freilich, wieso man überhaupt noch von »Wissen« sprechen sollte, anstatt von vorne herein von »Können«, »Fertigkeiten«,

»Wahrnehmungsschemata«, »motorischen Schemata«, praktischen Typisierungen o.ä.⁴

Dass die Fertigkeit in ein deklaratives Wissen überführt werden kann (und damit in eine Proposition, die eine Regel, eine Logik, ein Gemeinsames in Verschiedenem, eine Klassenbezeichnung, also sozusagen die praktische Generalität auf den Begriff bringt), ist ebenso wenig strittig wie die außerordentliche Komplexität non-deklarativer Fertigkeiten. Aber es handelt sich dabei nur um ein »Wissen« in Anführungszeichen; auch der Ausdruck des »impliziten Wissens« ist bei genauerer Betrachtung konfus und unlogisch. Wenn ich ein Kind frage: »Wie heißt das?« = »Weißt du, wie das heißt?« und es antwortet: »Katze« – dann ist dies ein Wissen. Ebenso, wenn ich es alle Tiere aufzählen lasse, die es kennt. Es ist aber kein Wissen, sondern eine Fertigkeit, wenn es damit spontan Sätze bildet und dabei elementare syntaktische Relationen realisiert oder wenn es Phonem-Kontraste auffasst und spontan reproduziert. Die Formulierungen und Analysen der Linguisten machen, so sehr sie Gefahr laufen, das Missverständnis einer Erzeugung »durch« Regeln zu befördern, immerhin deutlich, wie komplex und zugleich contingent Strukturen der Sprache und des Sprechens sind, welches Wunder an Komplexität und Kontingenz zugleich das praktische Beherrschten der syntaktischen Kombinatorik beinhaltet. Zugleich ist damit auf andere Weise nochmals die von Merleau-Ponty festgestellte Analogie, ja: Kontinuität von Bewegung und der Fähigkeit zum Satzverstehen – bzw. Formulieren bekräftigt.

Sprechen ist unter anderem *auch* eine Form der strukturierten Bewegung. Das ist ein Gemeinplatz, hat man allein den Umstand im Auge, dass Sprechen heißt, die dazu nötigen motorischen Systeme der Lippen, der Zunge, des Kehlkopfes, der Atmung koordiniert zu betätigen, indem man die für eine konkrete Sprache charakteristischen phonologischen, semantischen, syntaktischen Differentiale aufgreift und operativ macht. Aber auch der non-deklarative Modus des Satzverständens als einer Beherrschung einer unbestimmten Anzahl damit korrelierter Wahrnehmungsschemata liegt auf der Hand. Auch das ist und setzt selbstverständlich voraus sensomotorische Strukturen und Prozesse des Körpers bzw. Gedächtnisses. Phänomenologisch ist evident, dass die Durchbrechung einer syntaktischen Regel/Regelmäßigkeit beim Hörer geradezu von einer – Schmitzsch gesprochen – »leiblichen« (Miss-)Empfindung begleitet sein kann, dem sicheren Gefühl, dass da »etwas nicht stimmt«, ohne dass damit irgendeine Kenntnis über die Beschaffenheit dieser Regel(mäßigkeit) verknüpft sein muss. Auch Dietrich/Gerwien vermerken

4 vgl. dazu auch Ryle 2018: Kap.5/8 sowie die sehr wichtige, ausführliche Anmerkung des Übersetzers auf Seite 26. Er begründet darin überzeugend, warum der Begriff »Wissen«, soweit er als Übersetzung des englischen »knowing how to do it« verwendet, zu Missverständnissen führt.

das mikroskopisch genaue Registrieren syntaktischer Fehler beim Hörer. Als Belege geben *sie* auch Messungen signifikanter Abweichungen von elektrischen Potentialen (EEG) oder anderer nachweisbarer Reaktionen in bestimmten Gehirnarealen im Fall von syntaktischen Fehlstellungen an. Auch hier liegt eine Analogie zur Bewegungswahrnehmung vor, bei der wir gleichfalls ohne jedes Problem ein »Stocken«, einen »Fehler«, ein »Hinken«, »Stolpern«, etwas Ungewöhnliches im Bewegungsfluss registrieren, ohne manchmal genau zu wissen, was genau uns stützen lässt. Auch Tomasello weist auf eine wichtige Funktion sensomotorischer Aspekte beim Erwerb und Aufbau der Fähigkeit der Bildung syntaktischer Strukturen hin (Tomasello 2003: 122 ff.).

»Gedächtnis« ist hier in doppelter Weise involviert. Ich benötige so etwas wie ein mitlaufendes Arbeitsgedächtnis bzw. (Ultra-)Kurzzeitgedächtnis, um überhaupt den Eindruck und Überblick einer Satzspanne zu haben. Zugleich ist eine Form des Langzeitgedächtnisses im Spiel als Fertigkeit der strukturierten und adäquaten Bildung sprachlicher Sequenzen überhaupt, aber auch, um vorangegangene und für das inhaltliche Verständnis relevante Kommunikationsepisoden mit im Blick zu haben. Vollends wird das deutlich, wenn man die Betrachtung aus der etwas künstlichen grammatischen Betrachtung des Satzverständnisses löst und sich in eine konkrete soziale Praxis eingebettete Kommunikationssequenzen zum Gegenstand macht. Passagen, in denen geplante, wohlerwogene, vorentworfene, konstruierte Äußerungen ausgetauscht werden, sind Sonderfälle. Die Regel ist, dass sich Kommunikanden dem Austausch von Sätzen und Äußerungen überlassen, wie man sich der Dynamik einer koordinierten Bewegung überlässt, wie bei einem Basketballspiel, einer Karatesequenz oder einer Tanzimprovisation. Sprechen ist immer auch eine non-deklarative »Fertigkeit«, in die die differentiellen Systeme ebenso »organisch« eingehen, wie eine geübte Person einen Hammer an der richtigen Stelle fasst, die Stellung und Stärke eines Nagels und des Untergrunds, in den er eingeschlagen wird, richtig einschätzt und ohne weitere Überlegung die Wucht und die Ballistik des Schlags so dosiert, dass der Nagel mit zwei oder drei gezielten Schlägen in seinem Bestimmungsort verschwindet.

Das hatte Merleau-Ponty bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* herausgestellt. »Ein Redner denkt nicht, ehe er spricht, ja nicht einmal, während er spricht [...] wir haben ein Gefühl für die Notwendigkeit des Gesagten, wiewohl wir außerstande sind, es jeweils vorauszusagen – wir sind vom Gespräch wie besessen [...] ich <bedarf> keiner besonderen Vorstellung von einem Wort, um es wissen und aussprechen zu können. Es genügt, dass ich sein Artikulations- und Klangwesen inne habe als eine mögliche Modulation, einen konkreten Gebrauch meines Körpers; ich greife zu einem Wort, wie meine Hand an eine plötzlich schmerzende Stelle meines Körpers fährt; das Wort hat seine bestimmte

Stelle in meiner sprachlichen Welt, ist ein Teil meiner verfügbaren Ausstattung« usw. (Merleau-Ponty 1966: 214). In dem Aufsatz *Die Wissenschaft und die Erfahrung des Ausdrucks*, Teil des nachgelassenen, unvollendet gebliebenen und 1969 von Claude Lefort heraus gegebenen Werks *Prosa der Welt* liest sich das sehr ähnlich: »Beim Sprechen stelle ich mir nicht auszuführende Bewegungen vor, sondern meine ganze körperliche Ausrüstung sammelt sich, um zu Wort zu kommen und es auszusprechen, genauso wie meine Hand sich von selbst in Bewegung setzt, um zu ergreifen, was man ihr hinhält. Mehr noch: es ist nicht einmal das betreffende Wort oder der Satz, den ich anpeile, sondern es ist die Person; diese spreche ich manchmal mit einer unglaublichen Sicherheit, je nachdem, was sie für mich ist; ich benutze Worte, Wendungen, die sie verstehen kann oder auf die sie anspricht; und zumindest dann, wenn ich Taktgefühl habe, ist meine Rede zugleich Organ meiner Tätigkeit und meiner Sensibilität« (Merleau-Ponty 1984a: 42; dazu ausführlich Kastl 2001: 302-326).

Struktur als Strukturgenese – Merleau-Pontys Rekonstruktion der syntagmatischen und paradigmatischen Dimension

Mit den vorstehenden Überlegungen ist ein weiteres Charakteristikum der Merleau-Pontyschen Saussure-Rezeption berührt. Merleau-Ponty erteilt der Vorstellung einer »reinen Sprache« und damit der Überschätzung des Gegensatzes von Sprache als idealem System (die eher eine möglicherweise unverzichtbare operative Fiktion darstellt) und Sprache als faktischer Sprache (Parole) eine Absage. Zugleich wird damit auch der Gegensatz von diachronischer und synchronischer Betrachtungsweise verflüssigt. Merleau-Pontys Strukturalismus ist eine Form des »operativen Strukturalismus« (Piaget 1973). Der Grund dafür liegt darin, dass er den Strukturalismus als Phänomenologe rezipiert, und daraus, wie es Bertram formuliert hat, seine Position im Spannungsfeld einer strukturalistischen Phänomenologie und eines phänomenologischen Strukturalismus gewinnt (Bertram/Lauer/Liptow/Seel 2008: 182).⁵ Der präzise konzeptuelle Aspekt liegt meines Erachtens darin, dass Merleau-Pon-

⁵ Bertram ist gewiss einer der wenigen Autoren, die der strukturalen Wendung der Merleauschen Position Rechnung tragen – hier aus einer Perspektive sprachanalytischer Philosophie. Allerdings überschätzt er die Bedeutung der Kategorie der »kohärenten Deformierung« für Merleau-Pontys Sprachtheorie (Bertram/Lauer/Liptow/Seel 2008: 192). Vielmehr möchte Merleau-Ponty an der von Bertram, zitierten Stelle ja gerade die Grenzen

ty das am Ende in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* formulierte Verständnis einer »intentionnalité opérante« als eine *jeder* (auch reflexiven und propositionalen) Intentionalität inhärenten Prozessqualität und die differentielle Logik der Saussureschen Sprachtheorie aufeinander projiziert.

Von dieser Projektion her bekommt Merleau-Ponty das Verhältnis der syntagmatischen und paradigmatischen Ebene in den Blick und reformuliert es auf sehr spezifische Weise. Sprache als differentielles System realisiert sich ja, so legte es die Saussuresche Sprachtheorie nahe, in zwei grundlegenden Dimensionen: syntagmatisch, in der Konstruktion dessen, was Saussure die »sprachliche Kette« (*chaine*) genannt hatte, und paradigmatisch, also in der lateralen Präsenz der nicht-aktualisierten, aber möglichen Ausdrücke. Gehen wir der Einfachheit halber davon aus, dass beim Satz die differentiellen Terme Worte bzw. Wortformen sind. Bei der Bewegungswahrnehmung lassen sich als differentielle Elemente die durchzogenen Raumpunkte, besonders aber Anfang und Ende der Bewegung fassen. Die Bedeutung des geäußerten Satzes wird – ebenso wie die kontinuierliche Kontur der Bewegung – umstandslos als Gestalt, als Figur vor dem Hintergrund dessen, was auch sprachlich möglich wäre, aufgefasst. Die syntagmatische Verbindung der Sprache erfolgt in der Zeit. Die einzelnen Zeichen tragen nicht nacheinander additiv ihre fixe Bedeutungen bei, sondern werden in der doppelten Differenz zu den gleichfalls soeben aktualisierten sprachlichen Termen und zu den an ihrer Stelle *nicht* realisierten differenten oder benachbarten Terme auf einen Schlag als Verband realisiert. Das letztere ist die von Saussure sogenannte »assoziative« Dimension der Sprache, die Linguistik (z.B. Jakobson) spricht hier später von »paradigmatisch«.

Gegenüber einem denkbaren strukturalistischen Formalismus ergeben sich freilich Veränderungen. Merleau-Pontys Version des Diakritischen ist erkennbar alles andere als formalistisch. Stillschweigend korrigiert er hier eine mögliche Lesart von Saussures Idee von »Struktur« als einer konstitutionslogisch vorgeordneten Form, die aus sich heraus »Realitäten und Bilder« entlässt (Alloa 2017: 49). Vielmehr ist für Merleau-Ponty im Element des »Sensiblen«, des Wahrnehmbaren alles schon da, die Struktur ist selbst »sinnlich verfasst [...] das Diakritische bedarf selbst einer gewissen Dichte.« Die Struktur spielt im selben Element wie die strukturierten »Realitäten« selbst, für ihre Katalyse genügen, wie das Bild der Kristallisation andeutet, bereits Bruchstücke. Bernhard Waldenfels hatte in seinem Beitrag zu dem Konstanzer Tagungsband von 1976

dieser Betrachtungsweise für den Fall der Sprache aufzeigen (vgl. dazu Merleau-Ponty 1984b: 112; 2007: 113, hier als »kohärente Verformung« übersetzt).

diesen spezifischen Zugriff bereits klar markiert und seine Elemente benannt, zumindest insoweit es um Sprache geht:

- Struktur ist selbst ein bedeutsames Ganzes und wird als Gestalt gefasst (Grathoff/Sprondel 1966: 18, 21f.)
- Struktur ist eingelassen in das Material, das sie durchformt (ebd.: 18)
- Sprachliche Strukturen realisieren sich im Sprechen, d.h. Struktur zeigt sich immer im Prozess der Strukturierung selbst, »Bedeutung und Struktur bilden ... keinen Gegensatz, denn der Sprechakt, der etwas in bestimmtem Sinne meint und kundtut, ist selbst ein Strukturierungsvorgang und greift ständig auf bestehende Strukturen zurück.« (ebd.: 24)
- Daraus folgt sich: Sprache ist auch als System nicht abgeschlossen, vielmehr Struktur, Gestalt »in Bewegung« (ebd.: 23), Zwischen »parole« und »langue«, der Struktur und ihrer Realisierung gibt es keine klare Grenzziehung, Sprache ist »Sediment« der Vergangenheit, der »Instituierung« und Medium des Neuen zugleich, »Abweichung, innere Differenzierung der Zeichen und Offenheit des Zeichensystems hängen zusammen« (ebd.: 25).

In einem späteren Aufsatz Waldenfels' (1985) löst dieser die Darstellung aus dem ausschließlich sprachtheoretischen Kontext. Waldenfels zeigt, dass Merleau-Ponty den strukturalistischen Differenzbegriff feldtheoretisch aufgreift und semiologisch und kulturtheoretisch generalisiert. Damit ist eine Kritik an dem Systembegriff Saussures bzw. an jeder transzentaltheoretischen Interpretation von Struktur verknüpft: »Bedeutung, Sinn, Wesen, Begriff werden nun strikt von Gestalt und Struktur her gedacht als Abweichungen und Differenzen innerhalb eines Feldes« (Waldenfels 1985: 68). Ein weiteres Amalgam von Gestalttheorie und strukturalistischer Strukturtheorie stellt die spezifische Interpretation des gestalttheoretischen »Hintergrunds« als dem bedeutungswirksamen Zwischenraum der Differenzen (»vide«, »Scharnier«) (ebd.). Hier wäre die bereits wiederholt erwähnte Kategorie »écart« sinngemäß einzusetzen.

Struktur ist damit nicht »oberhalb« der Realität des Strukturierten und nicht »jenseits« der strukturierenden Prozesse selbst, sondern realisiert sich als sichtbare Verknüpfung von Verhaltensweisen in der Zeit, als Differenzierungsgeschehen. Das ist für die Soziologie deshalb bedeutsam, weil Merleau-Ponty damit (ohne Bezug zur soziologischen Diskussion) gleichsam über Lévi-Strauss u.a. hinweg bereits ein Verhältnis von Struktur und Strukturierung ohne Abstützung auf eine Dichotomie von Akteur/Subjekt und Ding/Struktur, jenseits der Alternativen »Objektivismus – Subjektivismus« vorskizziert, ein Problem, an dem sich in der Folge dann bekanntlich fast alle Soziologischen Theorien ab den

1960er/1970er-Jahren im Grunde genommen bis heute abarbeiten. Erinnert sei stellvertretend an Berger/Luckmann, Giddens, Bourdieu (vgl. dazu oben den Prolog).

Waldenfels bezieht sich in seinen Ausführungen auf die noch zu Lebzeiten Merleaus oder kurz danach veröffentlichten Aufsätze und Schriften, einschließlich des Fragments *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Das ausführliche Zitat zeigt, dass dieser »eigenwillige Begriff von Struktur« (so Alloa 2017: 49 im Rekurs auf Waldenfels) bereits in der Vorlesung von 1953 sowohl in den Details wie in der Gesamtphysiognomie enthalten ist. Es verdichtet sich in der vorher ausführlich zitierten Textpassage über die Analogie von Satzverstehen und Bewegungswahrnehmung, und zwar in einer sehr merkwürdigen Metapher. Merleau-Ponty spricht von einer »imprégnation posturale qui fait que j'ai cristallisé sur ce rameau tout un ordre de significations naissantes« »Durchdringung der körperlichen Verfassung (Haltung), die bewirkt, dass ich auf diesem Zweig eine ganze Ordnung von werdenden Bedeutungen auskristallisieren lasse.« (Merleau-Ponty 2011: 204 f.).

»Kristallisation«

Hinter der reichlich mysteriös klingenden Kristallisation auf einem *Zweig* verbirgt sich eine literarische Anspielung auf einen Text von Stendhal, nämlich seinem Traktat *Über die Liebe*: »Aux mines de sel de Salzbours, on jette dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver; deux ou trois mois après, on le retire couvert de cristallisations brillantes: les plus petites branches, celles qui ne sont pas plus grosses que la patte d'une mésange, sont garnies d'une infinité de diamants mobiles et éblouissants; on ne peut plus reconnaître le rameau primitif. Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections.« »In den Salzburger Salzgruben wirft man in die Tiefe eines verlassenen Schachtes einen entblätterten Zweig; zwei oder drei Monate später zieht man ihn über und über mit funkeln den Kristallen bedeckt wieder heraus; selbst die kleinsten Zweiglein, nicht größer als die Krallen einer Meise, sind überzogen mit zahllosen schillernden, blitzenden Diamanten; man erkennt den einfältigen Zweig gar nicht mehr. Was ich Kristallisation nenne, ist die Operation des Geistes, die an allem, was sich zeigt, die Entdeckung neuer Vollkommenheiten des geliebten Objekts vollzieht.« (Stendhal 1857: 5).

Das Bild der Kristallisation steht bei Stendhal für ein Geschehen zwischen zwei Personen, wenn die Liebe im Spiel ist. Einfache, banale Äußerungen, Gegenstände und Sachverhalte (für das hier der dürre Zweig

steht) bekommen unter Liebenden eine Bedeutung, weil sie mit der geliebten Person assoziiert werden, mit ihr in Verbindung treten. Das Bild der »Kristallisation« und des »Kristalls« ist dabei vieldeutig, es evoziert:

- Bedeutung, überschließenden Sinn;
- etwas Wertgebendes, Wertvolles, einen Schatz (»Diamanten«);
- Ordnung/Struktur, denn Kristalle zeichnen sich durch ihre spezifische regelmäßige Struktur (»Kristallgitter«) aus;
- insgesamt eine Kreativität ohne Subjekt, denn die Kristallbildung erfolgt spontan, von selbst, wie ein Naturvorgang ohne Zutun, wenn nur die Voraussetzung des Vorhandenseins eines geeigneten Milieus (hier: einer gesättigten Salzlösung) und geeigneter Oberflächen für die Kristallisation gewährleistet ist.

Durch den Rekurs auf diese Metapher Stendhals im Kontext einer Theorie der Liebe erhält die Funktionsweise von Syntagmatik und Paradigmatik eine geradezu libidinöse und poetologische Dimension. Hier kommt mit Sicherheit der Austausch Merleau-Pontys mit seinem Psychoanalytiker-Freund Jacques Lacan zum Tragen.⁶

Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang daran, dass der Linguist Roman Jakobson Syntagmatik und Paradigmatik als grundlegende Operationen der Kombination und damit Kontextbildung (Syntagma) und der Selektion und damit Substitution sprachlicher Einheiten poetologisch ausbuchstabiert hat. »Die Bestandteile eines Kontextes stehen miteinander im Kontiguitätsverhältnis (Saussures Syntagmata, d.h. Sprache als zeitlicher, lineare Verkettung von Signifikanten), während bei dem Substitutionsverhältnis die Zeichen durch verschiedene Grade der Gleichartigkeit, die sich zwischen der Gleichwertigkeit der Synonyme und dem gemeinsamen Wesenskern der Antonyme bewegen, miteinander in Beziehung stehen.« (Jakobson 1976: 122). Gegenüber Saussure wertet Jakobson diesen assoziativen, paradigmatischen Zusammenhang eher auf (vgl. dazu ebd.: 121). Jakobson schließt mit diesem Schema nicht nur unterschiedliche Typen der Aphasie (Similaritätsstörung vs. Kontiguitätsstörung) auf, sondern zeigt den Zusammenhang zu den grundlegenden poetologischen Kategorien der *Metapher* (ein Zeichen, das für ein anderes steht, auf es verweist) und der *Metonymie* (ein Zeichen, das ein nächstes als seinen Kontext anregt) (Jakobson 1979: 133 ff.). Lacan wiederum hat diese poetologischen Kategorien mit den grundlegenden Funktionsweisen des Unbewussten, die Sigmund Freud im Traumgeschehen

6 Dass Merleau hier überhaupt mit solchen Metaphern arbeitet, sagt auch etwas aus über einen Intellektuellenhabitus. Er steht wie viele Intellektueller der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts irgendwo zwischen einer (natur)wissenschaftlich aufgeklärten Moderne und dem ganzen Plüscher von Autoren des 19. Jahrhunderts geprägten literarischen, bürgerlichen Bildungshabitus.

identifiziert hatte, nämlich Verdichtung und Verschiebung, in Beziehung gesetzt (Lacan 1966).

Motiviert ist damit zum einen der Gebrauch der Metapher des mit Kristallen besetzten Zweigs in der zitierten Passage Merleau-Pontys als solcher. Aber eben auch das, worauf sie verweist: nämlich auf eine aus sich selbst herauswachsende, barocke, poetische Qualität von Sprache überhaupt. Insgesamt wird deutlich, wie sehr Merleau-Ponty einerseits an den entscheidenden konzeptuellen Weichenstellungen des Strukturalismus teilnimmt, aber auch, auf welche spezifischen Gleise er dessen Grundkonzepte setzt. Im Gegensatz zu einem formalistischen und gleichsam transzentaltheoretischen Strukturverständnis, das ja dann wiederum im poststrukturalistischen Diskurs revidiert wird, legt Merleaus Saussureinterpretation von vorne herein den Akzent auf eine durch die Diachronie unentwegt dynamisierten Strukturbegriff, der so etwas wie eine ständige Morphogenese beinhaltet.

Das verdichtet sich in der Metapher der »Kristallisation«. Man sollte sie möglicherweise nicht allzu sehr ästhetisieren. Selbst einem naturwissenschaftlichen Kontext entnommen, oszilliert sie schon bei Stendhal zwischen Positivismus und Poesie. Immerhin geht es um *den* Gegenstand romantischer Subjektivität schlechthin, die Liebe und Verliebtheit. Stendhal wählt, um sie zu charakterisieren, einen Ausdruck aus der Chemie. Diese Ambiguität setzt sich in Merleau-Pontys Gebrauch der Kristallisationsmetapher fort. Sie taucht etwa in seinem letzten zu Lebzeiten (1960) veröffentlichten Aufsatz *Das Auge und der Geist* unversehens wieder auf. Dort beziehen sich die »Auskristallisierungen« aber nicht auf das poetische Wirken der Sprache, sondern auf den Einsatz abstrakter naturwissenschaftlicher Modelle, hier als »Gradienten« bezeichnet: »Ein solcher Gradient ist ein Netz, das man ins Meer wirft, ohne recht zu wissen, was es einbringen wird. Man könnte auch sagen, er ist ein dürrer Zweig, auf dem sich unvorhersehbare Kristallisationen bilden.« (Merleau-Ponty 1984b: 13).

Die »Kreativität« der unwillkürlichen Bildungsprozesse von Struktur und Bedeutung, einen Prozess der spontanen, aber durchaus nicht subjektiven, innerlichen Sinngenese sieht Merleau-Ponty letztlich also selbst in den Naturwissenschaften am Werk. Und schließlich: das Bild der Kristallisation stellt eine sinnlogische Korrespondenz zu Saussures Fassung des Verhältnisses von Laut- und Sinnmaterie her. An der Grenze von zunächst amorphen Elementen, so sagt er, entstehen Strukturen und nennt das Beispiel der Wellen im Wasser. Auch Kristallisation ist ein Beispiel für die spontane Strukturgenese aus differenten, zunächst für sich amorphen Elementen. Sie lässt sich geradezu als Prozess fassen, in dem zunehmende Grenzbildung, etwa zwischen Lösungsmedium und gelöstem Stoff, gleichbedeutend mit Strukturbildung ist, nämlich die entstehenden Kristalle. Zusätzliche ins Spiel gebrachte Oberflächen, wie der

Salzburger Zweig, können als Träger für Kristallisationskeime den Prozess der Strukturbildung beschleunigen.

Überträgt man dieses Bild auf Sprache und fasst man Sprache wiederum als Paradigma für soziale Struktur und Strukturierung schlechthin, so entsteht ein Modell, in dem sich soziale Interaktionen als stetige Rekombinationen, Reproduktionen, Transformationen, Aktualisierungen von Strukturelementen darstellen. Dabei kann es sich um phonologische, syntaktische, semantische Elemente oder auch um komplexe Sinn- bzw. Deutungsmuster höherer Ordnung, aber auch um Bewegungs- und Verhaltensschemata, Fertigkeiten, ästhetische Muster handeln. In konkreten Kommunikationssituationen bzw. interaktiven Episoden findet die Dynamik der Umsetzung dispositionaler in aktualisierte Strukturmodi und umgekehrt statt. In konkreten Interaktionen werden dispositionale Strukturen aktualisiert, diese aktualisierten Strukturen sind in ihr exemplarisch ablesbar, sichtbar, wahrnehmbar, als jeweiliges Muster der Verknüpfung der Elemente durch die Interaktanden. Die dispositionalen Strukturen, Voraussetzen für den Eintrag der Elemente in die Interaktion, werden wiederum durch die aktualisierten »Aggregatzustände« selbst verändert und so fort. Merleau-Pontys Sprachtheorie kommt damit – so sehr sie sich poetisch und poetologisch gibt – in die konzeptuelle Nachbarschaft zu »gebrauchsbasierten« (»usage-based«) modernen Ansätzen der Sprachtheorie und -forschung, wie etwa der Michael Tomasello: »The current approach is usage-based.« schreibt dieser, »This perspective entails a commitment to the proposition that language structure emerges from langage use, both historically and ontogenetically. In ontogeny, the hypothesis is that a child hears and stores concrete utterances and then finds patterns in this stored utterances.« (Tomasello 2003: 327). »Kristallisation« als eine Weise der Strukturbildung ohne Subjekt nimmt dann zugleich die systematische Stelle des phänomenologischen Konstitutionsbegriffes ein.

Struktur(ierung) und Zeiterfahrung

Man kann die vorstehenden strukturtheoretischen Formulierungen noch einmal anders wenden und sagen: Merleau-Ponty unternimmt eine radikale Verzeitlichung des Strukturbegriffs, wenn er Strukturierung und Struktur, Strukturtransformation und Strukturreproduktion zusammen denkt. Man könnte argumentieren, das sei im Grunde nur ein zu Ende gedachter Saussure. Die Synchronie hat keine eigenständige Existenz, außer der im Gedächtnis der Sprecher. Die Diachronie entlässt aus sich heraus ständig eine sozusagen mikrologische Synchronie. In der Tat wird hier die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorbereitete

zeitanalytische Konzeption fortgesetzt und strukturanalytisch gewendet. Das wäre zugleich ein Punkt, der mir bei Waldenfels Darstellung unterbelichtet erscheint, der aber sehr wichtig ist, zumal auch für den Vergleich mit Schütz. Immerhin betont auch dieser in seinem Spätwerk die überragende Rolle der Husserlsch-Heidegerschen Formeln von »Horizont«, »passiver Synthesis« bzw. Ekstatik der Zeitlichkeit in ihrer Bedeutung für die Sozialtheorie.

Die in einer gegebenen Zeitspanne aktualisierten Signifikanten erzeugen ein Netz, aus dem sich, eine sichere Beherrschung der Sprache vorausgesetzt, auf einen Schlag die Satzbedeutung quasi als Gesamtfigur ergibt, ohne dass sie deshalb abgeschlossen wäre. Ich versteh den Satz »Du hast dich geweigert, obwohl du in meiner Schuld stehst.« nicht durch eine bloße Verknüpfung der aufeinander folgenden Worte, aus der sich Schritt für Schritt additiv die Bedeutung ergibt. Vielmehr bildet er in einer gegenwärtigen Zeitspanne ein kleines differentielles Feld, in dem die einzelne Terme gleichsam aufeinander wirken, sich protentional und retentional »aufladen« und aus ihrer Gesamtkonstellation – je nachdem – schlagartig eine Bedeutung oder Bedeutungshypothese des Satzes als Gesamtfigur aus sich entlassen.⁷ Würden wir sprachliche Äußerungen schrittweise und auf explizite Weise synthetisieren müssen, wäre Kommunikation ebenso unmöglich wie das Hören einer Melodie. Die Bedeutung liegt also nicht in den Einzelterminen. Sie liegt aber auch nicht in einer simplen Sukzession der Einzelsterme. Sie ergibt sich vielmehr aus einer Konstellation von Signifikanten und ihrer Differenz, gleichsam der Berücksichtigung der Abstände (»écart«) zwischen ihnen. Selbst wenn ich wie in einer Lateinübersetzung, mangels sprachlicher Sicherheit, schrittweise vorgehe (auch da würde ich aber ggf. eine Konstruktion »vom Ende her« aufrollen), ergibt sich faktisch immer ein zirkuläres Vorgehen vergleichbar dem hermeneutischen Zirkel. Erst ein wiederholtes Hin und Her zwischen den Einzelementen und dem Gesamtsatz, zwischen Anfang und Ende, also eine Art von »circuit«, lässt mich letztlich den Satz verstehen - dann aber ebenfalls auf einen Schlag. Irgendwann kommt es zu einem Ahaeffekt. Merleau-Ponty notiert in diesem Zusammenhang eine Alltagserinnerung an einen Aufenthalt in Manchester. Eine Frau im Tabakwarenladen frägt ihn auf Englisch »Shall I wrap them together?«, er versteht diesen Satz »erst nach einigen Sekunden – und auf einen Schlag« und schreibt dann: »Sobald der Sinn einmal

⁷ Auch sprachanalytische Analysen legen dar, dass das Satzverstehen nicht so erklärt werden kann, dass sich die Satzbedeutung sozusagen aus den einzelnen Termen »zusammensetzt«, also zum Beispiel eine einfache Prädikation »Der Baum ist grün.« als eine Art schrittweise Zusammensetzung von einem singulären Terminus mit einem generellen Terminus verstanden wird (vgl. dazu Tugendhat 1976, insbes. 10. und 11. Vorlesung).

da ist, erhalten die Zeichen ihren ganzen Wert als ›Zeichen‹.« (Merleau-Ponty 1994a: 244).

Es ist unschwer zu sehen, dass Merleau-Ponty hier der Sache nach die »passiven Synthesen« der zeitlichen Erfahrung aufruft, aber nicht mehr so benennt. Die ekstatische und zugleich integrierte Struktur der »fungierenden Intentionalität« bleibt hier wirksam, wird aber nun als differenztheoretisches Geschehen der »Kristallisation« von Bedeutung gefasst. Das ist allerdings auch wieder nicht so weit weg von den Formulierungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wo er in der Kombination Husserlscher und Heideggerscher Motive Zeiterfahrung als ein Differenzierungsgeschehen beschrieben hatte und bereits dort mit den Muskelkontraktionen einer Geste verglichen hat (Merleau-Ponty 1966: 477). Im Grunde genommen kann man Merleau-Pontys konzeptuelle Arbeit in der Vorlesung von 1953/4 als einen Versuch verstehen, die Dichte dieser Formulierung einzuholen. Was er da als zeitliche Differenzierungsbewegung kennzeichnet, wird nun konsequent struktur- bzw. differenztheoretisch rekonstruiert. Auch in der Frage der radikalen Temporalisierung des Strukturbegriffs erweist sich Merleau-Pontys Strukturbegriff als seiner Zeit voraus. Zu denken wäre in diesem Zusammenhang für die Soziologie etwa an Giddens Theorie der Strukturierung (Giddens 1988: 67 ff.), die allerdings noch zu sehr einem verengten Regelbegriff verhaftet bleibt, oder an Luhmanns konsequent operativen und temporalisierten Strukturbegriff (Luhmann 1988: 388 ff.). Dieser krankt allerdings an der parallelistischen Konzeption des Verhältnisses lebender, psychischer und sozialer Systeme (dazu Kastl 1998, 2001: Kap. III).

Auch der Bewegungsbegriff ist, wie gesagt, schon in dem entscheidenden Vergleich von Zeiterfahrung zum Vollzug einer Geste eingebaut. Was in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch nach einer Metapher klingt, wird in der Vorlesung von 1953 aus diesem Status gelöst. Bewegung und Zeiterfahrung werden buchstäblich und ernsthaft miteinander verknüpft. Nur für ein sich bewegendes Wesen, ein motorisches Subjekt, gibt es Zeit im Sinn der elementaren Zeiterfahrung der Phänomenologie als einer differentiellen Gestalt horizontaler zeitlicher Ekstasen (mit Heidegger) oder eines komplexen Zusammenhangs von Gegenwärtigkeit mit einem Horizont von Protentionen und Retentionen als einer paradoxen Konfiguration »passiver Synthesis« (mit Husserl formuliert). In der Vorlesung von 1953/4 wird das das entscheidende Brückenelement zu einem diakritischen Sprach- und Bedeutungsverständnis. Zeit-, Körper-/Bewegungstheorie und diakritische Strukturtheorie verweisen wechselseitig aufeinander. Eines ist nicht ohne das andere zu haben, nicht umsonst hat bereits Saussure die Rolle des Gedächtnisses betont. Satzverstehen und Bewegungsverstehen stehen in einem inneren Zusammenhang, weil zwar nicht jede Bewegung eine Sprache ist, aber Sprechen immer Bewegung. Etwas Gesprochenes zu verstehen ist so gesehen immer auch

eine spezialisierte Form des Bewegungsverstehens. Es geht dabei nicht darum, den Sinngehalt bzw. das Verstehen von Sprache auf den Nachvollzug ihrer Lautgestalt zu reduzieren, sondern eher im Sinne Saussure den strukturbildenden Aspekt eines Kontakts zweier »Medien« zu erkennen. Das deutet Merleau-Ponty an, wenn er betont, dass die Sprache gegenüber der »natürlichen Expressivität« der Bewegungen ein neuartiges Ausdrucksfeld eröffne. Aber das ändert nichts daran, dass es hier über den Bewegungsbegriff auch so etwas wie eine Kontinuität von natürlicher und kultureller Evolution gibt.

So wie nach den Worten Deweys »Laute nicht aufhören Laute zu sein,« wenn sie zu artikulierter Sprache werden,⁸ so bleibt Sprechen völlig unabhängig von der Frage der Genese von Bedeutungen in einer sozialen Praxis der Sprecher immer auch eine strukturierte Körperbewegung. Als solche ist sie nicht außerhalb, sondern Bestandteil der sozialen Praxis. Dass das so ist, hat durchaus soziologische Konsequenzen. Es besagt nämlich, dass Sprache über ihre sensomotorische Gestalt auch unabhängig von der Frage der subjektiven Intentionen des einzelnen Sprechers soziale Wirkungen haben kann. Das ermöglicht Sprechern bereits qua Beherrschung der sensomotorischen Seite der Sprache eine Inklusion in soziale Kontexte und Prozesse. Die differentiellen Bedeutungsrelationen müssen dem Individuum nicht »auf einmal«, »vollständig« (In welchem Sinne auch?) oder gar als deklaratives Wissen geläufig sein. Sonder sie können, wenn man sich einmal über die motorischen Aspekte der Sprache eingeklinkt hat, schrittweise über die Reaktionen und Kommunikationen der Anderen eingeholt werden. Auch das wäre eine Übersetzung der Kristallisierungsmetapher. In einem aktuellen Standardwerk der Kognitiven Neurowissenschaften heißt es dazu durchaus prosaisch: »Des Weiteren ermöglicht die Funktionalität des dorsalen audiomotorischen Integrationssystems einen automatisierten Artikulationsvorgang,

8 Dewey schreibt: »Genau wie Menschen dann, wenn sie anfangen zu reden, Laute und Gesten verwenden müssen, die der Sprache vorangehen, wie sie dann, wenn sie anfangen, Tiere zu jagen, Fische zu fangen oder Körbe herzustellen, Materialien und Prozesse verwenden müssen, die schon vor diesen Operationen existierten, so müssen sie, wenn sie anfangen zu beobachten oder nachzudenken, die Nervensysteme und andere organische Strukturen verwenden, die davon unabhängig schon vorher existierten. Daß die Verwendung die früheren Materialien neu formt, um sie den Verwendungen, denen sie zugeführt werden, effizienter und freier anzupassen, ist kein Problem, das nach einer Lösung verlangte: es ist der Ausdruck der allgemeinen Tatsache, dass sich alles gemäß dem interagierenden Feld ändert, in das es eintritt. Laute hören nicht auf Laute zu sein, wenn sie zu artikulierter Sprache werden; aber sie nehmen neue Unterscheidungen und Anordnungen an, genau wie Material, das für Werkzeuge und Maschinen gebraucht wird, ohne aufzuhören, das Material zu sein, das es früher war.« (Dewey 1995: 273).

der sich dem semantischem Zugriff entzieht. Kinder können beispielsweise ohne weiteres Lieder mit fremdsprachlichen Texten singen, ohne deren Inhalte zu verstehen« (Jähncke 2017: 568) – und, so müsste man hinzufügen, sich dadurch in einen bestimmten sozialen und kulturellen Zusammenhang einklinken und für Weiteres offenhalten.

Sensomotorische und intersensorische Aspekte des Sprachverstehens

Aber auch und gerade als Bewegungsgestalt muss Sprache schrittweise, in spezifische soziale Zusammenhänge eingebettet, erworben und »trainiert« werden. Das ist trivial und für jeden im Alltag, nicht nur mit Kindern, beobachtbar und jederzeit nachvollziehbar. Das ist bei Sprache sicher komplexer wie bei einfachen motorischen Routinen, einfach deshalb, weil die sprachmotorische Dimension teilweise nicht von außen sichtbar ist. Allerdings sind für die Sprachwahrnehmung und mutmaßlich auch für das Erlernen und die Nachahmung von Lauten auch optische Aspekte belangvoll. Dabei greifen durchaus auch Formen intersensorischer »Induktionen« (d.h. ich kann einem Laut anhören bzw. über Ausprobieren herausfinden, wie er sprechmotorisch erzeugt wird). »Speech sounds we hear are strongly influenced by what we see.« (Purves u.a. 2013: 399). Beispielsweise sind Wechselwirkungen zwischen Hörverstehen von Lauten und dem Sehen der Bewegungen der Effektororgane der Lautproduktion im sog. McGurk-Effekt belegt. Bei Inkonsistenzen zwischen eingespielten Lauten (z.B. »ba«) und visuellen Darstellungen von Zungen-, Gaumen-, Lippenstellungen (z.B. »ga«) kommt es zu Fehlwahrnehmungen (»fused responses«, z. B. »da«) (vgl. die Darstellung bei Purves u.a. 2013: 399). Auch das illustriert nochmals Merleau-Pontys Vorstellung von Bewegung als einer Art universaler »Währung«, die jederzeit auf eine generalisierte Korrelationsmatrix intersensorischer Entsprechungen – hier: der visuelle, propriozeptive und akustische Aspekt der Sprechbewegung.

Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang des Weiteren an das, was Bergson das »motorische Schema« eines sprachlichen Terms nennt, eine Koordination »der motorischen Tendenzen der Stimmuskeln mit den Eindrücken der Ohren« (Bergson 2015: 139). Damit verbunden ist eine Beschreibung des Spracherwerbs nach dem Muster einer »motorischen Übung«. Auf der Basis der Wahrnehmung einer »Bewegung in ihrer Gesamtheit« beginnen wir auch diese Sprachbewegung zu imitieren. Dies führt zu einem Sich-Einspielen und einer sukzessiven Präzisierung der sensorischen und motorischen (bzw. kinästhetischen) Komponenten: »Während unsere visuelle Wahrnehmung die eines kontinuierlichen Ganzen war,

ist die Bewegung, durch die wir ihr Bild zu rekonstituieren versuchen, aus einer Vielzahl von Muskelkontraktionen und -spannungen zusammengesetzt: Und das Bewusstsein, dass wir davon haben, beinhaltet selbst manigfache Empfindungen, die aus dem vielfältigen Spiel der Glieder entspringen. Die verschwommene (*confus*) Bewegung, die das Bild nachahmt, ist also schon dessen virtuelle Zerlegung; sie trägt sozusagen das Mittel ihrer Analyse in sich. Der Fortschritt, der aus der Wiederholung und der Übung geboren wird, wird einfach darin bestehen, das, was zunächst eingefaltet (*enveloppé*) war, freizulegen und jeder dieser Elementarbewegungen jene Autonomie zu verleihen, die Präzision gewährleistet, ihr dabei jedoch gleichzeitig ihren *Zusammenhang* mit den anderen zu bewahren, ohne den sie nutzlos würde. Man sagt mit Recht, dass die Gewohnheit durch die Wiederholung der Anstrengung erworben wird. Doch wozu würde die wiederholte Anstrengung dienen, wenn sie nur immer wieder dasselbe reproduzieren würde? Der wahre Effekt der Wiederholung besteht darin, zuerst zu zerlegen (*décomposer*), dann wieder zusammenzufügen (*recomposer*) und so die Intelligenz des Körpers anzusprechen. Mit jedem neuen Versuch entfaltet (*développe*) sie noch eingefaltete (*enveloppés*) Bewegungen; jedes Mal lenkt sie die Aufmerksamkeit des Körpers auf ein neues Detail, das bisher unbemerkt vorüberzog; sie bewirkt, daß er unterteilt und klassifiziert; sie unterstreicht ihm das Wesentliche; sie findet in der Gesamtbewegung eine nach der anderen die Linien wieder, die deren innere Struktur kennzeichnen. In diesem Sinne ist eine Bewegung erlernt, sobald der Körper sie begriffen hat.« (Bergson 2015: 139 f.)

Dieses Schema überträgt Bergson dann auf den Spracherwerb und dessen komplexe motorische Struktur: »man weiß, dass die tatsächliche Aussprache eines Wortes den gleichzeitigen Einsatz der Zunge und der Lippen für die Artikulation, des Kehlkopfes für die Phonation und schließlich der Thoraxmuskulatur für die Erzeugung des exspiratorischen Luftstroms erfordert.« (ebd.: 141). Diese Stellen sind deshalb so bemerkenswert, weil sie einerseits sehr nahe an Formulierungen Merleaus in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* liegen. Zugleich ist aber Bergsons Beschreibung präziser als die eher auf eine diffuse Kontinuität und Identifizierung setzenden Formulierungen Merleau-Pontys. Sie liegen aber inhaltlich wiederum sehr nahe an den Überlegungen der Vorlesung von 1953. Man könnte diese Bergsonsche Beschreibung strukturalistisch als eine Theorie diakritischer Differenzierung lesen, sensorische Differenzen und motorische werden sukzessive erschlossen und aufeinander bezogen und differenzieren und präzisieren sich im Maße dieses Prozesses wechselseitig.

Dass beim Sprachverstehen auch die komplementären Prozesse der Sprachproduktion, insbesondere audiomotorische Relationen wirksam sind, das kann – bei allen offenen Fragen im Detail – heute als gesichert gelten. So fasst eine neuere Metastudie von Skipper u.a. ihre Ergebnisse

unter dem bezeichnenden Titel *The hearing ear is always found close to the speaking tongue* (2017) zusammen. Es gibt eine Fülle von Einzelbefunden, die für einen engen Zusammenhang von Sprachwahrnehmung und Sprachproduktion, also für eine Mitwirkung motorischer Aspekte bei der Sprachwahrnehmung sprechen. Die Lautartikulationen von Kindern beeinflussen ihre Fähigkeiten der auditiven und audiovisuellen Sprachwahrnehmung. Sowohl Kinder wie Erwachsene übertragen perzeptuelles Lernen auf die Sprachproduktion und umgekehrt (Skipper u.a. 2017: 82 ff.). Das klassische, von dem amerikanischen Sprachpsychologen Alvin Liberman aufgestellte diesbezügliche Modell bedient sich ebenfalls eines Ausgangskonzepts der »vokalen Gestikulation«: »By this he meant that what we hear corresponds much more closely to what the vocal tract is doing as speech is uttered than to the acoustic signal as such.« (Purves u.a. 2013: 397). Purves u.a. gehen so weit zu sagen, der reine akustische Eindruck von Sprache lasse aus sich heraus keine Differenzierung in Worte bzw. sinntragende Elemente zu. Man muss nicht so weit gehen. Aber auch die Alltagserfahrung im Umgang mit ungewohnten Sprachidiomen zeigt, dass erst die Verknüpfung des Sprachhörens mit den propriozeptiv-kinästhetischen Mustern der Sprach- bzw. Lautproduktion den differentiellen Wert der gehörten sprachlichen Terme herstellt oder zumindest optimiert. Auch neuere Befunde mit bildgebenden Verfahren sprechen dafür, dass das motorische System bei der Sprachwahrnehmung in weitem Umfang aktiviert und involviert ist, ohne dass das selbstverständlich die gleichzeitige Beteiligung anderer (kortikaler) Funktionen ausschließt (Nussbaum 2011: 672; vgl. insgesamt Skipper u.a. 2017).

Der distinktive Charakter der auditiven Elemente kann faktisch für sich genommen sehr verwischt sein, zum Beispiel durch Lautassimilationen bzw. generell ein sogenanntes »Invarianzproblem«. In Abhängigkeit von ihrem jeweiligen Kontext können Phoneme sehr unterschiedlich klingen (Nusbaum 2011: 670). Erst die Assoziation und Verknüpfung der motorischen bzw. kinästhetischen Komponente eines audiomotorischen Schemas mit der sensorischen (akustischen) Dimension kann dann dazu beitragen, die Unschärfe der rein akustischen Ebene zu kompensieren. Durch das Medium der Bewegung (als durch das Lautbild wiederum »geweckte« Reaktions-/Artikulationsbereitschaft) gewinnt die differentielle Struktur des Lanteindrucks an Eindeutigkeit und umgekehrt kann die Produktion des Lauts dessen motorische Komponente in die richtige Führung bringen. Ein Medium artikuliert das andere. Die Struktur entsteht als Produkt der Überlagerung von Grenzflächen. Wir hätten es dann mit dem Aspekt zu tun, der Alloa zu der These einer »Dia-Phenomenology« im Werk Merleau-Pontys veranlasst hat (Alloa 2017: 92 ff.). Er beruft sich dabei u.a. auf einer Passage aus dem letzten publizierten Aufsatz (*Das Auge und der Geist*): »Wenn ich auf dem Grunde des Schwimmbeckens durch das Wasser hindurch die Fliesen sehe, sehe ich

sie nicht trotz des Wassers und der Reflexe, ich sehe sie eben durch diese hindurch, vermittels ihrer.« (Merleau-Ponty 1984b: 35). Wohlgemerkt wir reden hier noch nicht über die Rolle motorischer Konzepte für das *semantische* Sprachverstehen – auch das ist selbstverständlich denkbar und würde die zentrale Rolle von Bewegung für die Sinngenese nochmals verstärken (vgl. dazu Nussbaum 2011: 674 ff.).

Vorteile akustischer Bewegungen

Merleau-Pontys Vergleich von Bewegungs- und Satzverstehen zielt jedenfalls auf eine strukturelle Gemeinsamkeit. Diese liegt im Zusammenhang von diakritischer Verfasstheit und zeitlicher Integration überhaupt. Dieser Zusammenhang stellt eine Grundbedingung von Sinngenese und Sinnerfahrung überhaupt dar. In der Bewegungswahrnehmung und der darauf bezogenen motorischen Artikulation verfügt der Körper über ein in seiner Organisation angelegtes Bedeutungssystem, an das sozial und kulturell jederzeit angeknüpft werden kann. Auch Bewegungen anderer können qua Identifikation mitvollzogen werden und auf diese Weise in das eigene Körperschema integriert werden (auch für Meads Gestenkommunikation ein entscheidender Mechanismus). Das Moment der zeitlichen Integration ist hier ebenso entscheidend wie bei der Sprache. Das paradigmatische Moment ist in »herkömmlichen« Bewegungen möglicherweise nicht so ausgeprägt und sehr oft nicht institutionalisiert. Es ist aber jederzeit institutionalisierbar. Die konkrete (sichtbare) Bewegung bleibt in die Welt der ausgedehnten Dinge und des Raumes verankert. Die Sprache über ihren Bezug zur Sprechmotorik und Resonanz bleibt das auf gewisse Weise auch. Aber ihre Spielräume sind viel größer, vor allem ist *Schall* nicht an Objekt- oder Körperbewegungen gebunden und damit auch nicht in dem Maße von Widerständen, die der Raum der Bewegung entgegengesetzt, abhängig. In Sprache und Musik wird auf gewisse Weise die Bewegung von ihrer Bindung an die Trägheit, Schwerkraft und die möglichen räumlichen Hindernisse befreit. Sprache (einschließlich übrigens der Gebärdensprache der Gehörlosen) und Musik sind Bewegungen ohne bewegtes (dingliches) Objekt. Sie sind daher mit minimalem Widerstand konfrontiert, und genau deswegen freier, potentiell selbstreferentieller, flexibler und zugleich reproduzierbarer als Ausdrucksmedium nutzbar.

Die zeitlichen Strukturen und Anforderungen sind aber – darauf will Merleau-Pontys Hinweis hinaus – durchaus analog, zum Teil noch komplexer und differenzierbarer. In der Natur finden sich keine komplexen »auditiven« Syntagmen wie das bei sichtbaren, natürlichen Bewegungen der Fall ist (etwa von Tieren oder auch ballistische Bewegungen von

Objekten o.ä.). Auf diesem »Hintergrund« bilden daher sprachliche Artikulationen auditiven Materials per se prägnante Figuren. Zu diesem Charakter »reiner Bewegung« kommen weitere wichtige Aspekte hinzu. Töne sind ggf. auch über Distanzen wahrnehmbar oder reproduzierbar, sie sind raumerfüllend, können also gleichzeitig von nicht nur zwei, sondern beliebig vielen Anwesenden, die sich noch nicht einmal zugewandt sein müssen, vernommen werden. Töne werden von ihrem Produzenten und ihren Rezipienten auf gleiche Weise vernommen. Sie sind als sensorisches Material – jedenfalls in einem erheblichen Ausmaß: a-perspektivisch. Das alles prädestiniert die Welt der Klänge und Töne als Medium für Kommunikation und Symbolbildung, Bedeutungen abgelöst von Dingen.

Für jedes Sprechen und Sprachverstehen behält aber die Motorik ihre Relevanz, nicht nur weil Sprechen *immer* motorische Aktivitäten beinhaltet (die zumindest zum Teil auch sichtbar sind), sondern auch, weil ich zum Hören und Verstehen meine Sprechmotorik ins Spiel bringen muss. Eine Sprache hören und sprechen kann ich nur, wenn ich sie, ihre Laute und Lautkombinationen imaginär motorisch ausführen, mit- und nachvollziehen kann. Innere Sprache verwenden heißt, die entsprechenden motorischen bzw. kinästhetischen Anteile zu aktivieren. Der Erwerb von Sprache kann zunächst über den Erwerb der motorischen Anteile der Sprache, über das, was daran Bewegung ist, angeregt werden. Die auffälligen, sich von »normalen« Geräuschen abhebenden Laute, die Prosodie, Intonation fesseln das Kind und ermöglicht ihm sich diese Muster als »seine« Sprache anzugewöhnen. Die sukzessive Beherrschung des sensomotorischen Relationensystems öffnet zusehends das Tor zu einer Sinnogenese, in die dann auch die anderen eingreifen können, indem sie mir bestimmte Relationen nahelegen und andere ausschließen/verwerfen. Bei den Pragmatisten John Dewey und George Herbert Mead prädestiniert das die »vokalen Gesten«, wie sie sagen, zur Bildung von Sprache und damit zur Bildung von »Geist« (mind) beizutragen. Dafür ist entscheidend der Umstand, dass ich die Töne zugleich und ungefähr auf gleiche Weise höre wie mein Gegenüber; aber auch, dass – wiederum vermittelt über die Sprechmotorik – das Sprechen internalisiert werden kann, als »inneres Sprechen« artikuliertes Denken ermöglicht.

Spracherwerb und Bewegung – Tomasello mit Merleau-Ponty

Sprache und der ontogenetische Spracherwerb wird so zum Paradigma einer Konzeption von sozialer Struktur und Strukturgenese überhaupt. Weil Sprache im Medium des »Sensible«, des Empfindbaren,

Sensorischen spielt, und weil der Körper selbst »sensible« im Doppelsinn der französischen Vokabel ist: der Sensibilität, der Sensorik fähig und selbst »empfindbar«, »sichtbar« – ist die Aneignung von Strukturen der Sprache allein aus der Erfahrung des Materials, das das hörbare, sichtbare, in Bewegungen nachvollziehbare Sprechen (der Anderen) zur Verfügung stellt, möglich (Tomasello 2003). Das gilt auch und gerade für den schrittweisen Erwerb der Fähigkeit, syntaktische Strukturen wahrzunehmen und selbst zu realisieren. Hierfür kommen dem Kind die Anwendung bereits ausgebildeter sensomotorischer Fähigkeiten der Segmentierung von Bewegungen zugute. Diese Übertragung ist nur deswegen möglich, weil einen Satz zu bilden bzw. zu verstehen, selbst ein besonderer Fall der Fähigkeit ist, eine Bewegung zu vollziehen bzw. zu verstehen (vgl. Tomasello 2003: 122 ff.). Die Strukturen der Sprache werden über eine stete Generalisierung und Abstraktion, über die Beherrschung der fungierenden Differenzsysteme auf »stille Weise« vollzogen (Kannengießer 2019: 20). Der Körper kann die Systematik der Sprache auch ohne eine Dauerkontrolle des Bewusstseins lernen, sie transportiert sich über die Inkorporation der sensomotorischen diakritischen Systeme. Das ist ein Prozess, der auf allen Ebenen wiederholbar ist und ständig stattfindet: von den elementaren phonologischen Differenzen über die syntaktischen Regeln der Satzbildung mit Worten und Wortformen bis hin zu jenen Ver-Satz-stücken, die dann die semantischen Diskurssysteme jeder Kultur ausmachen: Redewendungen, typische Verknüpfungen von Begriffen und Konzepten, Ausbildung von Relevanzstrukturen und Typologien.

Auch eine weitere Beobachtung Tomasellos zur Erwerb der syntaktischen Kompetenz erhellt Merleau-Pontys These vom Zusammenhang von Bewegung und Satzverstehen. Der Erwerb von syntaktischen Schemata lässt sich demnach auch als Internalisierung von Interaktionssegmenten/Dialogpositionen der Anderen deuten. »For example, the Child might say ›More!‹ and the adult reply ›You want some grapes?‹ Or the adult might say ›Do you want your shoes?‹ and the child reply ›on!‹« (Tomasello 2003: 123) und fährt fort: »The multi word structure (for something like *More grapes* or *Shoes on*) thus only exists across the discourse turns of the two interlocutors; but the child registers them both in the conversation. [...] Discourse sequences such as these may provide a kind of Vygotskian scaffolding in which children can see in the immediate context how to express their communicative intention more explicitly in a combinatorial way« (ebd.). Diese Idee Tomasellos lässt sich generalisieren. Der strukturalistischen Terminologie von *Syntagma* und *Paradigma* liegt ohnedies (auf allen sprachlichen Ebenen von der Phonetik bis zur Diskurstheorie) eine Logik der beständigen Rekombination von Versatzstücken zugrunde. Dazu passt diese Idee einer Internalisierung und Verknüpfung von Elementen, die

sich ebenso gut auf zwei Sprecherpositionen und –Perspektiven aufteilen ließen.

Tomasellos Idee gewinnt ihre Faszinationskraft sogar erst so richtig bei komplexen Satzkonstruktionen. Denn es leuchtet unmittelbar ein: Relativsätze reagieren antizipativ auf mögliche Identifikationsprobleme (»Welchen Freund meinst du?« – »Den, den du vorgestern kennen gelernt hast!«), konzessive Nebensätze oder Ergänzungen auf mögliche Einwände (»Aber es hat geregnet!« – »Wir sind spazieren gegangen, obwohl es geregnet hat.«), begründende Nebensätze auf mögliche Kritik oder Nachfragen (»Warum habt ihr ihn nicht begrüßt?« – »Wir haben dich nicht begrüßt, weil wir böse auf dich waren.«), Einschübe in eine Erzählung nehmen Bitte um die Erläuterung von Hintergründen vorweg. Alle diese auch komplexeren syntaktischen Verknüpfungen lassen sich auf diese Weise ebenso als »Hereinnahme des gesellschaftlichen Prozesses« in das Individuum (Mead) wie zugleich als Übernahme ihrer Sprechbewegungen wie in der Folge dann auch als Perspektivenübernahmen interpretieren.

Das alles spielt aber von vorne herein im Medium des Gedächtnisses, das bereits in jeder erlernten Bewegung wirksam ist und darin schon alle Möglichkeiten des Geistes und der Kultur vorzeichnet: eine kontingente, aber strukturierten Folge sensorisch-motorischer Elemente (ein Syntagma) als solche aufzufassen/wahrzunehmen und in ein Paradigma, also eine Disposition, zu verwandeln und damit die Möglichkeit einer Wiederaufnahme in einer neuen Konstellation zu instituieren. Man kann diesen alltäglichen Vorgang nicht fremd genug ausdrücken, um ihm seine Selbstverständlichkeit zu nehmen und in ihm das Rätsel der Zeiterfahrung erkennbar zu machen. Es drückt sich bereits in dem aus, was die strukturalistische Doktrin als Grundelement jeder Strukturbildung ansieht: dem Unterschied, der Bedeutung konstituiert, als solchem. Bereits das »fort«, »da« des Kindes hat die seltsame Struktur, dass das eine im anderen auf eine letztlich mysteriös bleibende Weise »mitgegeben« sein muss, damit die Bedeutung des jeweils aktualisierten Elements gegeben ist. Und es enthält auch bereits in nuce jene Perspektivenübernahme, von der soeben die Rede war: denn was für den einen »fort« ist, kann für den anderen »da« sein und umgekehrt.

4. Gesellschaft, Struktur und die (In-)Visibilität des Sozialen

»Überall und nirgends« – Philosophieren über Philosophen

Den Ausgangspunkt dieses Textes bildete eine Formulierung Merleau-Pontys aus den nachgelassenen Arbeitsnotizen: »Der gemeinsame Stoff, aus dem alle Strukturen bestehen, ist das Sichtbare.« (Merleau-Ponty 1994a: 257). Sie entfaltet ein fast vorsokratisches Pathos. Möglicherweise verdankt sich das aber nur jener Illusion, die Merleau-Ponty in einem Vorwort zu einem Enzyklopädieband *Les célèbres philosophes* benannt hatte (als selbstständiger Text unter dem Titel *Überall und nirgends* in den Band *Signes* aufgenommen). Die Illusion darin, den toten Philosophen in der Rückschau zu einem »ewigen Charakter«, einem »absoluten Individuum« (Merleau-Ponty 2007: 189) versteinern zu lassen und seine Gedanken zu einem »finalen System« (ebd.: 184) und damit beide in ein Museum der Zeitlosigkeit eintreten zu lassen. Man vergisst dabei nicht nur die »Verrücktheiten«, »Manien« und »wunderlichen Angewohnheiten« der Philosophen, sondern auch, dass ihr Denken einmal eingebettet war in den Alltag eines »zögerlichen Diskurses, der sich durch Erfahrung und Übung behauptet, der sich selbst allmählich begreifen lernt und nie ganz aufhört, selbst das in Betracht zu ziehen, was er entschieden ausgeschlossen hat« (Merleau-Ponty 2007: 190). Auch viele der erratischen Arbeitsnotizen Merleau-Pontys künden von »Verrücktheiten« und »Verstiegenheiten«, die man nicht versteht, von Vor- und Zurückbewegungen, die man in ihrer Dunkelheit *so halbwegs* versteht. Man sollte sich gewiss davor hüten, zu sehr auf den apodiktischen, im ewigen Präsens formulierten Tonfall einzelner Sentenzen zu vertrauen. Zugleich erschließen sich bei der Lektüre immer wieder Intuitionen, die einen Sachen ins Spiel ziehen und verstehen lassen, auf die man von alleine nicht gekommen wäre (vgl. dazu auch das Nachwort von Lefort in Merleau-Ponty 1994a: 360). Ganz sicher gibt es über all das letztlich kein gerechtes Urteil – eben, weil man nicht von überall, auch nicht vom Ort des Philosophen, sondern eben vom eigenen Irgendwo-her argumentiert, für das man dazuhin in der Regel nicht über verlässliche Koordinaten verfügt.

Überall und nirgends – auch das war ein Motiv aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, das sich bis in das Spätwerk durchgezogen hat. Das Haus, das vom Philosophen gesehen werden will, wäre ein Haus als »Geometral aller möglichen Perspektiven« (Merleau-Ponty 1966: 91), als »Großes Objekt« (Merleau-Ponty 1994 a: 31), nicht mehr Erscheinung

für jemanden, sondern der »nichtperspektivische Term«, von dem alle Perspektiven abzuleiten wären (Merleau-Ponty 1966: 91). Aber sowie ich dieses Haus von überall zu sehen bekäme, sähe ich es *nirgendwo*. Das legte schon die Abschattungslehre der Phänomenologie dar. Allerdings hat der mühsame Durchgang durch die Veränderungen der Merleauschen Semantik eine Reihe weiterer Bedeutungen von »nicht sehen« ergeben, die die apodiktische Geltung des Struktursatzes fragwürdig erscheinen lassen. Die Überlegungen zur Bewegung und Sprache führen unweigerlich in die Einsicht, das Haus habe seine Bedeutung nicht nur dadurch erlangt, dass es jetzt und hier von mir gesehen wird. Die Bedeutung dieses Hauses liegt schon in seinem Abstand zu dem, was es umgibt. Hier ist eine Differenz am Werk, erst recht in der Korrelation dieses Sehens mit den Differenzen der anderen sensorischen Register und erst recht wenn man in Rechnung stellt, was Merleau-Ponty die »seinsenthüllende« Funktion der Bewegung, der Praxis nennt. Denkt man das hinzu, so kann eigentlich das, was er da »Sichtbares« nennt, nur eine Metapher sein für *Wahrnehmung überhaupt*. Sie ist nur die andere Seite von Bewegungen. Auch diese bleiben, mehr noch als das in Wahrheit rein imaginäre (nur-)Sehen auf jeweils eigentümliche Weise perspektivisch und verortet. Es ist eine vertracktere Perspektivität, nicht nur, weil Bewegung von Augenblick zu Augenblick zu einer Verschiebung der Perspektive führt, sondern auch, weil sie, wie die Überlegungen im 2. und 3. Kapitel dargelegt haben, eine Bedeutungsdynamik in Gang bringt, der Wahrnehmung, dem Sichtbaren eine syntagmatische Dimension eröffnet, die dann in der Bewegung der Sprache ihren konsequentesten Ausdruck findet.

Zugleich wird aber deutlich: die *Bedeutung* jeder Bewegung und jeder mit ihr gepaarten Wahrnehmung bezieht ihren Sinn ebenso von ihrer syntagmatischen Dynamik, wie aus den paradigmatischen Relationen. Und von diesen Paradigmata sagt Saussure, dass sie ihren Ort in den Gedächtnissen haben, gleichviel ob unausdrücklich (non-deklarativ) oder erklärtermaßen (deklarativ) in Anspruch genommen. Es sind dann auch die Gedächtnisse aller Sprecher, meiner nächsten und fernsten, involviert. Niemand ist ein für alle Mal Herr oder Herrin, perspektivisches Zentrum dieser Bedeutungen. Dass nicht die geringste Leistung dieser Gedächtnisse in der Wiederholbarkeit von Bewegungsabläufen (und damit auch der sprachlichen Äußerungen) liegt, macht, dass es Konstanz der Wahrnehmungsgestalten gibt, aber eben damit auch eine mehr oder weniger große Offenheit des Sinns.

Die Rede von der Sichtbarkeit der Struktur erweist sich also als vertrackt. Ja, sie ist sichtbar, hat eine wahrnehmbare Seite, sonst könnte sie nicht als Struktur fungieren. Unser Sprechen und das der Anderen ist für uns und für andere in seinem Verlauf wahrnehmbar. Es käme nicht zustande, wenn es nicht so wäre. Das zeigt Tomasello. Seine Bedeutung, die ich auf gewisse Weise auf einen Schlag erfasse, wenn ein Satz einmal ausgesprochen ist, ist

aber zugleich auch von einem Nicht-Wahrnehmbaren justiert, der Abständigkeit der Signifikanten, dem, was meinem Wissen über mein eigenes Satzverständnis entgeht. Und schließlich, weil sie auch davon abhängig ist, was jetzt als nächstes kommt – von den Anderen, dann wieder von mir selbst und weil ich nie weiß, ob und wie sich die bedeutungstragenden Differenzen im Sprechen, meines Sprechens und das der Anderen, einer Gruppe, der »Kultur«, der Wissenschaft usw. nicht im Laufe der Bewegung verschieben. Das ist fast zwangsläufig und unmerklich, aber deshalb eben auch unwägbar, unberechenbar, auf gewisse Weise anonym.

Es geht also, wie Merleau-Ponty einschränkt, um ein »bestimmtes, angemessen disponiertes Sichtbares (ein Körper)«, der wie alles Sichtbare »selbst keineswegs dem Objektiven, dem An-Sich angehört, sondern dem Transzendenten«, das einen Zusammenhang des Sichtbaren (seine Bedeutung) nur hat über ein Selbst (soi), aber ein Selbst, das eine »Einheit des Überschreitens oder Übergreifens« ist, »Zeit-Ding«, und »Zeit-Sein« beinhaltet. (Merleau-Ponty 1994a: 257). Das heideggert. Aber wir haben im Laufe der Auseinandersetzung mit anderen Fragmenten des Merleau-Pontyschen Denkens genügend Anhaltspunkte für eine Demystifizierung dieses Überschreitens/Übergreifens gewonnen. Die Ontogenese von Bewegung und Sprache wären die maßgeblichen Modelle ebenso wie die experimentellen Befunde der modernen Gedächtnisforschung über non-deklarative Gedächtnisleistungen (Kastl 2004), in eins damit: die Herausbildung des und der Körperschemata, in sich »generell«, aber zugleich nur »von innen« erfahrbar. »Soi« meint, dass es auch eine Innenseite der Körper gibt, die zwar eine Generalität aufweist, die aber im selben Sinne nicht füreinander »sichtbar« sind, so wie wir die Welt sehen oder hören. Das klingt entfernt auch nach einer Art Subjekt und zeigt, diese Kategorie ist ebensowenig zum Verschwinden zu bringen wie die Cartesianische Differenz. Aber auch dieses weitere Zugeständnis zeigt: selbst, wenn Merleau-Ponty es vielleicht nicht konsequent im Auge behält, so kreisen doch alle seine Themen und Fragestellungen um dieses ungelöste Problem der Zeit und des Gedächtnisses wie die Materie der Sterne um ein schwarzes Loch. Er hat es nicht gelöst, niemand hat es gelöst, vermutlich braucht es dazu die Anstrengungen aller bisher etablierten wissenschaftlichen Disziplinen, vielleicht auch des Umbaus von deren Grenzen, wie etwa Elias meint. Aber das macht, dass die Kategorien »sichtbar« und »unsichtbar« ins Schwimmen kommen. Was er sagt, gilt für Wahrnehmung und Wahrnehmendes generell, es gilt für jede Wahrnehmung in Bewegung, und damit noch einmal in einem gesteigerten Sinn für die Bewegungen der Gesellschaft, auch für Sprache und Sprechen, weil die Sprache und Sprechen immer eine Resultante der »Wahrnehmung in Bewegung« sehr vieler Körper ist, die in einem bestimmten Feld im Spiel sind.

So oder so: die Artikulation dieses »Zeitdings« (»temps-chose«) und »Zeitseins« (»temps-être«) bleibt an die (sichtbaren) Körper gebunden,

weil nur die Körper Gedächtnisse haben, oder besser gesagt Zeit so operativ werden lassen können, das daraus Bedeutungen und Strukturen entstehen, die wie das Gedächtnis an den Körper gebunden sind, ihrerseits immer an wahrnehmbare Bewegungen gebunden sind, sich an ihnen »auskristallisieren«. Wir müssen, anders gesagt, die Interaktionen des Sprechens, die Sequenzen, Syntagmen der wirklichen Kommunikation wirklicher Menschen mit Fleisch und Blut aufsuchen, um jenes »Fleisch« des Gesellschaftlichen zu verstehen. Wir können uns nicht der Perspektivität dieser Erkenntnisoperation entziehen, weil wir dazu unsere eigenen Gedächtnisse und Wahrnehmungsmöglichkeiten, also unsere Körper ins Spiel bringen müssen. Das differentielle Geschehen muss von uns mitvollzogen werden, damit es für uns aussprechbar wird. Nicht dass man dabei *nur* auf Projektionen angewiesen wäre und wir keine Korrekturmöglichkeiten hätten. Wir können merken und einander verständlich machen, wenn eine von uns beobachtete Sequenz des Vollzugs von Gesellschaft etwas Neues entstehen lässt. Wir können auf gewisse Weise den Interpretationsprozess, der in diesem Vollzug des Neuen stattfindet, beobachten, sehen, welchen ungewohnten Relationierungen er im Satz für Satz der Praxis folgt. Die objektive Hermeneutik beschreibt in ihren Verfahrensregeln, wie das gehen kann (Oevermann u.a. 1979; Wernet 2009). Sie zeigt aber auch, dass es, selbst dann, wenn die Wirklichkeit uns überrascht, nicht ohne den Einsatz unserer wie immer rudimentären, ergänzungsbefürftigen, niemals alle Lesarten einbeziehenden »Paradigmen« geht.

Gesellschaft, Gedächtnis, Interaktion

Wo ist die Gesellschaft dann? Wie sichtbar sind ihre Strukturen? Hilft es weiter, wenn Merleau-Ponty versichert: »Der Sinn ist unsichtbar, doch das Unsichtbare ist nicht das Gegenteil des Sichtbaren: das Sichtbare selbst hat eine Gliederung aus Unsichtbarem [...] man kann es dort nicht sehen, und jeder Versuch, es dort zu sehen, bringt es zum Verschwinden, aber es liegt auf der Linie des Sichtbaren, es ist dessen virtueller Brennpunkt, es schreibt sich darin ein (zwischen den Zeilen)« (1994a: 275)? Ist das nur ein dialektisches Zauberstückchen, mit dem sich philosophische Klangwolken erzeugen lassen? Oder beschreibt Merleau-Ponty – selbst zwischen den Zeilen – damit einfach die hermeneutische Praxis der Praxis selbst *und* die der Soziologen zugleich? Als Soziologe, der sich darauf einen Reim machen will, unterstelle ich wohlmeinend das letztere. Ich ersetze konsequent »Sehen« und »(un)sichtbar« durch »Wahrnehmen« und »(nicht)wahrnehmbar«, ich berufe mich auf alle Passagen, in denen Merleau die »Bewegung« und die daran beteiligten sensorischen Register, Körperschema und Sprechen ins Spiel bringt und erkläre, dass

das geheimnisvolle »Sein«, dieses »seltsame Übergreifen« (empiètement), »das bewirkt, dass mein Sichtbares – obwohl es nicht mit dem des Anderen deckungsgleich ist – dennoch für dieses offen ist, dass alle sich zu derselben sinnlichen Welt hin öffnen« das unserem Körper und nur unserem Körper inhärente Vermögen der Zeiterfahrung ist, Gedächtnis.

Dann in der Tat ist Gesellschaft überall. Zugleich ist sie *nirgends* ganz. Gesellschaft, betrachtet man diesen Ausdruck mal als Chiffre für die »Einheit der Gesamtheit des Sozialen« (Luhmann 1988: 555), ist *als* Gesellschaft nirgends. Es gibt so gesehen immer nur Felder, Regionen, Nischen der Gesellschaft, die in komplizierten Zusammenhängen stehen, über nicht ohne weiteres übersehbare Interaktionsketten miteinander verbunden sind. Gesellschaft ist immer nur als Fragment gesellschaftlicher Praxis zu haben. Das ist nie ganz zufällig, weil es hier eine eigene Generalität gibt und weil die Generalität der Körper immer vorausgesetzt werden kann und muss. Aber es gibt keinerlei Garantie, ob und mit welcher Reichweite aus dem Fragment ein umfassenderes Gebilde rekonstruierbar wird. Es ist so, wie Merleau-Ponty über die Sprache formulierte »Auf diese Weise baut sich die Sprache aus sich selbst heraus auf, zirkulär, aus einem Bruchstück ihrer selbst – so wie sich die wahrgenommene Welt aus einer Perspektive aufbaut, die wie ein Bruchstück erscheint ... dieser Welt.« (Merleau-Ponty 2011: 204 f.; vgl. oben, Kap. 2).

Vielelleicht kann auch zur Übersetzung dieser Überlegungen wiederum eine Bezugnahme auf George Herbert Mead helfen. Dieser argumentiert in eine sehr ähnliche Richtung wie Merleau-Ponty, macht allerdings den zeitlichen Charakter von Perspektiven von vorne herein sehr viel expliziter. Realität, auch soziale Realität, existiert, sagt er, in einer Gegenwart, die eine Vergangenheit und eine Zukunft impliziert. Sie ergibt sich in der synchronen Beziehung von wahrnehmenden Körpern auf Wahrnehmungsergebnisse (einschließlich symbolischer Handlungen). Darin konstituiert sich etwas, was er in Anknüpfung an Einstein und Whitehead ein »consentient set« nennt, ein »gleichsinniges System«. Das passiert zwangsläufig, wenn Individuen sich in Interaktionen einklinken und sich wechselseitig in ihren Verhaltensweisen und Sinnzuschreibungen binden. Das beinhaltet die Innenperspektive auf die immer zeitlich situierte Sinndynamik der Interaktion, aber auch die Außenperspektive auf das, was ihr vorausliegt, was auf sie folgt und was ggf. anderswo abläuft, auf ihre Fortsetzbarkeit oder Einmaligkeit. Individuen nehmen von dieser syntagmatisch sich herstellenden »Perspektive«/»Struktur« wiederum qua Gedächtnisse Kondensate, Sedimente als dispositionale Struktur (auf allen Ebenen der Gedächtnisbildung; deklarativ wie non-deklarativ) auf. Sie gewinnen damit wiederum mögliche »Inputs« für die weitere Aufnahme von Interaktions- und Kommunikationssituationen, nach Maßgabe von Resonanzen, die wiederum von deren internen Zeit/Sinnperspektiven abhängen. Jedes Individuum und zugleich jedes Interaktionssystem, in das es eintritt, definiert in Meads

Sicht ein solches »consentient set«, eine jeweils an Episoden gebundene spezifische spatiotemporale Perspektive. Wir beschreiben tagtäglich relativistische Bahnen durch verschiedene solcher Systeme, vollziehen unablässig und verblüffend mühelos Übergänge von einem Raum/Zeit-System in das andere, bewahren, transformieren und reproduzieren die Kondensate dieser Durchgänge. Das muss auch mit gemeint sein, wenn Simmel »Individualität« in der modernen differenzierten Gesellschaft als Kreuzung sozialer Kreise fasst. Die damit zusammenhängende Vielfalt von Zeit- und Sinnstrukturen ist nicht nach dem Muster mathematischer Transformationsformeln sozusagen ineinander verrechenbar, sie behalten Fragmentcharakter. Wohl aber sind manche von ihnen (qua Gedächtnisleistungen) für einander zugänglich - eher im Sinne partieller, labiler, prekärer und immer kontingenter »Übersetzungsverhältnisse« (Renn 2006; Mead 1969: 216 f.). Sozialität, sagt Mead, ist die Fähigkeit mehrere Dinge gleichzeitig zu sein (ebd., 280), in mehreren Bezugssystemen zugleich sein zu können. Aber genau diese Art von Offenheit ist gebunden an die Funktionsweise des menschlichen Gedächtnisses.

Das betrifft den *dispositionalen* Aspekt von Gedächtnissen: »non-deklarative Fertigkeiten«, »Wissen« und »Erinnerungen« sind nichts anderes als erschöpfende Ausdrücke für die Gesamtheit dessen, was soziale Strukturen in ihrem dispositionalem Modus ausmacht. Hinzu kommen die materiellen Ressourcen und Komplemente in Situationen: Artefakte, Techniken, Infrastrukturen, Texte, die deren Komplemente darstellen, aber die ohne die komplementären Dispositionen nicht aus sich heraus operativ werden können. Das betrifft aber auch den *operativen* Aspekt der Gedächtnisse, insoweit – im Modus von so genanntem Kurzzeit- und Arbeitsgedächtnis – und im jeweiligen sozialen Kontext der interagierenden Körper/Individuen die Umsetzung von Dispositionen in Operationen (Kommunikation) und zugleich von Operationen wieder in Dispositionen erfolgen (niemand weiß genau wie). Das, was dann abläuft – das ist die wahrnehmbare, wirkliche, aktualisierte soziale Wirklichkeit, deren Struktur gleichbedeutend ist mit ihrer sequentiellen Ordnung. Niklas Luhmann hat das in seinem unübertrefflichen Jargon so formuliert: »In der Interaktion wird die Hydraulik der Interpenetration betätigt« (Luhmann 1988: 566).

Aber Interaktionen sind auch für ihn »Episoden des Gesellschaftsvollzugs. Sie sind nur möglich auf Grund der Gewissheit, dass gesellschaftliche Kommunikation schon vor dem Beginn der Episode abgelaufen ist, so daß man Ablagerungen vorangegangener Kommunikation voraussetzen kann; und sie sind nur möglich, weil man weiß, dass gesellschaftliche Kommunikation auch nach Beendigung der Episode noch möglich sein wird. Anfang und Ende der Interaktion sind nur Zäsuren in der Autopoiesis der Gesellschaft.« (Luhmann 1988: 553). Interaktionen benötigen in Luhmanns Sicht einen Input in Form eines Mindestmaßes an Erwartungssicherheit, damit aber: von Struktur. Interaktionen müssten

dann auch eine Art Output haben, insofern sie selbst zur Voraussetzung weiterer Interaktionen und damit der weiteren Realisierung von Gesellschaft werden. Die für Interaktion nötigen Erwartungsstrukturen, sagt Luhmann, kommen aus der Gesellschaft, sie »können in der nötigen Vielfalt nicht in der laufenden Interaktion entwickelt werden« (1984: 569). Dann lautet die Frage: »wie kommt die »vorangegangene (also zeitlich in der Vergangenheit liegende, jmk) gesellschaftliche Kommunikation in die Interaktion?« und analog »wie kommt die in der Interaktion stattfindende gesellschaftliche Kommunikation wieder ›hinaus‹ in weitere, andere Episoden des Gesellschaftsvollzugs?«.

Wir kennen die Antwort bereits. Es sind nicht, wie Luhmann unterstellt »soziale Gedächtnisse« der sozialen Systeme in Gestalt von Bilanzierungsmechanismen und Mnemotechniken wie zum Beispiel Zahlungsbilanzen oder Zensuren. Denn diese haben keine eigenständige, von menschlichen Körpern (und körpergebundenen Gedächtnissen) abhebbare Operativität. Vielmehr sind die einzigen sozialen Gedächtnisse die *körpergebundenen* Gedächtnisse und damit sind *diese* ebenso Ort wie Ausdruck sozialer Strukturen. Die Selektivität »lokaler« sozialer Systeme – als Episoden des Gesellschaftsvollzugs – ist nicht ohne die Integration individueller (körpergebundener) Gedächtnisleistungen in Form von Wissen und Erinnerung denkbar, aber eben auch unter Einschluss aller denkbaren kommunikativer, sensomotorischer und instrumenteller Fertigkeiten und sonstiger non-deklarativer Gedächtnisleistungen. Sie ist nicht denkbar ohne Taktgefühl, das intuitive Gespür für richtige und falsche Themen und Beiträge in der jeweiligen Situation, für Ausschlüsse und Resonanzen in den Blick, das Gespür für die impliziten Grammatiken von Situationen, die dann z.B. als Routineverhalten, als Bedeutungszuweisung qua sozialer Reaktion, aber auch als Ignorieren oder sogar Sanktionieren unangemessener Themen und Beiträgen zur Selektivität sozialer Situationen tragen.

Es kommt meiner Ansicht nach darauf an, den Einsichten in die Operationsmöglichkeiten der Gedächtnisse Rechnung zu tragen, um zu verstehen, welche Komplexionsebenen und Geschwindigkeiten bei solchen Prozessen wirksam sind, etwa die verblüffende Effizienz und Geschwindigkeit vieler non-deklarativer Gedächtnisleistungen. Mitunter genügen wenige oder sogar einmalige Expositionen an Wahrnehmungskonstellationen, um Veränderungen im Verhalten zu erzielen (wie etwa bei sog. Primingexperimenten). Dabei müssen bzw. können weder diese Konstellationen noch die Verhaltensänderungen selbst bewusst sein. Dieses Priming erhöht die Geschwindigkeit und Effizienz, mit denen Reaktionen auf Umweltkonstellationen erfolgen, ohne dass dies bewusst wird. Dies dürfte insbesondere bei der auch makrosoziologisch relevanten Dispersion von semantischen Mustern, Kommunikationsstilen, Symbolen, Stimmungen eine erhebliche Rolle spielen. Das gleiche trifft für den Bereich motorischer und perzeptiver Schemata (einschließlich des Erwerbs sprachlicher

und kommunikativer Fertigkeiten) zu – alles Formen non-deklarativer Gedächtnisleistungen (vgl. dazu insgesamt Kastl 2004).

Alles dies ist unmittelbar relevant für Fragen des Erwerbs, der Dispersion, der Reproduktion, Sedimentation, Innovation, der Resonanz/Disonanz von in Kommunikationen und Interaktionen gleichermaßen eingehende wie von ihr kooperativ erzeugte Strukturen und Elemente von sozialem Wissen, der sozialen Konstitution von Biographie (Erinnerung) und der Genese von Habitus, Mentalität, sozialen Praxen (Wahrnehmungs- und Verhaltensroutinen, soziale Fertigkeiten). Ohne diese funktionalen Kapazitäten individueller Gedächtnisleistungen ist Interaktion, ihre zeitliche Integration, nicht zuletzt auch der Rückgriff auf »Ablagerungen« vorausgehender gesellschaftlicher Kommunikation nicht denkbar. Es geht hier also genau um jenen ständig stattfindenden Input und Output von Struktur in und aus Interaktionen als »Episoden des Gesellschaftsvollzugs«, damit aber die Knüpfung und Kappung ihrer unübersehbaren Zusammenhänge, um die dauerhafte und omnipräsente Betätigung der »Hydraulik der Interpenetration«, die Luhmann im Auge hatte. Kurz gesagt, es geht um das unermesslich komplexe, sich in jeder Einzelkommunikation artikulierende Geschehen rund um den Erdball, das wir »Gesellschaft« nennen, und das insofern in der Tat »überall und nirgends« (ganz) ist.

Diese Privilegierung des Operativen und seine privilegierte Bindung an Individuen, ihre Gedächtnisse und ihre Interaktionen heißt nicht, Makrorelationen auf Mikrorelationen zu reduzieren. Interessant ist, dass sowohl Randall Collins wie Norbert Elias in diesem Zusammenhang auf eine Metaphorik der »Kette«, der »Verkettung« kommen. Collins spricht bekanntlich von Interaktionsritualketten, Elias von der Ausweitung von Handlungs-, Interdependenz- und Funktionsverkettungen (Elias 2003: 33 ff.). Diese mannigfachen »Verkettungsverhältnisse« sind ihrerseits nur perspektivisch zugänglich. Aber Perspektiven sind, wie Mead betont, weder Verzerrungen »vollkommener Strukturen« noch »Selektionen des Bewusstseins« aus einer Welt der Dinge an sich. »Sie sind in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander die Natur, die die Wissenschaft kennt.« (Mead 1969: 215). Das legt aber letztlich nahe, von der Gesellschaft nicht in terms von Systemen und von Systemen von Systemen zu sprechen, sondern in terms von *Feldern*. Und es legt zugleich nahe, dass die Gesellschaft nicht als ein Objekt greifbar ist, denn jede denkbare Perspektive ist dann selbst nur ein Moment der Gesellschaft.

Strukturbegriff und Dialektik

Auch mit Mead stoßen wir also wieder auf jene irreduzible Perspektivität, die jede Erfahrung gesellschaftlicher Strukturiertheit ausmacht. Wenn aber die Gesellschaft prinzipiell nur als Fragment, wenn auch

im Horizont der freilich immer offenen Generalität der Körper erfahrbar ist, stellt sich desto dringlicher die Frage nach dem Standort des Soziologen und dem Sinn der soziologischen Erkenntnis. Wenn Merleau-Ponty (und ebenso Mead) der Gesellschaft den Charakter des Objekts absprechen, welche Art von Objektivität kann dann die Soziologie in Anspruch nehmen, die jeder beliebige andere nicht in Anspruch nehmen könnte? Denn auch der Begriff »subjektiv« verliert dann seinen Sinn. Hans-Paul Bahrdt bestimmt beispielsweise das Spezifische des soziologischen Gegenstandsbereichs noch wie folgt: »Soziale Phänomene, die als objektiv gegeben sind und den Anschein des ›An-sich-Seins‹ haben, werden als Produkte menschlichen Interagierens erklärt. Menschliches Handeln wird aber wiederum nicht primär in seinem subjektiven Verlauf beschrieben und aus sich selbst gedeutet, sondern primär aus seiner Bedingtheit durch objektive Gegebenheiten erklärt, d.h. durch Tatsachen, die jenseits des Zugriffs der handelnden Subjekte liegen.« (zitiert bei Sprondel 1976: 176).

So zitiert ihn Walter Sprondel in seinem Beitrag zu dem Sammelband der Konstanzer Tagung, die Aron Gurwitsch mit seiner Kritik des Status des Körpers bei Merleau-Ponty eröffnen sollte.

Vorausgeschickt hatte Sprondel einige kurze allgemeine Überlegungen zum Strukturbegriff. »In seiner allgemeinsten Bedeutung wirft der Begriff der Struktur«, schreibt Walter Sprondel etwa gleich im ersten Satz, »in keiner Wissenschaft bemerkenswerte Probleme auf, insoweit er nicht mehr bezeichnet als die auf die eine oder andere Weise geordnete oder geregelte Beziehung zwischen Elementen eines ›Ganzen‹.« (Sprondel 1976: 176). Worin diese Elemente bestehen, ergebe sich erst über den konkreten Gegenstandsbezug. Wissenschaftliche Analyse schlechthin mache Ereignisse oder Sachverhalte im Aufweis ihrer strukturierten Ordnung verständlich und erkläre sie. »Strukturlosigkeit schließt somit die Möglichkeit rationaler Erkenntnis aus« (ebd.). Die Soziologie befasst sich wesentlich mit Sozialstrukturen, sowie »Prozessen der Strukturierung und Destrukturierung«. Soweit handelt es sich für Sprondel um »triviale« Feststellungen. Die Schwierigkeiten entstehen auch mit der Verknüpfung dieser Feststellungen mit Bahrdts Bestimmung, die zwei widersprüchliche Begriffe des Wortes »objektiv« ins Spiel bringt. Im ersten Satz erwähnt Bahrdt eine *scheinbare* Objektivität (»Schein des An-Sich«, in Wirklichkeit »Produkt menschlichen Interagierens«). Im zweiten Satz dagegen spricht er von einer »objektiven Bedingtheit«, die deshalb »objektiv« sei, weil sie außerhalb des Zugriffs der handelnden Subjekte liege.

Aufgerufen ist damit eine für die Mitte des 20. Jahrhunderts typische Semantik, nämlich die an Hegel/Marx/Lukács anknüpfende dialektische Figur der Vermittlung eines »Subjektiven« mit einem »Objektiven«. Das wird mit einem handlungstheoretischen Vokabular gekoppelt: Handlung

auf der Seite des Subjektiven, Struktur auf der Seite des Objektiven. Dass Soziologische Theorie eine Vermittlungsbewegung zwischen diesen beiden Seiten zu vollziehen habe, war die in den 1960er und 1970ern gleichsam in der Luft liegende Kompromissformel, eine Melodie, die in unterschiedlicher Instrumentierung von so unterschiedlichen soziologischen Theorienentwürfen wie etwa Berger/Luckmanns, Pierre Bourdieus, Anthony Giddens, aber natürlich auch von allen Spielarten »kritischer« und marxistischer Theorien vorgetragen wurde. Der bekannteste Fall hierfür ist Peter Bergers und Thomas Luckmanns Formel, Weber und Durkheim zusammen zu bringen: »Durkheim sagt: ›Die erste und grundlegendste Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten‹, und Weber sagt: ›Für die Soziologie [...] ist aber gerade der Sinnzusammenhang des Handelns Objekt der Erfassung‹. Die beiden Thesen widersprechen einander nicht. Gesellschaft besitzt tatsächlich objektive Faktizität. Und Gesellschaft wird tatsächlich konstruiert durch Tätigkeiten, die subjektiv gemeinten Sinn zum Ausdruck bringen. [...] Wie ist es möglich, dass subjektiv gemeinter Sinn zu objektiver Faktizität *wird*? Oder, in der Terminologie Webers und Durkheims: Wie ist es möglich, dass menschliches *Handeln* (Weber) eine Welt von *Sachen* hervorbringt?« (Berger/Luckmann 2004: 20).

Solche Formulierungen haben heute eine gewisse klassische Abgeklärtheit erlangt. Aber wie das immer bei »Klassik« ist – sie wirft irgendwann weitere Fragen auf und regt neue Denkstile an. Bei genauer Betrachtung erweist sich insbesondere der Begriff des »Objektiven« als mehrdeutig, als ein Amalgam recht unterschiedlicher Konnotationen, die teils kompatibel sind, teils nicht. Jedenfalls haben sie nicht denselben exakten Begriffsumfang. Beispielsweise:

- »Objektiv« im Sinne von »wirklich«, nicht Schein, sondern »tatsächlich«, »faktisch«;
- »objektiv« im Sinne von »Ding«, d.h. greifbar, materiell, einen Widerstand ausübend;
- »objektiv« im Sinne eines »generellen Musters«, etwas, was sich über unterschiedliche Einzelphänomene hinweg durchhält, »immer wieder« herstellt, aufrufbar ist;
- »objektiv« als »an-sich«, d.h. was unabhängig von einer subjektiven Perspektive darauf ist oder so erscheint;
- »objektiv« als Wirkursache, Bedingung für etwas Anderes oder als System solcher Bedingungen, unabhängig von der Frage, ob dem ein subjektives Bewusstsein entspricht;
- »objektiv« im Sinne einer Vergegenständlichung, d.h. was als Produkt einer Produktion, Realisierung eines Handlungsentwurfes, Plänes, Willensentscheidung o.ä. erscheint.

Diese Konnotationen greifen im soziologischen Diskurs mal explizit, mal implizit ineinander und werden aber kaum jemals auseinandergehalten. Das wäre ein eigenes Thema. In unserem Zusammenhang ist aber vor allem ein Umstand bemerkenswert. Sprondel unterschreibt zwar den dialektischen Generalkonsens. Mit Sicherheit war ihm – als Assistent Luckmanns, am Ort und im weiteren Verlauf selbst Akteur der Konstitution der deutschen Wissenssoziologie – auch damals schon Berger/Luckmanns Rahmung der Wissenssoziologie als dialektischer Vermittlung einer Weberschen und Durkheimschen Perspektive geläufig. Im Folgenden argumentiert er aber auf der Basis einer Weberschen Methodologie. Mit Webers Werk ist für ihn ganz offensichtlich nicht die *eine* Seite des Handlungs-Struktur-Problems bezeichnet, wie dies Berger/Luckmann nahelegen, sondern bereits *eine* tragfähige *Lösung* des gesamten Problems. »Jedenfalls«, so Sprondels Fazit, »scheint für einen permanenten Gesinnungskampf zwischen verabsolutierten theoretischen Positionen kein Anlass. Für diese Einsicht ist Webers Werk noch immer der primäre Lehrtext.« (Sprondel 1976: 187).

Auch Sprondel greift wie gesagt auf eine dialektische Figur zu, es ist das berühmte Zitat aus dem *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* von Marx (»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten [...]] Umständen.«). Darin kommt allerdings die Oppositionsfigur subjektiv/objektiv nicht vor und Sprondel sagt ausdrücklich, damit sei »keinerlei Lösung« formuliert, sondern lediglich das Problem benannt (Sprondel 1976: 186). Ich werde im Folgenden zeigen, dass sich in Sprondels Überlegungen zur Weberschen Methodologie eine Fassung des Strukturproblems anzeigt, die nicht weit weg liegt von Merleau-Pontys Weberrezepition und damit dessen Fassung von »Dialektik«. Sprondel kommt zwar nicht darauf zu sprechen. Er legt aber durch die Wahl des Mottos eine Fährte aus. Sie ist noch plausibler, wenn man hinzufügt, dass ein Motiv für die Konstanzer Merleau-Ponty-Tagung auch in der Lektüre von Merleau-Pontys ausgerechnet im Jahr 1968 erstmals auf Deutsch erschienener Schrift *Abenteuer der Dialektik* lag.¹

Berger/Luckmann verknüpfen mehr noch als Alfred Schütz, der in dieser Hinsicht zwischen Berger/Luckmann und Merleau-Ponty steht – das *Wirklichkeitsproblem* mit dem *Wissensproblem*. Ob wir etwas für wirklich halten, sei eine Frage der Selbstverständlichkeit unseres Wissens darüber (Berger/Luckmann 2004: 21 f.). Diese Position kann man, wie wir gesehen haben, durchaus in Frage stellen. Gerade Alfred Schütz zeigt in seinen Überlegungen zur »auferlegten Relevanz«, dass auch Unerwartetes, über das man zunächst nichts weiß, einen bedrängenden, geradezu intensiveren Wirklichkeitsakzent haben kann. »Wirklich« sind

¹ Mündliche Mitteilung von Walter Sprondel, 2018.

auch und gerade Sachverhalte und Dinge, über die wir nichts wissen, außer eben, dass sie da sind bzw. sich ereignen. So oder so: diese Implikation des Berger/Luckmannschen Vorgehens formuliert einen grundlegenden Unterschied zur Merleau-Pontyschen Perspektive. Bei diesem ist Wirklichkeit ist prinzipiell an die »leibhaftige« Gegebenheit in einer Wahrnehmungssituation gebunden, die Wissensfrage ist dafür eine sekundäre, abgeleitete. Demzufolge ist die Lebenswelt nicht primär die Welt des Alltagswissens, sondern der *Wahrnehmung*. Merleau-Ponty folgt einer These des Primats der Wahrnehmung. Das bringt etwa die berühmte Stelle des Vorworts zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* zum Ausdruck: »Wäre die Realität meiner Wahrnehmung nur auf die innere Kohärenz der ›Vorstellungen‹ gegründet, sie bliebe beständig zögernd; angewiesen auf wahrscheinliche Konjekturen, müsste ich immer aufs neue illusorische Synthesen rückgängig machen und umgekehrt Phänomene der Wirklichkeit reintegrieren, die ich zuvor irrtümlich aus ihr ausschloss. Doch so ist es nicht. Die Wirklichkeit ist ein solides Gewebe, sie wartet nicht unser Urteil ab, um seltsamste Phänomene sich einzubringen, noch so wahrscheinliche Phantasien aber zurückzuweisen.« (Merleau-Ponty 1966: 7). Diese »Sicht der Dinge« ist schließlich auch Teil der von Merleau-Ponty an Gurwitsch zurück gegebenen Kritik, dieser setze den Gegenstand der Wahrnehmung (»Ding«) voreilig mit dem Wissen über ihn gleich, wenn er dessen Sichtbarkeit und aktuelle Dichte mit dem Hinweis auf Sinnverweisungen sozusagen überwuchern lasse und damit letztlich eliminiere (vgl. Merleau-Ponty 1997). So selbstverständlich und fraglos uns unsere Alltagsüberzeugungen erscheinen – auch bei ihnen handelt es sich wie beim wissenschaftlichen Wissen um Propositionen mit einem Geltungsanspruch. Sie bleiben wie diese auf Wahrnehmung verwiesen und können mit dem Verweis auf Wahrnehmungen zurückgewiesen werden (»Der Kater des Nachbarn ist gar kein Kater. Es ist eine Katze, sie hat Junge bekommen.« »Unsere islamischen Nachbarn essen ja Schweinefleisch!« »Es gibt auch weiße Rehe.«).

Die Frage nach dem Status des Wissens wird in Sprondels Artikel thematisch, wenn er die dilemmatische Struktur von Versuchen anspricht, Strukturtheorien über Gesellschaften wissenssoziologisch zu reduzieren und demzufolge auf eine sorgfältige Deskription von Alltagsmodellen zu beschränken. Reduziert man gesellschaftliche Wirklichkeit auf das vorfindliche (Alltags-) Wissen, das ihre Mitglieder über sie haben, bekommt man ein Problem: »Alle Menschen haben zwar irgendeine Vorstellung von der Welt, die ihr Handeln leitet, aber nicht alle haben dieselbe. Damit stellt sich aber die Frage, wessen Realitätsdeutung rekonstruiert werden soll, um daraus etwa die Struktur einer Gesellschaft zu gewinnen.« (Sprondel 1976: 185). Es wäre unmöglich, zwischen »zutreffenden und illusorischen Realitätsdeutungen des Alltags zu unterscheiden« (ebd.) und selbst die ureigene wissenssoziologische Aufgabe der Analyse der

sozialen Verteilung von Wissen wäre letztlich nicht durchführbar. Überzeugend wendet Sprondel ein, dass deshalb jede wissenssoziologische Frontstellung gegen »gesamtgesellschaftliche Strukturtheorien irreführend und unfruchtbar« sei (ebd.). Desto dringlicher stellt sich die Frage (Merleau-Pontys), die Sprondel seinem nachdenklichen Artikel voraus stellt: von wo aus spricht der *Soziologe*, von wo aus kann er überhaupt sprechen? wie kann er über Strukturen sprechen, die in den Alltagsmodellen nicht sichtbar werden oder sogar zu ihnen oder zu manchen von Ihnen in Widerspruch stehen? Und umgekehrt, welchen Sinn hätte es wiederum Soziologie zu treiben, wenn diese Disziplin nicht mehr zu sagen hätte, als in den Alltagsmodellen der Akteure ohnehin schon enthalten wäre (ebd.)? Und schließlich, worin läge selbst noch das für eine empirisch arbeitende Wissenssoziologie wesentliche Kriterium zu entscheiden, ob ein bestimmtes Alltagswissen selbst »wirklich« ist, d.h. empirisch vorkommt, wenn Wirklichkeit selbst durch »Wissen« »konstituiert« würde.²

Sprondel wendet sich jedenfalls gegen eine Reduktion von Soziologie und von Strukturanalyse auf eine Phänomenologie des Alltagswissens der Akteure, entsprechende Versuche hält er für misslungen (Sprondel 1976: 184). Er plädiert ausdrücklich für eine reflektierte und komplementäre Strukturtheorie. Er macht sich aber andererseits nicht eine »verdinglichungstheoretische« Konzeption von Struktur zu eigen, sondern setzt hier auf eine Entscheidung aus der Sache und von Fall zu Fall. »Ob und wieweit eine konkrete Gesellschaft den Charakter eines Dinges oder Systems hat, ist a priori nicht auszumachen. Aber alle Theoretiker moderner Gesellschaften sehen sich genötigt, einen sehr hohen Grad an Systemcharakter für diesen Typus der Gesellschaft in Rechnung zu stellen. Dies ist somit nicht eine generelle (ahistorische) Begriffserfindung einer sozialtechnologisch inspirierten Theorie, sondern eine strukturanalytische These. Sie kann zweifellos eine gewisse Plausibilität in Anspruch nehmen.« (Sprondel 1976: 186).

² Dass letztlich weder Berger noch Luckmann dies annehmen, haben sie später auch dadurch ausgeräumt, dass sie sich vehement gegen eine Etiellierung ihres Ansatzes als »konstruktivistisch« zur Wehr gesetzt haben, Thomas Luckmann noch kurz vor seinem Tod in einem in der DGS-Zeitschrift »Soziologie« veröffentlichten Interview (Luckmann u.a. 2015). Dennoch haben meines Erachtens die durchaus missverständlichen Formulierungen in der *Social Construction* zu diesem verbreiteten Missverständnis und auch geradezu zu der weite Teile der SoziologInnen prägenden professionalen Ideologie der Konstruiertheit der Welt durch Wissen beigetragen.

Ding, Verdinglichung, Objektivität

Das wirft die grundsätzliche Frage auf, wie weit das Theorem der »Verdinglichung« überhaupt trägt (Lukács 1979: 170 ff.) und ob es phänomenologisch überzeugt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der Begriff des Objektiven und des Objekts bei Berger/Luckmann als durchaus schillernd darstellt und mit verwandten Begriffen nahezu synonym gebraucht wird: eben Ding-Verdinglichung, Gegenstand-Vergegenständlichung (Berger/Luckmann 2004: 65), manchmal ist von »Sachen«, »Welt von Sachen«, »objektiven Fakten«, »Faktizität« (ebd.: 64) oder »äußerem Faktum« (ebd.: 62) die Rede. Auch wer versucht im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Ritter u.a. 1971-2007) Klarheit über das scheinbar eindeutige Wort »Ding« zu erhalten, wird durch eine Irrfahrt unklarer und hochkontroverser Diskussionen geschickt, bei denen die genannten Begriffe und Begriffspaare (Objekt-Ding-Sache-Gegenstand-Faktum) eine Rolle spielen und natürlich der letztlich ebenso unklare Begriff des Subjekts.

Der Begriff der »Verdinglichung« ist dabei noch am ehesten einer bestimmten Begriffstradition zuzurechnen, nämlich der neomarxistischen Interpretation der Marxschen Warenanalyse durch Georg Lukács. Verdinglichung besagt, dass etwas zum Ding wird oder als Ding erfahren wird, was eigentlich kein Ding ist. Das Paradebeispiel hierfür ist die »Ware«. Lukács zitiert hier Marx wie folgt: »»Das Geheimnisvolle der Warenform besteht [...] darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigene Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge ... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.«« (zit. bei Lukács 1979: 174). Hier werden unter »Dingen« zunächst sinnlich wahrnehmbare, ausgedehnte, einzelne Gegenstände, Sachen verstanden (wie zum Beispiel: Tische, Stühle, Brote, Maschinen, Perlenketten, Bücher, die berühmten Baumwollballen, Kleider, Äpfel und Birnen usw.). Sie weisen einerseits physische Merkmale auf, sozusagen Dispositionen, durch die sie einen bestimmten Gebrauchswert innehaben, zugleich aber haben sie Eigenschaften, die sie nur durch die bei ihrer Produktion und ihrer Distribution involvierten menschlichen Beziehungen haben, wie eben ihren (Tausch-) »Wert«. Wenn diese letzteren Eigenschaften umstandslos auf derselben Ebene wie die ersten Eigenarten erscheinen, dann spricht Lukács von Verdinglichung.

Allerdings mündet diese eingeschränkte Figur letztlich in einen generalisierten »dialektisch-materialistischen Produktionsidealismus«. Denn

Lukács bezieht sich zunehmend auf »Objektivität«, »Gegenständlichkeit« schlechthin. Es gehe (hier nimmt er Formeln Kants, Vicos, Hegels auf) darum, »die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes [...] Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr als eigenes Produkt zu begreifen« (Lukács 1979: 210), zu erkennen, »wir haben unsere [...] Geschichte selbst gemacht und wenn wir die gesamte Wirklichkeit als Geschichte [...] zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere ›Thathandlung‹ aufgefasst werden kann.« (Lukács 1979: 261 f.). Das ist ein Paradebegriff des Deutschen Idealismus. Natürlich will Lukács wie Marx nicht die Prämissen der idealistischen Philosophie (Fichte, Hegel) übernehmen, sondern er will diese Figur »vom Kopf auf die Füße zu stellen«, das Subjekt dieser »Thathandlung« *adäquat* bestimmen. Freilich: die formale Figur von Entäußerung und Vergegenständlichung als solche bleibt in dieser »Drehbewegung« unangetastet. Der letzte Irrtum der bürgerlichen Philosophie besteht für Lukács in der Annahme, dieses Subjekt-Objekt sei das »Wir« des Hegelschen Weltgeist. Vielmehr müsse dieses Subjekt-Objekt als gesellschaftliches »Subjekt« = als soziale Klasse verstanden werden, die Vergegenständlichung nicht als theoretisches, sondern als praktisches Verhalten (=Arbeit) verstanden werden. Das »Wir«-Subjekt der Produktion der gesamten Welt ist dann das »zu sich kommende« Proletariat, das sich nicht mit der bloßen Kontemplation seiner eigenen Rolle begnügt. Vielmehr gilt »die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis: praktisch.« (Lukács 1979: 296), »da das Bewusstsein hier nicht das Bewusstsein über einen ihm gegenüber stehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewusstsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewusstwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts.« (Lukács 1979: 309). Die damit verbündeten Verheißen sind bekannt. Der werktätige Mensch wird zum Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge im Maße, wie diese Selbsterkenntnis der proletarischen Klasse zu einer Veränderung der Eigentums- und Ausbeutungsverhältnisse führt, die Geschichte endlich zur Geschichte der Menschen wird – in der praktischen Durchbrechung der verdinglichten Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Das Proletariat ist das identische (Wir-)Subjekt-Objekt der Geschichte (Lukács 1979: 339).

Natürlich glaubt kein Mensch heute mehr an dieses »Narrativ«, zum Glück. Auch bei Berger/Luckmann entfällt selbstverständlich die Vorstellung einer möglichen Aufhebung der »Verdinglichung« der Gesellschaft durch die revolutionäre Tat einer Klasse, aus nahe liegenden Gründen. Allerdings bleibt einiges von der dialektischen Denklogik erhalten. Sie wird letztlich in eine nicht vermeidbare, sozialanthropologische Grundstruktur von Sozialität umgedeutet. Die Gesellschaftsordnung ist Produkt, Ergebnis einer »ständigen menschlichen Produktion« (Berger/Luckmann 2004: 55), »Produktion« heißt

»Vergegenständlichung« (ebd.: 65), »Externalisierung« (ebd.: 55) und deren »Gerinnen« zu einer objektiven, dinglichen Welt, die dann wiederum die Produzenten prägt. Das tritt vor allem dann ein, wenn wechselseitige Typisierungen und damit verbundene Institutionalisierungen des Verhaltens nicht mehr reziprok kontrolliert werden können, sondern an Dritte, insbesondere die nächste Generation weiter gegeben werden. Solange A und B noch für die Konstruktion ihrer Welt »selbst verantwortlich« sind, die Macht behalten, »sie zu verändern oder gar zu vernichten« (ebd.: 63), sie als eigene Welt durchschaubar bleibt, bleibt ihr »Objektivitätsstatus spannungsvoll, schwankend, fast spielerisch« (ebd.: 62). »Das verändert sich jedoch mit der Weitergabe an eine neue Generation. Die Objektivität der institutionalen Welt ›verdichtet‹ und ›verhärtet‹ sich [...], sie gewinnt »Festigkeit«, »Massivität«, sie ist »nicht mehr ganz durchschaubar«, »gegeben«, »wie die Natur und wie diese vielerorts undurchschaubar« (ebd.: 63), als »objektive Faktizität«. Gesellschaftliche Strukturen erscheinen in dem Maße als Dinge, wie ihr Produktcharakter, bzw. ihr Hervorgehen aus menschlichen Handlungen nicht mehr durchschaubar ist. In letztlich ähnlicher Weise projiziert Habermas diese Logik auf die Unterscheidung von Lebenswelt und System (Gesellschaft). Die Lebenswelt ist das, was zumindest potentiell im Rahmen einer kommunikativen Rationalität einholbar ist, das System das, was zum »Ding«, zur gesellschaftlichen Objektivität geronnen ist.

Aber ist das eine zutreffende phänomenologische Beschreibung? Wird etwas durch Undurchschaubarkeit oder durch seine scheinbare Faktizität, oder dadurch, dass es durch das Handeln *vieler* Menschen vermittelt ist, zum »Ding«? Und umgekehrt: löst sich diese Undurchschaubarkeit, Faktizität, ggf. der Dingcharakter auf, in dem Maße, wie wir es als Produkt oder als Folge von menschlichem Handeln betrachten? Das hängt natürlich davon ab, in welcher Bedeutung wir das Wort »Ding« überhaupt verwenden. Versucht man eine einfache Charakterisierung des Spektrums möglicher Bedeutungen, so könnte man zwischen einer maximal engen und einer maximalen weiten Bedeutung unterscheiden, nämlich:

- Ding(e) im Sinne von Sachlage, Angelegenheit (wie man sagt: »Stand der Dinge«, »nach Lage der Dinge«, »die Dinge regeln« u.ä.)
- Ding(e) im Sinne eines konkreten, materiellen (letztlich ausgedehnten und Raum einnehmenden) wahrnehmbaren einzelnen Gegenstandes.

Auffällig ist, dass die Begriffe »Objekt«, »Gegenstand«, »Sache« alle ein ähnliches semantisches Spannungsfeld aufweisen. Im Hinblick auf die weite Bedeutung ist eine etymologische Auskunft interessant: laut Kluges *Etymologischem Wörterbuch der deutschen Sprache* unterhält in den

nord- und zentralgermanischen Sprachen »Ding« eine historische Beziehung zum germanischen »Thing«. Gemeint ist damit eine Gerichts- oder Ratsversammlung, die über bestimmte Angelegenheiten berät und darüber ggf. Beschlüsse, Urteile, Entscheidungen trifft. Dinge sind dann eben das, was *Gegenstand*, *Sache* einer Beratung, eines Übereinkommens oder eines Urteils sein kann. So gesehen steckt gerade im Dingbegriff das, woran die soziologische Theorie behauptet, dass es in ihm nicht steckt, aber von der »Sache« her (!) eben dann doch.

Dagegen meint die Alltagsbezeichnung »Ding« gerade etwas, über das man sich nicht zu einigen braucht, weil es sich um einen materiellen, ausgedehnten, begrenzten, einzelnen Gegenstand handelt, zum Beispiel einen Baum, eine Maschine, ein Stein, im weitesten Sinn ein »Dies« oder »das«, auf das man zeigen kann. Mit »Ding« wird einfach einzelnes, individuelles Wahrnehmbares bezeichnet (also nicht zum Beispiel Stoffe, Substanzen, Ganzheiten wie Landschaften, Gebirge, Himmel, Meer), soweit es nicht um Menschen (oder auch andere Lebewesen) handelt, sondern nur um *bloß* Materielles, Ausgedehntes, das als »*bloßer*« Gegenstand menschlichen Verhaltens in Frage kommt. Das ist – ich komme darauf zurück – auch ethisch von Bedeutung. Kant bestimmt als entscheidenden Grundsatz und Ansatz ethischen Handelns, dass Menschen nicht als Sachen, nicht als Dinge behandelt werden dürfen. Das ist für ihn gleichbedeutend damit, dass etwas *bloß* Mittel zu einem vom Subjekt gesetzten Zweck ist: »Der Mensch ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen [...] nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten.« (Kant 1961: 80). Auch die Synonyme bzw. benachbarten Worte »Gegenstand«, »Sache«, »Objekt« (auch auf Französisch: »chose«, »objet«) sind letztlich von einer ähnlichen Mehrdeutigkeit geprägt und können insofern weitgehend synonym eingesetzt werden.³

Geht man wie Lukács von Marx' Analyse der Warenform aus, so ist zwingend zunächst die konkrete Bedeutung eines einzelnen materiellen Dings aufgerufen. Mit »Verdinglichung« ist ja eben gemeint, dass etwas – nämlich der Wert einer Ware – *fälschlich* als Eigenschaft, als innere Disposition eines Dinges erscheint, auf der gleichen Ebene wie sein inhärenter Gebrauchswert, seine materiellen Eigenschaften, seine Tauglichkeit, sein Aussehen. Auch »Vergegenständlichung« meinte bei Marx zunächst: Produktion von Dingen im Sinne materieller einzelner Gegenstände. Allerdings wird diese Vorstellung der Produktion letztlich ausgeweitet auf die Gesellschaft insgesamt, die dann als »Produkt« der Gesamtheit der

³ Der Kantsche Satz »Der Mensch ist keine Sache« ist synonym mit: »Der Mensch ist kein Objekt/kein Ding/kein Gegenstand«.

»produzierenden Subjekte« dasteht. Diese Ausweitung findet sich sowohl bei Lukács wie auch in Berger/Luckmanns Fassung von Dialektik (z.B. Berger/Luckmann 2004: 65). Jede Art von gesellschaftlicher Faktizität ist dann im *wörtlichen* Sinne »Faktum« = Gemachtes = Ergebnis eines Machens von Machern, Ergebnis wie immer vermittelter Handlungen, auch wenn man dem Faktischen das nicht mehr ansieht. Der Dingbegriff wird als Gegensatzbegriff eingesetzt – insofern etwas als Ding erscheint, erscheint es als etwas dem menschlichen Machen gegenüber scheinbar Selbstständiges. In dieser Logik erscheint das Ding, als vorgegeben Faktisches, in derselben Logik wie Natur und Natürliches als Inbegriff des von den Menschen eben nicht »Gemachten«, sondern ihnen Vorgegebenen (vgl. Berger/Luckmann 2004: 63).

Gerade hieran könnte man wiederum eine Kritik der ganzen Vorstellung ansetzen. Die ganze Logik der Produktion, Vergegenständlichung, Objektivierung ist geprägt von einer viel zu statischen Entgegensetzung von »Vorgegebenem« und »Gemachtem« und der Parallelisierung mit einer Entgegensetzung von »Natur« und »Kultur«. Jedes menschliche Machen ist ja wiederum nur möglich nach Maßgabe eines Sich-Einlassens bzw. eines Aufgreifens von (»natürlichen«=nicht ihrerseits menschengemachten) »Vorgaben«. Wer einen Löwenkopf aus einem Stück Holz schnitzen will, muss dessen gewachsene Struktur berücksichtigen, wer einen Computerchip produzieren will, muss äußerst komplexe physikalische und chemische Zusammenhänge akzeptieren, die eindeutig nicht ihrerseits menschengemacht sind. Zu erinnern ist daran, dass die Technik, sehr oft als Inbegriff der Autarkie modernen Gesellschaft gehandelt, ja im Kern ein Ergebnis der Anwendung von Naturwissenschaften ist. Man könnte etwas zugespitzt sagen, die Herrschaft der modernen Gesellschaft über die Natur könnte man mit demselben Recht als »Herrschaft« der Natur über die Gesellschaft fassen. Insofern menschliches Verhalten selbst immer nur körpergebunden möglich ist, ist es von vorne herein einer Vielzahl natürlicher, nicht menschengemachter Vorgaben unterworfen und weil das so ist, stellt jedes Handeln und Verhalten seinerseits immer zugleich eine »natürliche« Realität dar und hat schon insofern eine über den Begriff des »Machens«, »Produzierens«, »Vergegenständlichens« hinausgehende »Faktizität«, besser gesagt: Wirklichkeit.

Schon von daher weist das dialektische Vokabular von Verdinglichung, Vergegenständlichung, Objektivation unvermeidliche Ungereimtheiten auf. Phänomenologisch ist dieses Vokabular mit Sicherheit nicht zu halten. Im Grunde geht in der diesbezüglichen Literatur alles durcheinander – so etwa, wenn Berger/Luckmann bestimmte Muster der *Begründung* von Handlungen oder Verhaltensweisen (»So macht man das«, »Das war schon immer so.«) wechselweise als »Objektivität«, »Faktizität«, »Dinghaftigkeit« des Gesellschaftlichen bezeichnen. Hier liegt ja eher

eine (selbst faktische) Begründung von Handeln mit Verweis auf eine in der Vergangenheit liegende Faktizität von Handlungen vor. Deswegen werden aber Handlungen nicht zu »Dingen«, »Gegenständen«, »Objekten«, sondern es handelt sich einfach um eine reichlich dünne Begründung, die darauf angelegt ist, jeden Widerspruch zu verbieten. Sprache erscheint Kindern selbstverständlich prinzipiell als »vorgegeben«, was sie ja auch ist, und zwar nicht nur für Kinder, denn niemand kann als Individuum ad hoc eine Sprache verändern. Dass sehr viele unbestimmte und unbestimmbare Andere in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mitsprechen, ist schlicht ein Faktum. Das ist aber sicher nicht gleichbedeutend damit, dass das, wie Berger/Luckmann formulieren, »zur Natur der Dinge« gehörig erfahren wird – denn Sprache und Sprechen hat keinerlei räumliche Ausdehnung, man kann nicht auf Gesprochenes zeigen (Berger/Luckmann 2004: 63). Dass Institutionen als »gegeben«, »unveränderlich« und »selbstverständlich« erfahren werden, eine Faktizität sowohl auf der Ebene der wirklich stattfindenden Interaktionen wie auf der Ebene der Faktizität der damit möglicherweise verbundenen Geltungsunterstellungen aufweisen, ist völlig unabhängig davon, ob man ihren »konventionellen« Charakter erkennt oder nicht. Ebenso wenig hängt das von der Frage ab, wie und ob in der Zukunft nicht auch anders gehandelt werden könnte. Denn einzusehen, dass man es in Zukunft anders machen könnte oder auch nur den Umstand zu durchschauen, *dass* gehandelt und gemacht wurde, ändert nichts an der Faktizität bestehender Institutionen. Faktizität liegt sozusagen immer in der Vergangenheit und was in der Vergangenheit lag, kann eben nicht mehr geändert werden. Dass sich Faktizitäten verändern können, ändert nichts an ihrer »früheren« Faktizität, sondern schafft einfach neue »soziale Fakten«.

Das Problem der Durchschaubarkeit oder Undurchschaubarkeit von Zusammenhängen hat wiederum mit der Frage des Erscheinens von gesellschaftlicher Realität als »Objektivität«, »Faktizität«, »Dinglichkeit« gar nichts zu tun. Es gibt eindeutig wirkliche Dinge, Sachen, Fakten, Objekte, die für uns völlig undurchschaubar sind und solche, die wir in welchem Sinne auch immer (in ihrer Genese, in den Gesetzmäßigkeiten ihres Erscheinens, Aufbaus, Ablaufes usw.) »durchschauen« und verstehen. Das beeinträchtigt ihren Status als Sachen, Dinge, Objekte in keiner Weise. Gesellschaft kann heute in allgemeiner Weise von jedem als »menschengemacht« aufgefasst werden, bis hin zum Status von Geschlechterbeziehungen. Deswegen sind sie aber weder beliebig änderbar, noch im Konkreten durchschaubar. Die realen Handlungs- und Interaktionsketten, in unserer unfassbar komplex (segmentär, stratifikatorisch und funktional zugleich) differenzierten Gesellschaft sind prinzipiell von niemand zu überblicken. Das ist Merleau-Pontys »Kosmotheoros-Argument«. Auch wenn ich prinzipiell weiß, dass der Preis einer Ware, der Bedeutungswert einer sprachlichen Äußerung oder

der Umstand, dass gerade wieder enge Jeans Mode sind, Ergebnisse menschlicher Interaktionen und ihrer Verkettungen und Vernetzungen sind – die konkreten und wirklichen Zusammenhänge, wie es dazu kam, sind aus prinzipiellen Gründen in den seltensten Fällen im Detail rekonstruierbar.

Selbst für eine banale sprachliche Äußerung steht es nicht in meiner oder unserer Verfügung, die Worte anders klingen (=bedeuten) zu lassen, als sie eben klingen (=bedeuten). Niemand kann sagen, wie genau die Wort »Scheiße« oder »Fuck (you)« die Bindung an ihre wörtliche Bedeutung verloren haben und den Bedeutungswert erhalten haben, den sie in allen möglichen sozialen Kontexten heute haben. Man kann auch keine Verabredungen treffen, das von heute auf morgen zu verändern. Auch das müsste man im dialektischen Schema mit demselben Recht als »Verdinglichung« bezeichnen, wie den Umstand, dass der Wert einer Ware uns als Faktizität erscheint, »obwohl« er auf dem Handeln und den Beziehungen von Menschen beruht. Aber entspricht das der Erfahrung von »Dingen« im Sinne materieller Gegenstände? In Wahrheit haben Dingerfahrung und die Erfahrung der Faktizität institutioneller Gegebenheiten eine unterschiedliche phänomenologische Valenz. Das Problem der Erfahrung sozialer Struktur ist mit einem dialektischen Vokabular nur unzureichend aufschließbar.

Webers »Dialektik«

Sprondels Rekurs auf Webers Methodologie geht zunächst einen ganz anderen Weg als den der Lukácschen Dialektik. Er stellt die Frage des »von wo« und »wie« des Sprechens der Soziologen, er sucht eine Antwort im Rekurs auf die methodologische Kategorie des Weberschen Idealtypus. Was als eine Makrostruktur, als Struktur einer ganzen Gesellschaft in den Blick kommt, bedarf einer vorangehenden »Entscheidung«. Sie ist – entgegen einer bestimmten Semantik von »objektiv« – gerade nicht durch ein großes »Objekt an sich«, einen ominösen »Stoff«, weder durch »die« Realität »der« Gesellschaft noch durch deren universelle Gesetzlichkeiten diktiert. Sprondel liest Weber dennoch nicht mit den Augen des Neokantianers. Für ihn sagt Weber: Die soziale Welt *ist* strukturiert, sie ist kein Chaos, aber das Aussagensystem über diese Welt kann chaotisch sein (Sprondel 1976: 179). Dennoch kann der Idealtypus als entscheidendes Erkenntnisinstrument der Weberschen Methodologie nicht der Welt direkt entnommen werden, wie der Umstand, dass die Sonne scheint, einem Blick durch das Fenster. Er gibt keinem existierenden Etwas Ausdruck, ist kein Abbild, dennoch ist er nicht reine Konstruktion. Er reagiert auf den Umstand, dass (Erkenntnis der) soziale

Wirklichkeit perspektivisch ist, einen auch in buchstäblichem Sinn räumlich-zeitlichen Standort in der Welt voraussetzt, kontextgebunden, selektiv, zugleich aber – wenn es um *gesellschaftliche und historische Zusammenhänge* geht – den Anspruch hat kontextübergreifende Aussagen zu machen. Sprondel plädiert ganz ähnlich wie Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1974: 16 f.) dafür, die Forschungspraxis Webers, also die faktisch realisierte Methode und Methodologie ins Auge zu nehmen. Er hält – wohl gerade im Hinblick auf sie – fest: »Jede Besinnung auf die Forschungspraxis macht deutlich, dass die Wirklichkeit zugleich als strukturiert und dennoch nicht verbindlich für die Wissenschaft strukturiert zu unterstellen ist (...) ein zu analysierender sozialer Zusammenhang kann (und muß) zwar auf *einen*, nicht aber auf *den* und schon gar nicht auf *seinen* Begriff gebracht werden.« (Sprondel 1976: 180).

Webers Methodologie reflektiert verschiedene Möglichkeiten der Bestimmung des Standortes des Soziologen: Der Soziologie ist Kulturmensch überhaupt, er ist Angehöriger einer bestimmten spezifischen Kultur, soziohistorisch situiert und er steht in einer Tradition wissenschaftlichen Argumentierens. In allen drei Fällen handelt es sich aber nicht um ein »Subjekt«, sondern um ein selbst schon instituierter=eingebundenes »Wir« – je nachdem ergeben sich unterschiedliche Vergleichsgesichtspunkte, Dimensionen der Strukturanalyse. Ihre Begründung ergibt sich im wechselseitigen Verweis kontingenter soziohistorischer Gegebenheiten, den institutionalisierten Wertideen eines bestimmten sozialen Zusammenhangs *und* wissenschaftsimmanenten Begründungszusammenhängen. »Der damit gegebene Zirkel ist nicht durch diese oder jene fundamentalistische Rückzugsposition zu durchbrechen, sondern bleibt das in geregelter Kommunikation unter Wissenschaftlern zu bearbeitende Problem je konkreter Untersuchungen.« (Sprondel 1976: 184).

Die bloße Nachzeichnung der Wissensbestände handelnder Subjekte, ihrer Alltagsmodelle dagegen bearbeitet diesen Zirkel in Sprondels Augen nicht. Er lässt keinen Zweifel, dass er die Berufung einer »phänomenologischen Soziologie« auf Weber, seinen Begriff des »subjektiv gemeinten Sinns« und dessen Rolle für eine verstehende Soziologie für ein Missverständnis hält. Man könnte Sprondels Argumentation so verstehen, dass mit dem Sinn und Handlungsbegriff eben nicht der »ganze« Weber abgedeckt sei. So etwa, wenn er darauf aufmerksam macht, dass Weber gleich nach den ersten beiden Paragraphen von Wirtschaft und Gesellschaft »soziale Beziehungen und Gebilde«, also *Sozialstrukturen* in den Mittelpunkt stelle und somit der gewichtigere Teil von Wirtschaft und Gesellschaft strukturtheoretisch entworfen sei. Auch dann hätte Weber sozusagen schon den Ansatz zu dem Kompromiss zwischen Subjektivismus und Objektivismus geliefert, den beispielsweise Berger-Luckmann zwischen ihm, Weber, und Durkheim herbeiführen wollen oder

den Bourdieu und Giddens jeweils auf ihre Weise zum Ausgangspunkt ihrer soziologischen Theorieentwürfe machen.

Man könnte aber auch argumentieren, vieles hänge davon ab, wie man Webers Bestimmung des sozialen Handelns und den darin verwendeten Begriff des subjektiven Sinns überhaupt verstehen möchte. Soziales Handeln solle ein Handeln genannt werden, »welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.« (Weber 1980: 1). Sprondel zitiert weiter: soziale Beziehung sei ein ihrem Sinngehalt nach »aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer« (Weber 1980: 13). Muss damit notwendig ein subjektives, sich selbst transparentes Wissen gemeint sein und müssen die so aufeinander bezogenen Individuen über widerspruchsfreie identische Wissensbestände verfügen? Wenn ja, dann allerdings bedarf es einer zusätzlichen »objektiven« Struktur, die gleichsam *hinter dem Rücken* dieser Sinnorientierungen funktioniert. Wenn aber Weber den genauen Charakter dieser gegenseitigen »Einstellung« und »Orientierung« offengelassen hätte und damit gar nicht eine transparente, widerspruchsfreie Realitätsdefinition, eine propositionale Struktur, die sich selbst durchsichtig ist, meint? Dann könnte die Struktur geradezu in dieser Einstellung und Orientierung als solcher liegen, in ihr *selbst* aufzufinden sein, nicht in ihrem identischen propositionalen Sinngehalt mit dem subjektiv gemeinten Sinn der *Anderen*, sondern in ihrer sichtbaren Wirkung auf jenes »Sich-Verhalten«, von dem Weber spricht. Dass man in diese Richtung denken muss, zeigt ja Max Webers eigene Erläuterung: »Es ist in keiner Art gesagt: daß die an dem aufeinander eingestellten Handeln Beteiligten im Einzelfall den gleichen Sinngehalt in die soziale Beziehung legen oder sich sinnhaft entsprechend der Einstellung des Gegenpartners innerlich zu ihm einstellen, dass also in *diesem* Sinne Gegenseitigkeit besteht [...] Eine völlige und restlos auf gegenseitiger sinnentsprechender Einstellung ruhende soziale Beziehung ist in der Realität nur ein Grenzfall.« (Weber 1980: 13 f.). Mit anderen Worten: der propositionale Gehalt des »subjektiv gemeinten« Sinns, der auf andere »bezogen« und »orientiert« ist und dessen realer, an den faktischen Beziehungen und Sequenzen des sozialen Verhaltens ablesbare Effekt – und gar dessen Effekte in anderen, weiteren, historisch folgenden sozialen Kontexten sind zu unterscheiden. Sie stehen nicht in einem einfachen Entsprechungsverhältnis – gerade diese Annahme ermöglicht Weber beispielsweise die Analyse der Wandlungen und Transformationen der protestantischen Ethik in eine kapitalistische Arbeitsethik. Alexandre Métraux hat in seinem Beitrag zu dem 1976-er Band möglicherweise in diese Richtung gedacht, wenn er Merleau-Pontys »höchst eigenwillige Interpretation« Max Webers versucht zu charakterisieren und dabei die Differenz und den Bezug von Verstehen und Handeln, von

Praxis und Verstehen herausstellt (Métraux 1976: 147) Er betont: »Die ›Wahrheit‹ des Sozialen [...] steht nicht ein für alle Male fest, sondern gehört zu einer Sinngenesis, deren Struktur heraus gearbeitet werden kann. Das Soziale ist kein konstituierter Gegenstand, sondern eine Institution mit offenem Horizont« (Métraux 1976: 148).

Von da aus wäre sicher auch das von Walter Sprondel aufgeworfene Problem anzugehen, das wir als Ausgangspunkt dieses Textes genommen haben: dass die Erfahrung von (Strukturen der) Gesellschaft und das Wissen darüber immer perspektivistisch ist, und dennoch die Strukturen nicht jenseits dieser Erfahrung sind. Dann könnte Sprondels ausführlicher Rekurs auf Weber in seiner Verknüpfung mit dem Merleau-Ponty-Motto auch noch auf eine andere Fährte führen – eine mitlaufende Intuition möglicherweise, dass die Leitdifferenzen von Objektivismus vs. Subjektivismus, Handlung vs. Struktur, Subjekt vs. Ding selbst nicht weiter führen. Dann wäre der Artikel selbst ein Beispiel für eine Sinnodynamik, die auf das Verhalten anderer bezogen ist, »in angebbarer Weise auf das Handeln Anderer eingestellt ist«, sich aber gleichwohl nicht mit vollem reflexivem Bewusstsein des Akteurs vollzieht. Man könnte zu dem Eindruck kommen, dass Merleau-Ponty dasselbe Problem in seiner Weberreflexion umkreist, ohne es seinerseits einer klaren und eindeutigen Lösung entgegen zu führen. Darauf soll abschließend ein Blick geworfen werden.

Merleau-Pontys Weberlektüre in den »Abenteuern der Dialektik«

Im Zentrum von *Merleau-Pontys* Auseinandersetzung mit Weber in den »Abenteuern der Dialektik« scheint zunächst ein anderes Problem zu stehen als das des »Strukturbegriffs in den Sozialwissenschaften«, nämlich eine politische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des kommunistischen Totalitarismus. Aber man muss heute daran erinnern, dass dieser verknüpft war mit dem Anspruch einen, *den* definitiven Einblick in die objektiven Strukturgesetze der modernen Gesellschaft zu haben. Dieser definitive Einblick war der dialektische bzw. historische Materialismus. Auch dieser Einblick nahm für sich den Begriff der »Dialektik« in Anspruch, ebenso wie andere Theorien der Linken (wie etwa der Sartres, mit der Merleau-Ponty sich ebenfalls auseinandersetzt). Merleau-Ponty stellt diesem »Ausverkauf der revolutionären Dialektik« gleich am Anfang des Buches seine Lesart der von Weber in seinen materialen Studien faktisch gehandhabten Methodologie gegenüber (Merleau-Ponty 1974: Kap. 1). Er rekurriert auch am Ende des Buches, an dem er politisch für einen »neuen Liberalismus« *und* eine nicht-kommunistische,

parlamentarische Linke zugleich plädiert, auf Weber (Merleau-Ponty 1974: 273). Das Parlament sei, so Merleau-Ponty, sei »die einzig bekannte Einrichtung, die ein Minimum an Opposition und Wahrheit garantiert« (ebd.: 273). Man beginne überhaupt erst damit, sagt Merleau-Ponty, – und das ist eine bemerkenswerte Aussage! – »das Gesellschaftliche kennenzulernen« und lässt allenfalls Raum für eine »bescheidene«, inhaltlich »offene« Dialektik, wenn er bemerkt: »übrigens wird ein System bewusster Lebenszusammenhänge niemals ähnliche Lösungen wie ein Kreuzworträtsel oder ein Elementarproblem der Arithmetik enthalten. [...] Eine nicht-kommunistische Linke ist ebensowenig an das freie Unternehmertum gebunden wie an die Diktatur des Proletariats. Sie glaubt nicht, dass die kapitalistischen Institutionen die einzigen Ausbeutungseinrichtungen sind, aber sie hält sie weder für natürlicher noch für unantastbarer als die Steinaxt oder das Fahrrad. Es sind – wie unsere Sprache, unsere Werkzeuge, unsere Gebräuche, unsere Kleider – zu einem bestimmten Gebrauch erfundene Instrumente, die nach und nach einen Funktionswandel erfahren. Eine Grundanalyse dieses Bedeutungswandels – über die berühmte Analyse des Mehrwerts hinaus – ist allererst noch auszuarbeiten [...]« (Merleau-Ponty 1974: 274).

Im Hinblick auf diesen aus der zeitlichen Perspektive der Mitte des letzten Jahrhunderts formulierten, hier eher politisch als soziologisch motivierten Bedarf an Einblick in die »Sozialstruktur und das Problem des sozialen Wandels« (Sprondel) – wie rekonstruiert Merleau-Ponty nun das wissenschaftliche Verfahren Webers? Merleau-Ponty erläutert das im ersten Kapitel am Beispiel der Protestantischen Ethik. Ähnlich wie Sprondel betont er zunächst den Entscheidungscharakter des Vorgehens. Die entscheidende Strukturdimension steht am Anfang der Analyse durchaus nicht zwingend fest. Weber wähle einen Ausschnitt, eine historisch vorkommende Konstellation von Elementen, Merkmalen aus, die sich in verschiedenen Einzelphänomenen immer wieder artikuliert wird – den Typus des rationalen kapitalistischen Betriebs. Er beschreibe die protestantische Ethik, den Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts. »Diese Tatsachen werden als interessant, als historisch wichtig ausgewählt, das heißt letztlich, weil in ihnen eine Logik durchscheint, die den Schlüssel zu einer ganzen Reihe anderer Tatsachen liefert. Wie kann der Historiker das zu Beginn wissen? Streng genommen weiß er nichts. Seine Aufgliederung nimmt gewisse Ergebnisse vorweg [...] und wird in dem Maße gerechtfertigt, wie sie Tatsachen erhellt, die zu den Ausgangsdefinitionen nichts beigetragen haben. Daß diese Wesentlichen <essences, Übersetzung verändert, jmk> bezeichnen, ist somit nicht sicher; sie liefern nur, sagt Weber, eine ›vorläufige Erläuterung‹ vom gewählten Gesichtspunkt aus, und der Historiker wählt diesen Gesichtspunkt so, wie man das Wort eines Autors behält oder die Geste eines Menschen: weil man bei der ersten Lektüre glaubt, einen bestimmten

Stil hervortreten zu sehen.« (Merleau-Ponty 1974: 17f.). Damit meint Merleau-Ponty den Text von Benjamin Franklin, den Weber als Einstieg in seine Analyse ins Spiel bringt und dessen immanente Logik er bestimmt. Webers Ausgangspunkt ist für Merleau-Ponty also lediglich eine vorweg genommene Hypothese, diese Logik finde sich so oder so ähnlich, woanders immer wieder, bilde eine Art Stilprinzip über verschiedene soziohistorische Zusammenhänge hinweg (Merleau-Ponty 1974: 17).

Das genau scheint für Merleau-Ponty der Schlüssel für das von Sprondel gestellte Problem zu sein, wessen Sinndeutung eigentlich maßgeblich sein soll für die Aufdeckung von Strukturen. Sie müssen nicht in den Gehalten des subjektiv gemeinten Sinns direkt gesucht werden, sondern in den Sinnbeziehungen und Konstellationen, die er mit anderen im historischen Prozess wirksamen Sinnelementen eingeht, eingehen könnte oder eingegangen ist. Genau das, so legt Merleau-Ponty nahe, bezeichne einen Teil des Weberschen Verfahrens. »Wenn es Weber gelingt, die Tatsachen im Einzelnen zu verstehen, indem er die Arbeitsethik auf ihre kalvinistischen Ursprünge zurückführt und in ihren kapitalistischen Konsequenzen verfolgt, dann deshalb, weil er deren objektiven Sinn wiederentdeckt hat, weil er in die Erscheinungen eingedrungen ist, in denen der Verstand befangen war, und über die vorläufigen und parteiischen Perspektiven hinausgegangen ist, indem er die anonyme Zielrichtung wiederherstellt, die Dialektik eines Ganzen.« (1955: 19).

»Objektiv« meint hier nicht »dinglich«, sondern die *faktisch belegbare* historische Gegebenheit eines bestimmten Zusammenhangs, einer bestimmte Sinngeneration. Merleau-Ponty schildert eindringlich, wie Weber die implizite Logik des kalvinistischen Entwurfs auseinander nimmt, ihre spezifische Korrespondenz, Verträglichkeit zu einer »Wertschätzung der Güter dieser Welt« belegt; die Struktur eines »Seinsverhältnisses« freilegt, das wiederum – etwa in der nächsten Generation – als solches tradiert werden kann ohne die ursprünglichen Motive mit zu instituieren. Also können sich Sinnstrukturen partiell aus ihren ursprünglichen Konstellationen lösen. Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein eigener Kosmos, der dem einzelnen seine Normen eines wirtschaftlichen Handelns aufzwingt. Zwar könnte die Gehäuse-Metapher die Vorstellung einer »dinglichen Wirklichkeit nahe legen«, die sich ihre Subjekte selbst schaffe über »Auslese«. Aber das setze voraus, sagt Weber, dass eine bestimmte, der Eigenart des Kapitalismus angepasste Art der Lebensführung und Berufsauffassung schon entstanden sei und zwar in *Gruppen von Menschen*, von ihnen getragen. Bei diesem Prozess könne Religion ebenso mitwirken wie Wirtschaft – Entscheidungen, Wahlen werden zu Institutionen – das heißt zu Implikationen des *tatsächlichen* Verhaltens von Menschen, die wiederum entsprechende Haltungen anderer Menschen begünstigen, wahrscheinlicher machen.

Man könnte in der Sprache der in der Zeit der Entstehung der *Abenteuer der Dialektik* abgehaltenen Vorlesung *L'institution, la passivité* (Merleau-Ponty 2015) formulieren: die Individuen sind es, die ebenso instituiert wie instituierend sind dadurch, dass sie die Vergangenheit nicht als Bewusstsein der Vergangenheit haben, als »überholtes Bild«, sondern die Vergangenheit als Ganze in ihrem Verhalten wirksam bleibt (Merleau-Ponty 2015: 43). Genauso macht, dass Subjekte sowohl instituiert wie instituierend sind. Das ist eine Funktion der Zeit, der Tatsache, dass Menschen Gedächtnisse haben. Dieses Gedächtnis ist nicht eine Zutat, eine bloß subjektive Komponente von Institutionen, sondern deren eigentliches Medium: »Le temps est le modèle même de l'institution: passivité-activité, il continue, parce qu'il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d'être, il est total parce-qu'il est partiel, il est un champ.« »Die Zeit ist selbst das Modell von Institution, Passivität-Aktivität, sie dauert, weil sie instituiert wurde, sie verschmilzt (?), sie hört nicht auf zu sein, sie ist total, weil sie partiell ist, sie ist ein Feld« (Merleau-Ponty 2015: 47; Übers. jmk). Instituiert/Instituierendes tritt in Konstellationen ein, die sich zu Systemen verdichten können, das heißt sich wechselseitig bestätigen können, Resonanzeffekte erzeugen quer über Bereiche etwa des Rechts, der Religion, des Wirtschaftens. Es ist leicht zu sehen, dass Merleau-Ponty mit Sicherheit auch durch die Lektüre Webers zu diesem Institutionsbegriff angeregt wurde.

Jedenfalls: dass sich im Ergebnis eine scheinbar einstimmige Entwicklung der »Rationalisierung« zu ergeben scheint, zugleich eine Charakterisierung der Prozesslogik wie der Struktur des Kapitalismus und der modernen Gesellschaft – das stellt sich erst im Nachhinein heraus. Dennoch geht es dabei weder um eine Hegelsche List der Vernunft, um einen geheimen Plan oder um die Entfaltung eines zunächst in der Subjektivität eingeschlossenen »Wesens«. »Jedes dieser Elemente«, kommentiert Merleau-Ponty »gewinnt diese geschichtliche Bedeutung nur durch sein Zusammentreffen mit den anderen. Häufig hat die Geschichte in Isolierung eines von ihnen hervorgebracht (das Recht in Rom, die Elemente des Kalküls in Indien), ohne dass es sich so entwickelt hätte, wie es sich im Kapitalismus entwickeln musste. Ihr Zusammentreffen bestätigt in jedem den Entwurf von Rationalität, den es mit sich führte. In dem Maße, wie die Wechselwirkungen sich häufen, wird die Entwicklung des Systems in seinem eigenen Sinn immer wahrscheinlicher. Die kapitalistische Produktion setzt sich mehr und mehr im Sinn einer Entwicklung der Technik und der angewandten Wissenschaften durch. Zunächst freilich ist dies keine allmächtige Idee, sondern eine Imagination von Geschichte <»imagination de l'histoire« – Übersetzung verändert, jmk, nicht: »eingebildete«>, die hier und da Elemente aussät, die fähig sind, eines Tages integriert zu werden. Der Sinn des Systems ist während seiner Anfänge wie der Bild-Sinn [sens pictural] des Gemäldes, von dem die Gesten

des Malers weniger dirigiert werden, als daß er ihr Ergebnis ist und mit ihnen fortschreitet. Man kann ihn auch mit dem Sinn der gesprochenen Sprache vergleichen, die weder als Begriff im Geist derjenigen auftritt, die sie sprechen, noch in irgendeinem idealen Modell der Sprache, sondern der vielmehr das virtuelle Zentrum einer Reihe konvergierender, fast unbewusster Sprechoperationen ist. Die historische Redeweise kommt dazu, ›Rationalisierung‹ oder ›Kapitalismus‹ zu sagen, wenn die Verwandtschaft der Produkte der geschichtlichen Einbildung manifest geworden ist. Aber die Geschichte arbeitet nicht nach einem Modell: sie *ist <ja>* gerade die aufkommende Bedeutung <>l'avènement du sens<>, Übersetzung verändert, jmk, nicht: »Inthronisierung!<>. Sagt man, dass die Elemente der Rationalität miteinander verwandt waren, ehe sie sich zu einem System kristallisierten, so ist das nur eine Weise zu sagen, dass sie, durch menschliche Intentionen wieder aufgenommen und entwickelt, einander bestätigen und ein Ganzes bilden mussten. Wie vor dem Auftreten des bürgerlichen Unternehmens die von diesem vereinigten Elemente keine Bestandteile ein und desselben Universums waren, so muss man sagen, daß jedes durch die anderen gleichsam verlockt wird, *sich in einem Sinn, der ihnen gemeinsam ist, zu entwickeln, den aber keines von ihnen erschöpft*. Die innerweltliche Askese, die der Calvinismus zum Prinzip erhebt, vollendet sich im Kapitalismus, aber im zweifachen Sinn des Wortes: sie wird verwirklicht, da er, mehr noch als sie, Tätigkeit in der Welt ist; sie wird zerstört als Askese, da der Kapitalismus darauf aus ist, seine eigenen transzendenten Motive zu beseitigen [...] Zwischen den Elementen einer geschichtlichen Totalität gibt es nach Weber eine Wahlverwandtschaft.« (Merleau-Ponty 1974: 23 f.; kursiv jmk)

Diese Passage ist aus verschiedenen Gründen bedeutsam. Zum einen zeigt sie Merleau-Pontys Weberverständnis, sie beginnt wie eine Paraphrase, nimmt dann aber eine ganz eigene Akzentuierung vor. Zugleich gehört sie zu den wenigen Stellen, in denen Merleau-Ponty sein Verständnis soziologischer Strukturen im Zusammenhang mit einem konkreten Gegenstand deutlich macht. Ohne es kenntlich zu machen, folgt er aber auch hier den Prämissen seiner strukturalen Bedeutungstheorie. Die Bedeutung ist nicht »in« den Intentionen, Sinngebungen und Plänen der Akteure von vorne herein enthalten, »in« einem der Elemente selbst, sondern ergibt sich aus deren Verhältnis, aus einer Konstellation, Rekombination in einer gegebenen historischen Phase. Was als wirksame Struktur historisch zustande gekommen ist oder sein wird, lässt sich erst im Nachhinein bestimmen. Auch in diesem Zusammenhang fällt wieder der Vergleich mit einer »Kristallisation« (ich erinnere: ebenfalls eines »Gegenbegriffes« zur transzendentalen »Konstitution«) zu, also der unwillkürlichen, plötzlichen Entfaltung einer Struktur von erstaunlicher Regelmäßigkeit, die klare Bedingungen hat, aber dennoch überraschend und im Einzelnen nicht geplant abläuft. Das erinnert durchaus an Dialektik

– Merleau-Ponty konzipiert das unter Berufung auf die Weberschen Analysen aber pluraler, offener, von Kontingenzen durchzogen als die hegelianisch/marxistischen Modelle.

Insbesondere streitet er jede wie auch immer geartete Teleologie ab. Es gibt hier kein Bewegungsgesetz, kein An-Sich der Gesellschaft, das zu einem Für-Sich und in der Folge zu einem An-und-Für-Sich wird, kein »zu sich kommendes« geschichtliches Subjekt. Die Akteure spielen eine Rolle, aber nicht dadurch, dass sie einen vorgefassten, identisch bleibenden, subjektiv gemeinten Sinn gewissermaßen in die Strukturen hinein »objektivieren«, ihre vorentworfenen Handlungen umsetzen und diese die Strukturen konstituieren, so wie ein Zimmermann ein Haus baut. Deren Verhaltensweisen sind durchaus, weil es sich um Subjekte handelt, auf eine bestimmte Weise aneinander »orientiert«, »aufeinander eingestellt«, wie Weber sagt. Aber das ist weder im Sinne einer Identität von Bedeutungen zu verstehen, noch im Sinne aufzuhebender Gegensätze, noch im Sinne einer Antizipation oder Implikation des späteren Zusammentreffens, noch geht es alleine um ein Anhäufen von quantitativen Veränderungen, die irgendwann in eine neue Qualität umschlagen. Merleau-Ponty geht es um ein Verständnis »konkreter«, »situierter« Dialektik, in der »doppeldeutige Beziehungen«, »Umstürze«, »konträre und untrennbare Wahrheiten«, »Überschreitungen«, »anhaltende Entstehungsprozesse«, Pluralität von Absichten und Ordnungen bei einer gegeben spezifischen Konstellation von Elementen wirksam sind. Das alles findet in einem historisch bestimmten, spezifischen Erfahrungsfeld der »Wechselbeziehung der Subjekte untereinander und mit dem Sein«, das nicht ein »Schauspiel« ist, sondern Praxis, »gemeinsames Lebensfeld«, in dem »jedes Element für die anderen Elemente offen ist« (Merleau-Ponty 1974: 245). Wir sind, so versucht Merleau-Ponty eine Dialektik der Differenz zu beschreiben, in unserer Unterschiedlichkeit (*différence*) zu einer einzigen natürlichen und menschlichen Welt offen, »weil wir in Bezug auf sie wechselseitig füreinander imitierbar und der Teilhabe fähig sind.« (»que nous sommes imitables et participables les uns par les autres dans ce rapport avec lui.«) (Merleau-Ponty 1974: 246).

Dass Merleau-Ponty gerade in diesem Zusammenhang von »Imitabilität« spricht, scheint mir immer wieder auf den Doppelcharakter expressiven Verhaltens zu verweisen: es ist neben seiner Bedeutungs-/Sinndimension, seiner Fähigkeit propositionale Gehalte zu prozessieren, immer zugleich Fertigkeit, strukturierte Bewegung, es hat eine Außenseite – weil sprachliche Elemente, oder Gesten, oder Stile, ja sogar Deutungsmuster und Begründungen reproduzierbar, transportierbar, rekombinierbar sind, auch ohne die Bedingung völliger Sinnadäquanz. Genau deshalb ist jedes Element dieses expressiven Verhaltens offen für Bedeutungswandel, Neukontextuierungen in benachbarten oder ferner liegenden sozialen und kulturellen Feldern. »Erst in der Praxis«, schreibt Alexandre

Métraux, »verknüpfen sich die individuell beigebrachten Bedeutungen zu einem sozial-geschichtlichen Ganzen.« (Métraux 1976: 148). Deshalb können den Anderen – um die in Kapitel 3 zitierte Stendhal-Metaphorik zu bemühen – solche Elemente auch als zunächst nackte »Zweige« entgegengehalten werden, an denen dann ggf. Bedeutungen, auch andere und neue, als irgendjemand erwartet, »auskristallisieren« können. Es geht nicht darum zu sagen, dass es sich um anonyme und vollständig unbewusste Prozesse handelt, Subjektivität, Intentionalität, Bewusstsein sind für Merleau-Ponty wie Weber wesentliche Momente der sozialen Prozesse und des Verhaltens. Aber das beinhaltet alle empirisch vorfindlichen Möglichkeiten des Konfusen, des Halbbewussten, der Umdeutung, der Entwicklung, Konkretisierung, Überschreitung, Modulation von Sinnelementen im Prozesse der Kommunikation und Interaktion, einer Pluralität von Gegensätzen, die sich im historischen Prozess ständig situieren und neu bestimmen müssen.

»Gute« und »schlechte Dialektik« – Dialektik ohne Synthese

Die Dialektik, die Merleau-Ponty entwirft, ist also nicht von einer klaren und distinkten Kontrarität von Thesen, Antithesen und Synthesen bestimmt. In einer Arbeitsnotiz zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare* nennt er das erstere eine »einbalsamierte Dialektik«. Es geht im historischen Prozess – und genau das macht die Dialektik aus – gerade nicht um klare Thesen und Antithesen, um ideale Bedeutungen einer idealen Sprache (*langue*), sondern um faktisch gesprochene Sprache (*parole*), die nicht auf idealen Bedeutungen beruht, sondern darauf, dass sie den Anderen (immer auch) als »Verhalten, nicht als ›Psychismus‹ anvisiert, die auf den Anderen antwortet, noch bevor er als ›Psychismus‹ verstanden worden ist, und zwar in einer Auseinandersetzung, die seine Worte als Worte und als Ereignisse zurückweist oder akzeptiert – Gerade sie konstituiert vor mir als Bedeutung und als Subjekt der Bedeutung ein Milieu der Verständigung, ein intersubjektives diakritisches System, das gegenwärtige Sprache und nicht ›menschliches‹ Universum, objektiver Geist ist.« (Merleau-Ponty 1994a: 227). Das zeigt nochmals, wie eng verknüpft Merleau-Pontys diakritischer und operativ-prozessbezogener Strukturbegriff, seine Bedeutungstheorie und Bewegungstheorie, seine Weber-Interpretation und seine Kritik an der Dialektik sind.

Im Manuskript »Das Sichtbare und das Unsichtbare« selbst spezifiziert Merleau-Ponty eine »gute« und eine »schlechte« Dialektik. Die schlechte Dialektik ist für ihn gleichbedeutend mit einem erklärten dialektischen Formalismus. Die Abstraktion von Dialektik zu einem Erklärungsprinzip

unabhängig von konkreten Erkenntnisgegenständen sei gleich bedeutend damit, dass man »von ihr spricht, statt sie zu praktizieren« (Merleau-Ponty 1994a: 128). Die Dialektik, die Merleau-Ponty vorschwebt, müsste dagegen ohne Einschränkung die jeweilige »Vielzahl der Bezüge ins Auge <fassen> und das, was Ambiguität genannt wurde«: »Die schlechte Dialektik ist jene, die glaubt, das Sein durch These, Antithese und Synthese zusammensetzen zu können; die gute Dialektik ist jene, die weiß, dass jede These eine Idealisierung darstellt, dass das Sein nicht aus Idealisierungen oder aus Gesagtem besteht [...]« (Merleau-Ponty 1994a: 129). Diese Bemerkung lässt sich ohne weiteres als eine Anspielung auf Max Webers Theorie der Idealtypik und deren Begründung lesen. Vielmehr, so fährt Merleau-Ponty finden sich in Wirklichkeit »verbundene<n> Ganzheiten, wo die Bedeutung immer nur als Tendenz vorhanden ist, wo die Trägheit des Inhaltes es niemals erlaubt, den einen Begriff als positiven und den anderen als negativen zu definieren, und erst recht nicht, einen dritten Begriff als die absolute Aufhebung (suppression!) des Negativen durch sich selbst anzusetzen.« (Merleau-Ponty 1994a: 129).

Er begründet im Folgenden eine »Dialektik ohne Synthese«, die Zurückweisung der Idee »du dépassement qui rassemble«, wörtlich einer »Überschreitung, die wieder versammelt, zusammenbringt«. Gemeint ist damit Hegels Konzept der dialektischen »Aufhebung«, für die es bekanntlich kein adäquates französisches Wort gibt – in ihrem Doppelsinn der Auflösung/Außerkraftsetzung von etwas (insofern der Überschreitung), zugleich der »Aufbewahrung« und Neuverwandlung. Der Figur der »Aufhebung« stellt Merleau-Ponty – in einem durchaus Weber-affinen Gestus – die Einsicht in die faktisch immer nur partielle Rationalität der Wirklichkeit entgegen: »Im Denken wie im Leben kennen wir immer nur Aufhebungen (dépassements, Übersetzung geändert, jmk), die konkret und partiell sind, angefüllt mit Überlebendem und behaftet mit Mängeln; es gibt keine vollständige Aufhebung (dépassement, Übersetzung geändert, jmk), die alles in sich bewahrt, was in den vorausgegangenen Phasen angeeignet wurde, die mechanisch ein Mehr hinzufügt und es erlauben würde, die dialektischen Phasen hierarchisch zu ordnen vom weniger Realen zum Realeren, vom weniger Gültigen zum Gültigeren. Aber auf einer bestimmten Strecke des Weges kann es Fortschritte geben, und vor allem gibt es Lösungen, die nach und nach ausgeschlossen werden.« (Merleau-Ponty 1994 a: 129).⁴ Dieser Gestus der Nüchternheit lässt sich ohne weiteres in Max Webers Schriften wiederfinden. Die darin enthaltene Hegelkritik erinnert dagegen deutlich an Kierkegaard,

4 Die Wiedergabe von »dépassement« mit den ungebräuchlichen Worten »Übersteigung« und »Überstieg«, so die deutsche Übersetzung, finde ich irreführend. Gemeint ist schlicht und einfach der dialektische Begriff der »Aufhebung«!

die Formel einer »Dialektik ohne Synthese« auch an die Negative Dialektik Theodor W. Adornos (vgl. auch Sartre 1968: 215 f.).

Merleau-Ponty formuliert hier aus der ontologischen Perspektive seines letzten Buches nochmals das Fazit am Ende der »Abenteuer der Dialektik« aus. Dort hatte er ebenfalls, die Überlegungen des ersten Kapitels aufgreifend, Max Weber als Kronzeugen gegen die »Selbsttäuschungen« der »Abenteuer der Dialektik« in Anspruch genommen. Webers Kulturbegriff, so führt er aus, entspräche einer pluralen (insofern: liberalen), offenen, nicht-teleologischen Form der Dialektik, »ein Denken mit mehreren Zentren und mehreren Zugängen« (Merleau-Ponty 1974: 246).⁵ Webers Protestantischer Ethik entnimmt er ein Modell des Denkens in Konstellationen heterogener Elemente, die sich in bestimmten historischen Situationen und aus situativen Gegebenheiten heraus sich zueinander verhalten und aufeinander zu entwickeln, die realen historischen Möglichkeiten folgend, resonante und dissonante Potentiale allererst entfalten. Was da passiert, stellt sich her »im Kontakt mit der Kontingenz« (Merleau-Ponty 1974: 22) »im Augenblick, wo die menschliche Initiative ein Lebenssystem begründet, indem sie zerstreute Gegebenheiten wiederaufnimmt.« (ebd.). Aber diese »Systeme«, diese Institutionen sind nicht abgeschlossen und abschließbar, sie sind nicht endgültig »konstituiert« (vgl. Métraux 1976: 148). Sondern sie können ihre Bedeutung verändern, differenzieren, umgestalten im Maße ihrer Einfügung in andere soziotemporale Kontexte, im Maße also ihrer »syntagmatischen« Neujustierung – so wie sich phonetische, semantische oder sonstige sprachliche Relationen sukzessive im Sprachgebrauch ändern können. In der ungefähr zeitgleich zur Abfassung der Abenteuer der Dialektik abgehaltenen Vorlesung über Institutionen setzt Merleau-Ponty Konstitution und Institution zueinander in Gegensatz. Etwas instituieren setzt realhistorisch Instituiertes immer schon voraus und jede Institution heißt zugleich »institution d'un àvenir«, »Institution einer Zukunft/eines Zu-Kommenden«. Das ist verknüpft mit Geschichte überhaupt: »Institution [signifie] établissement dans une expérience [...] de dimensions

5 In politischer Hinsicht sagt Merleau-Ponty beispielsweise, der Systemgegensatz zwischen USA und UDSSR beschränke sich beileibe nicht auf den von freiem Unternehmertum und Marxismus und fährt fort: »Unter der Hülle ein- oder zweihundert Jahre alter Philosophien zimmern die etablierten politischen Systeme etwas ganz andres zurecht« (ebd.: 271). Die Philosophien dienten nur der »Verzierung«, in die »Laster und Tugenden« der beiden System gingen eine Vielzahl ganz anderer geographischer, historischer und politischer Bedingungen ein; es gelte, dieses »Andere«, das sie verborgen, ins Auge zu fassen und nicht eigene (dialektische) Träumereien zu pflegen. Prophetisch – sowohl in Bezug auf die Entwicklung der Sowjetunion, besonders aber die Chinas – bemerkt Merleau-Ponty: »Es zeichnet sich umrisshaft ein allgemeineres Wirtschaftssystem ab, worauf bezogen beide nur Sonderfälle darstellen.« (ebd.: 272).

[...] par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une suite, une histoire. [...] Le sens est déposé [...] mais non comme objet au vestiaire, comme simple reste ou survivance, comme résidu: il l'est comme à continuer, àachever sans que cette suite soit déterminée.« »Institution [bedeutet] Einrichtung in einer Erfahrung [...] von Dimensionen [...] in Bezug auf die eine ganze Serie anderer Erfahrungen Sinn haben und eine Folge, eine Geschichte machen wird. [...] Die Bedeutung ist hinterlegt [...] aber nicht wie ein Objekt in einer Garderobe, als einfacher Überrest oder Überleben, als Abfall: sie ist dort wie um zu dauern, zum Abschluss geführt zu werden, ohne dass diese Folge determiniert wäre« (ebd.: 50; Übers. jmk).

Kooperierende Menschen *konstituieren* nicht, sie *instituieren* – für sich und wechselweise füreinander. Das Institutierte ist dabei buchstäblich von vorne herein »intersubjektiv«, etwas »zwischen« den Individuen, aber ohne völlig eindeutig oder einverständlich zu sein, und ein für alle Mal festzulegen, denn »ein instituierendes Subjekt kann mit einem Anderen koexistieren, weil das Institutierte nicht die unmittelbare Spiegelung seiner Aktivitäten darstellt. Dieses kann nachträglich durch sich selbst oder durch Andere wieder aufgenommen werden, ohne dass es hierbei um eine totale Neuschaffung geht. Dadurch steht es als Angel punkt [charnière] zwischen den Anderen und mir, andererseits zwischen mir und meinem Selbst, als Folge und Gewähr unserer Zugehörigkeit zur selben Welt. Unter Institution verstand man [d.h. in der Vorlesung, jmk] also das Erfahrungsgeschehen, wodurch die Erfahrung um eine Dimension der Dauer bereichert wird. In Bezug auf diese wird eine Reihe anderer Erfahrungen Sinn haben und eine denkbare Fortsetzung oder eine Geschichte bilden.« (Merleau-Ponty 1973: 74 f.).

Merleau-Ponty verweist – wie Weber – auf ein Verständnis intersubjektiver sinnhafter Orientierung, das genau nicht eine vollständige inhaltliche Sinnkorrespondenz, nicht identische Wissensbestände voraussetzen muss. Deshalb kann auch die Auszeichnung »sozialer Struktur« als eines Ineinandergreifen von Verhalten bzw. Sinndeutungen nicht bloß auf der Wiedergabe eines subjektiven Wissens der Subjekte beruhen, sondern setzt eine Rekonstruktion eines immer schon statt gehabten, irgendwie dokumentierten mit dem Wissen der Subjekte arbeitenden, aber dennoch nicht darin aufgehenden Prozesses voraus. Das damit verknüpfte Verständnis historischer Prozesses stellt sich als eine Struktur steter faktischer Strukturierung dar, ein Prozess der Sinngebung und Sinntransformation zwar durch die Intentionalität von Subjekten hindurch, gleichwohl nicht auf die deklarierten und deklarierbaren Wissensinhalte, die Gehalte eines oder einer Gruppe von ihnen reduzierbar. Sondern im Gegenteil und ebenso gut als ein Prozess der sukzessiven Sinnbestimmung und damit Bestimmung von Intentionalität z.B. durch das An schlussverhalten (suite/Folge) Anderer. Damit zeichnet Merleau-Ponty

ein Verständnis sozialer Prozessen vor, wie wir es aus Luhmanns Theorie der Sinnbestimmung durch Anschlusskommunikation (Luhmann 1988: 198) kennen oder auch im Verständnis der objektiven Hermeneutik, für das das sinngebende Verhalten nicht primär und ausschließlich im Bewusstsein stattfindet, sondern sich interaktiv aus der Logik des Anschließens und Fortsetzens von Sinnimpulsen ergibt (Oevermann u.a. 1979). Allerdings mit dem charakteristischen Unterschied, dass Merleau-Ponty keine strikte Notwendigkeit, kein Telos und damit sicher keine unbedingte Wirksamkeit universaler Regelsysteme anerkennt.

Kierkegaard, das Wissen »sub specie aeterni« und die Webersche Methodologie

Merleau-Pontys Dialektik-, Geschichts- und zugleich Strukturverständnis ist in dieser Betonung des steten »Werdens« insofern durch und durch antihegelianisch und korrespondiert eher mit dem Kierkegaards. Es verknüpft strukturalistische, phänomenologische und existentialistische Motive. Kierkegaard wird von Merleau-Ponty für genau die Fragestellung in Anspruch genommen, in dem er den Dialog zwischen dem Philosophen und dem Soziologen inszeniert in der Stelle, die Sprondel als Motto für seinen Aufsatz wählte. Er lässt Kierkegaard an Hegel gewandt sagen: »Sie, der Sie über die Entwicklung der Welt urteilen und ihre Vollendung im preußischen Staat verkünden, von woher sprechen Sie, und wie können Sie so tun, als hätten Sie einen Platz außerhalb jeder Situation?« (Merleau-Ponty 2000b: 85). Was im Nachhinein als System, als logische Gestalt, als »zwingend« erscheint, ist immer auch »optische Täuschung« (Kierkegaard) in der Verwechslung der *Faktizität* einer erfolgten Entwicklung mit einer logischen Notwendigkeit, die dann zur verborgenen Vernunft, zum Bewegungsgesetz, zur immanente »Entfaltung« umgedeutet wird, die, anders gesagt, die Illusion einer Struktur erweckt, die eine eigenständige Existenz gegenüber dem Prozess, den sie strukturiert, hätte. Aber ebenso wenig wie die natürliche Evolution mit fertigen Bauplänen für Insekten, Blütenpflanzen oder Fledermäusen gearbeitet hat, verfügt die Geschichte oder die Sprache in den Augen Merleau-Pontys über geheime strukturelle Teleologien, die vom Prozess abhebbar wären und mit den in ihnen wirksamen Kontingenzen im Grunde nichts zu tun hätten. Gerade das Beispiel von Merleau-Pontys Weberlektüre zeigt, dass er die Kontingenzen als wesentlichen Bestandteil der Strukturbildung betrachtet, sie sind geradezu deren Material.

Die Logik der Diachronie, der Geschichte, die Merleau-Ponty da im Kontext einer Weberinterpretation skizziert, ist weder eine Hegelsche

Dialektik noch möchte sie, wie Marx, diese einfach vom Kopf auf die Füße stellen. Gewiss, der Marxsche Impuls, menschliche Praxis und damit auch »leibhaftige Menschen« (Marx 1981: 26), die »körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur« (Marx 1981: 21) zum Ausgangspunkt zu machen, greift auch Merleau-Ponty auf. Aber die historischen Kategorien, derer sich Merleau-Ponty bedient, verzichten auf jede Vorstellung einer Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs, betonen vielmehr dessen Kontingenz. Sie entsprechen denen des Antihegelianers Kierkegaard, am deutlichsten entfaltet in dem kurzen Zwischenspiel der »Philosophische Krümel« (bzw. »Brosamen«). Was *wird*, sagt Kierkegaard da, ist genau deshalb *nicht* »notwendig« – das heißt, diachrone Strukturen, Prozessstrukturen arbeiten geradezu mit Kontingenz und Konstellation, mit der Antizipation und der Retrospektion von Sinn, mit Übergängen von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Dass etwas Gewordenes im Nachhinein als »notwendig« (als logisch, *nicht* anders möglich) erscheint, entspringt der bloßen Faktizität des Gewordenseins, und wird missverstanden, wenn man eine Gesetzmäßigkeit hineinkonstruiert. »Das Vergangene ist nicht notwendig, da es wurde; wurde nicht notwendig, indem es wurde (ein Widerspruch), und wird noch weniger notwendig durch irgendeine Auffassung«, schreibt Kierkegaard (Kierkegaard 2005: 94). Auch bei Kierkegaard findet sich die Auffassung, dass »das unmittelbare Wahrnehmen« nicht trügen kann (Kierkegaard 2005: 96). Aber man darf auch aus der Wahrnehmung nichts anderes machen, als sie ist. Insbesondere ist sie nicht gleichbedeutend mit einem Wissen, ihre »Wahrheit« liegt auch nicht in einem *zukünftigen Wissen*. Auch das ist eine völlig unhegelianische Sicht der Dinge. Hegel sieht ja bekanntlich die »Wahrheit« der sinnlichen Wahrnehmung letzten Endes im Geist, während die Antihegelianer auf der Widerständigkeit der Kontingenz von Natur und Geschichte beharren.

Was für den historischen, diachronen Prozess gilt, dass über ihn immer nur ein »unsicheres«, approximatives, mehr oder weniger hypothetisches Wissen zu erzielen ist (Kierkegaard 2005: 782), gilt ebenso für synchrone soziale »Strukturen«, die wir über die Grenzen von Situationen hinaus konstruieren. Was Merleau-Ponty für die Analyse geschichtlicher Prozesse schreibt, gilt auch für synchrone soziologische Strukturen, insofern damit Ordnungen, Muster gemeint sind, die sich über einen konkreten (und heute wie mühsam auch immer dokumentierbaren) Interaktionsprozess hinaus wiederholt. Das Wissen darüber behält seine Zufälligkeit schon allein durch die Kontingenz der Erreichbarkeit des »Materials«, in die der eigene Standpunkt des Forschers eingeht. Ob es sich also um diachrone oder synchrone Strukturen handelt, das soziologische Wissen darüber ist auf gewisse Weise immer historisches Wissen und historisches Wissen ist immer nur Approximationswissen.

»Jedes Wissen um Wirklichkeit ist Möglichkeit«, schreibt Kierkegaard (Kierkegaard 2005: 478). »Existenz ist beständig das Einzelne«, das »Abstrakte existiert nicht«. Wissen ist notwendig Abstraktion, aber bezieht sich genau dadurch auf das, was existiert. Wird aber, so Kierkegaard, die *Identität* von Denken (Wissen) und Sein, von Begriff und Sache postuliert, wie das Hegels Geschichtsphilosophie tut, so ist das »der Ausdruck dafür, dass das Denken die Existenz völlig verlassen hat, dass es ausgewandert ist und einen sechsten Erdteil gefunden hat, wo es in der absoluten Identität von Denken und Sein sich absolut genug ist.« (Kierkegaard 2005: 495).⁶ Wer das annimmt, erhebt den Anspruch eines Wissens unabhängig von Zeit, Raum, Situation – ein Wissen »sub specie aeterni«; er beansprucht den Status des, wie Merleau-Ponty oft formuliert, »Kosmotheoros«, der keinen Körper und damit keine Position in der Welt hätte. Aber das ist eine Illusion, die für Kierkegaard eine inhärente Komik hat. Übrigens stoßen Kierkegaard wie Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang auf die Paradoxien der Bewegung. Existenz sub specie aeterni zu denken, hieße, so argumentiert er, sie aufzuheben. Existenz »lässt sich nicht ohne Bewegung denken«, aber Bewegung lässt sich ebenso wenig wie die Zeit selbst, wie die Endlichkeit »sub specie aeterni« denken. »Denke ich sie, hebe ich sie auf, und dann denke ich sie nicht.« (Kierkegaard 2005: 469). Bewegung, Zeit, Endlichkeit sind irreduzible Faktizitäten, auf gewisse Weise: nicht durch das Denken einholbar, weil jedes Denken diese Faktizität zu seiner Voraussetzung hat.

Kierkegaard ging es letztlich um die leidenschaftliche Übernahme der eigenen Existenz, um eine Dimension der Ethik und des Glaubens. Aber kann man mit dem Grundsatz »Existenz vor Essenz« auch Wissenschaft betreiben? Gibt es den »existierenden Wissenschaftler«? Merleau-Ponty scheint das für möglich zu halten und Weber genau in diesem Sinne zu lesen. Dies betrifft zentrale Aspekte der Weberschen Methodologie:

- Weber halte die Rekonstruktion des »Kontingenzerhorizont der Vergangenheit« beim Sinnverstehen für wesentlich (Merleau-Ponty 1974: 15);
 - Die Konzeption der Idealtypen enthält die Einsicht in den immer nur approximativen Charakter von Wissen. Idealtypen sind nicht die »Schlüssel der Geschichte«, »Wissen ist niemals unbedingt gültig« (Merleau-Ponty 1974: 14); Idealtypen sind »Mittel der Erkenntnis«,
- 6 Diese Stelle erinnert auch wieder an Karl Marx' Ableitung des »reinen Denkens« aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Die Philosophien leben in ihrer eigenen Welt des »Geistes alleine«, weil die gesellschaftliche Differenzierung körperlicher und geistiger Arbeit dieser Illusion einen gewissen Rückhalt verschafft. (Marx 1981: 32).

gedankliche Konstruktionen, »zur Messung und systematischen Charakterisierung von *individuellen*, d.h. in ihrer Einzigartigkeit bedeutsamen Zusammenhängen.« (Weber 1988: 193)

- Die Situiertheit auch des Kulturwissenschaftlers wird nicht methodisch ausgemerzt, sondern in reflektierter und kontrollierter Weise zum Bestandteil der Methode – es ist eine Voraussetzung historischer Forschung, dass wir ein »Interesse an der Vergangenheit« haben, nicht nur in spezifischen kulturellen Wertzusammenhängen situiert sind, sondern »dass wir überhaupt Kulturmenschen sind« (Merleau-Ponty 1974: 28; vgl. die sehr analoge Wiedergabe bei Sprondel 1976: 181);
- Die Prozessualität des Sozialen wird ernst genommen, der Strukturbegriff wird nicht jenseits historischer Kontingenzen angesiedelt, sondern gerade auf die Kontingenzbearbeitung bezogen: »Die erkennbaren Totalitäten der Geschichte lösen sich nicht aus ihrer Bindung an die Kontingenz.« (Merleau-Ponty 1974: 32). Die Ambiguität historischer Tatsachen, ihre Mehrdeutigkeit wird ernst genommen (Merleau-Ponty 1974: 25)
- Weber sieht, wie Kierkegaard, nur im Individuellen das Wirkliche. Das Einzelindividuum und sein Handeln ist sowohl nach »unten« wie nach »oben« »die Grenze und der einzige Träger sinnhaften Sichverhaltens« (Weber 1988: 439, vgl. dazu Kastl 2001: 25). »Staat«, »Genossenschaft«, »Feudalismus« sind *Kategorien* (damit Abstraktionen) für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandlens und damit »ausnahmslos auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen zu reduzieren« (ebd.) (!).⁷

Methodischer Individualismus

Merleau-Ponty hebt ausführlich auf den Punkt ab, Webers Betrachtung historischer Prozesse erkläre dessen Resultate ohne mit einer geheimen Teleologie zu argumentieren: »Die Entwürfe transformieren sich unterwegs dergestalt, dass die Bilanz ziehenden Generationen nicht diejenigen sind, welche das Experiment begonnen haben; die Belehrung durch die Tatsachen wird nicht zusammen gefasst. Die Phänomenologie Webers ist also nicht, wie die Hegelsche, systematisch; sie führt nicht zu einem absoluten Wissen. Die Freiheit des Menschen und die Kontingenz der Geschichte schließen ein für allemal den Gedanken aus, ›Ziel der Kulturwissenschaften ... könne ... ein geschlossenes System von Begriffen

7 Trotzdem sind diese Gebilde nicht auf »subjektive Intentionen« reduzierbar. Dies liegt daran, dass Webers Begriff der Sinnorientierung nicht eine Korrespondenz der Sinngehalte zwischen den Handelnden beinhaltet (siehe oben).

bilden, in dem die Wirklichkeit in einer ... endgültigen Gliederung zusammen gefasst und aus dem heraus sie dann wieder deduziert werden könnte.« (Merleau-Ponty 1974: 31 f.). Die Zeilen in Anführungszeichen sind ein wörtliches Weberzitat aus dem »Objektivitätsaufsatz« (Weber 1988: 184). Merleau-Ponty lässt Webers suggestiven Formulierungen über mehr als eine halbe Seite Raum und gibt ausführlich die sich anschließende Passage wieder, in der die Prozessualität des Kulturprozesses geschildert wird und als maßgeblich auch für die Kulturwissenschaft heiraus gestellt wird. Ich gebe sie nochmals wieder: »Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüssig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strome des Individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, ›historisches Individuum‹ wird. Es wechseln die Gedanken Zusammenhänge, unter denen es betrachtet und wissenschaftlich erfasst wird. Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein [...] Ein System der Kulturwissenschaften auch nur im Sinne einer definitiven, objektiv gültigen, systematisierenden Fixierung der Fragen und Gebiete, von denen sie zu handeln berufen sein sollen, wäre ein Unsinn in sich: stets kann bei einem solchen Versuch nur eine Aneinanderreihung von mehreren, spezifisch gesonderten untereinander vielfach heterogenen und disparaten Gesichtspunkten herauskommen, unter denen die Wirklichkeit für uns jeweils ›Kultur‹, das heißt in ihrer Eigenart bedeutungsvoll war oder ist.« (Weber 1988: 184 f., zit. bei Merleau-Ponty 1974: 31 f.).

Merleau-Ponty liest in Webers Methodologie – ich meine zu Recht – eine gleichsam »struktur-existentialistische« Kategorematik hinein. Das betrifft die wichtige Rolle, die Kontingenz und Konstellation spielten, dies betrifft den Umstand, dass die Positionierung des Soziologen als Kulturmenschen ernst genommen wird, und die Nachträglichkeit, Perspektivität und Vorläufigkeit von soziologischem Wissen betont wird. Dies betrifft aber vor allem die Stellung des »methodologischen Individualismus« Webers und Merleau-Pontys.

Ist bei Weber vom »Individuum« als einzigm Träger sinnhaften Sich-Verhaltens die Rede, so nimmt bei Merleau-Ponty (und auch bei Elias) diese Rolle der strukturelle Körper ein, wohlgemerkt: einschließlich seines Bewusstseins und dem, was ihm von seiner Position im Feld aus als »Geist«, als allgemeines und universelles Bewusstsein möglich ist. Für Weber, Merleau-Ponty und Elias können sich nur miteinander interagierende und kommunizierende Individuen sinnhaft verhalten. Das heißt aber auch: nur über sie werden soziale Strukturen operativ, wirklich und damit wahrnehmbar und dokumentierbar. Die im konkreten Fall, in einem konkreten Feld gesprochene Sprache, zuwege gebrachte Praxis, sichtbare, weil in Kommunikationen, Verhaltensweisen und Stilen sich dokumentierende Ordnung, *ist* die soziale Struktur hier und

jetzt, in *dieser* Region des Gesellschaftlichen. Über die dazu disponierten Individuen und die von ihnen so aktualisierte Strukturiertheit einer konkreten Situation hinaus gibt es keinen Aggregatzustand darüber schwebender sozialer Strukturen, auch nicht *die Sprache*, die als solche irgendwie greifbar wäre. Gewiss: es gibt Texte, Artefakte, Technik, (Fähigung über) Ressourcen, wirklich dingliche Aspekte des gesellschaftlichen Gehäuses – aber all das muss, um als Struktur *operativ* werden zu können durch das Nadelöhr der in den Individuen inkarnierten Fertigkeiten, Wissens- und Erinnerungssysteme und deren Aktualisierung in einer sozialen Situation.

Die Gesellschaft ist Prozess, ihre verwirrenden und unglaublich komplexen, vielschichtigen, niemals überschaubaren Strukturen sind Prozessstrukturen, also strukturierte mit Bedeutung geladene Bewegungen und Bewegungszusammenhänge. Auf diese Weise bewegen können sich aber nur Menschen, weil sie Körper *haben* und Körper *sind*, die zurzeit hin geöffnet sind, über Gedächtnisse verfügen. Weil das so ist, enden die Zusammenhänge, in denen die sozialen Struktur(ierung)en stehen, nicht im Hier und Jetzt der sozialen Situationen, sie haben Horizonte, verweisen, stehen in Wechselwirkungen und Kontakt mit der ganzen unüberschaubaren Unendlichkeit von diachronen und synchronen Prozessen der komplexen Zusammenhänge, die wir in der Summe Gesellschaft nennen. Wir überschauen die Zusammenhänge und auch die Typizität der uns zugänglichen Struktur(ierung)en nur bis zu einem gewissen Grad von den Feldern aus, in denen wir uns bewegen. Aber die Fraglosigkeit, Konturiertheit, Evidenz des Einblicks schwindet mit fortschreitender Distanz der »Reichweite« und »Relevanz« (Schütz) von den unserer Wahrnehmung zugänglichen sozialen Erfahrungssituationen. Das ist das Problem der Lebenswelt, sie hat zeitliche und räumliche Horizonte, verweist auf Prozesse anderswo, das heißt immer: zu und mit anderen Zeiten und sie trägt deshalb die »Systemaspekte« in sich selbst, in ihren Horizonten mit sich. Es gibt nicht hier eine Lebenswelt und dort ein System – schlicht, weil die Sinnbezüge *immer* über die Situationen hinausreichen: diese sprachliche Wendung, diese Technologie, diese Fertigkeit, dieser Stil des Verhaltens, dieses Wissen erfährt zwar hier und jetzt ganz sicher eine »Weckung« und Aktualisierung. Aber wir haben diese Elemente nicht jetzt und hier gerade »erfunden«, ihre Bedeutung hat sich nicht erschöpft und wird sich nicht erschöpfen in der Bedeutung, die sie jetzt gerade für uns hat, sondern diese Genese geht weiter, freilich ggf. unter Aufnahme der Sinnpotentiale, die wir eben realisiert haben. Aber auch das ist ungewiss und hypothetisch. Wir können noch nicht einmal für die engsten, intimsten und kontinuierlichsten sozialen Zusammenhänge, in denen wir stehen, für die Beziehungen mit den Menschen, die wir lieben, mit Sicherheit sagen, was wir morgen oder in einigen Jahren noch zusammen realisieren können.

Was damit gesagt sein soll, ist: gerade aus dem Umstand ihrer Bindung an die individuellen Körper ergibt sich eine eigentümliche Kombination von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sozialer Strukturen, ist die soziale Wirklichkeit überblickbar und auch wieder nicht, und deswegen heißt Sichtbarkeit niemals zugleich Transparenz und Kontrollierbarkeit von Bedeutungen. Jede identifizierte Struktur wird so zu einer bis auf weiteres gültigen Hypothese, die desto riskanter wird, je mehr sie sich von dokumentierbaren Prozessen beobachtbarer gesellschaftlicher Kommunikationsabläufe entfernt und je mehr wir sie in eine ungewisse Zukunft extrapolieren. Geschichte als »avènement du sens« erfordert eine skrupulöse Vorgehensweise mit allen methodischen Vorsichten und Umsichten. Ein Modell dafür findet Merleau-Ponty im Vorgehen Webers und nicht etwa in einem sientifizistischen, objektivistischen Strukturideal. Das Gesellschaftliche, das Soziale bleibt als Ganzes deswegen ebenso intransparent wie die Geschichte, weil es sich um stets unabgeschlossene prozessuale Realitäten handelt (gibt es andere?), und weil es auch in räumlicher Hinsicht keinen »kosmotheoretischen« Standpunkt gibt, von dem sie synchron im Überblick beobachtbar wäre – sondern immer nur exemplarisch, vermittelt, regional beobachtbar und erfahrbar. Und genau deshalb gibt es für Strukturaussagen, die über den Horizont dokumentierbarer Sequenzen hinausgehen, nur die Möglichkeit typisierte Aussagen zu machen, auf sehr labile und riskante Indikatoren (zum Beispiel statistische oder historische Dokumente/Texte) zurück zu greifen, letztlich (ideal)typenbildend vorzugehen.

Meistens müssen Strukturen durch Vergleiche, Kontraste, durch geduldige Lektüre von Dokumenten und immer auf zweifelhafte oder unvollkommene Weise gewonnenen Daten, deren Bedeutung für das »Ganze« ungewiss bleibt, mühsam konstruiert werden. Das trifft gerade dann zu, wenn es sich um »Gezähltes«, »Gemessenes«, um »statistisch repräsentatives« Material handelt. Jeder, der statistisch arbeitet, weiß, wie mühsam es ist, das Maß an Wiederholbarkeit herzustellen bzw. dem bisschen an Wiederholung in einer bestimmten Hinsicht, das die sozialen Verhältnisse möglicherweise beinhalten, auf die Schliche zu kommen. Es ist harte Arbeit, so weit zu kommen, um Phänomene zählen zu können und auf dieser Grundlage zu sagen: »Da ist es wieder, immer wieder ...«. Und eine abschließende Garantie, dass das so Gezählte auch wirklich zu Recht gezählt wurde, also durch auch nur halbwegs kohärente und konsistente Bedeutungen verbunden ist, gibt es nicht.

*

Es ist hoffentlich deutlich geworden, wie sehr Merleau-Pontys Analysen der Bewegung und deren Kombination mit einer zeit- und körpertheoretischen Dimension in einer strukturtheoretischen Position münden, die

Affinitäten zu der der Weberschen Methodologie aufweisen. Sie entfernen sich im selben Maße von einer im herkömmlichen Sinne dialektischen Position, insbesondere aber einer Position, die in Bezug auf soziale Strukturen, Institutionen, mit der Metaphorik von »Dingen« und »Verdinglichung« im Sinne von »Objektivation« (=Vergegenständlichung) eines Subjektiven operiert. Es geht bei sozialen Strukturen nicht um ein Intransparenz-Problem, das durch Aufklärung, Revolution oder herrschaftsfreie Kommunikation vollständig auflösbar wäre. Jede Begegnung mit einem anderen Menschen, ja mit uns selbst, jeder Gebrauch der Sprache konfrontiert uns mit einem Intransparenz- und Widerstandskoeffizienten. »Struktur« – das sind in der Geschichte jedes Individuums ebenso gut konkrete wie anonyme Andere, die unseren gezielten oder auch konfusen Initiativen Sinn geben oder verweigern und die, auch wenn ich mit ihnen vertraut bin, nie, wie ich selbst für mich auch nicht, vollständig transparent und verständlich sind, aber auch nie ganz unverständlich.

Erst recht gilt, dass es eine falsche Metapher ist, zu sagen, die moderne Gesellschaft sei ein großes Ding, ein »stahlhartes Gehäuse«, weil die Kommunikations- und Interaktionsketten und damit mögliche Zusammenhänge und Wechselwirkungen, wie Elias sagt, in nie gekannter Weise komplex, großflächig, unübersehbar sind und unsere Handlungsspielräume einschränken. *Das macht noch nicht den »Dingcharakter« sozialer Strukturen aus, sondern markiert zunächst nur einen Horizont des Machbaren oder Prekären.* Die Unübersichtlichkeit gesellschaftlicher Zusammenhänge ist gerade nicht wie ein »Ding«. Ein Ding ist ja sichtbar, einzeln, überblickbar, deswegen freilich nicht »transparent«, vielmehr: es hat in einem gegebenen Mesokosmos Oberfläche, Tiefe und Dichte. Die Gesellschaft ist aber kein großes Ding, sondern wie auch Alfred Schütz in seinen letzten Überlegungen betont: sie ist Horizont, strukturell ungewiss, im Konkreten hypothetisch, sie ist transzendent, woanders, ihre Zeitordnung ist die nicht die, die für mich und uns gerade gültig sind, hier und jetzt, selbst dann nicht, wenn die Prozesse synchron laufen. Das bringt mit sich, dass man desto präziser über Soziales, über einen Aspekt, einen Ausschnitt von »Gesellschaft« sprechen kann, je näher man aus einem bestimmmbaren Blickwinkel konkretisierbare soziale Prozesse beobachten, beschreiben und analysieren kann. Über »die Gesellschaft« als irgendwie geartetes Ganzes kann man, auch bei noch so genauen Statistiken und theoretischen Bemühungen nur in strukturell ungenauer, typisierter, unscharfer, unpräziser Weise sprechen. Das ist unhintergehbar. Gesellschaft lässt sich nicht »präzis« fassen und genau das zwingt immer wieder neu zur Konstruktion von Idealtypen. Egal, welche konkreten Methoden der Sozialforschung da auch immer beteiligt sind, es ist nicht möglich, etwas anderes heraus zu bekommen.

Letztlich steckt hinter der Konstruktion der »Gesellschaft« als großem Objekt das Gegenbild der Robinsonade einer sich selbst durchsichtigen,

überschaubaren Gesellschaft, einer Gemeinschaft sich und ihre Realität wechselseitig konstituierender und dennoch autonomer Egos, die dann letztlich doch so etwas wie ein universelles Subjekt, den Geist, bilden. Selbst Husserl war gegen diese Intellektuellenutopie nicht immun. In Wirklichkeit ist das, egal wie man es dreht und wendet, ein auf seine Weise totalitäres und ideologisches Konstrukt, die Phantasmagorie jenes von Sören Kierkegaard spöttisch ausgemalten 6. Kontinentes, in dem das Denken das Sein diktieren, eine imaginäre Welt von Wesen ohne Körper und ohne Geschichte. Sie ist nicht so weit entfernt von der Marxschen Fantasie der kommunistischen Gesellschaft, in der der Warenfetisch aufgehoben wäre: »Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.« (MEW 23, S. 94). Gewiss, nichts, gar nichts spricht dagegen, anzustreben, die Produktionsprozesse so rational wie möglich zu organisieren, nach dem Kriterium des größtmöglichen Nutzens und Verfügungs- und Partizipationsmöglichkeiten für möglichst viele und dem des geringstmöglichen Schadens für Menschen und den Planeten. Aber auch Marx unterschlägt dieses »so weit wie möglich«, »für möglichst viele«. Auch er fällt der Phantasmagorie einer durchsichtigen Gesellschaft anheim. In ihr findet sich unmittelbar jedes der Individuen wieder, »die« Gesellschaft wird zur »eigenen Tat des Menschen« (welches Menschen?) statt »fremde, gegenüberstehende Macht« (Marx 1981: 33). In ihr wäre die Arbeitsteilung, im Grunde jede Differenzierung aufgehoben. Es gäbe nicht mehr »dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unseres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht« (Marx 1981: 33).

Das zeigt, zumindest für den Marx der Deutschen Ideologie: auch hinter seiner Utopie steckt mehr schlechte Philosophie, als er glauben machen will. Trotz seines materialistischen Ansatzes und der Prämisse der deutschen Ideologie, von den »wirklichen Voraussetzungen«, den »wirklichen Individuen«, des »ersten Tatbestands« der »körperlichen Organisation dieser Individuen« (Marx 1981: 20 f.) auszugehen: letztlich handelt es sich auch hier um die windschiefe Konstruktion eines überindividuellen Subjekts, eines Subjekts ohne Körper, dem ein großes Gesellschaftsding, ein Objekt gegenüber steht. Aber hier von gesellschaftlichen Strukturen als Ding, Objekt(ivität), Sache, Produkt zu sprechen, die dem Handeln, der Freiheit, der Erfahrung, dem Subjekt gegenüber stände – das ist einfach eine unstimmige Metaphorik. Das abstrahiert dann doch wieder von der Vorstellung, dass es als »einzig Träger sinnhaften Sich-Verhaltens« (Weber) nur Individuen gibt, die geboren werden und sterben, sich in mühsamen Prozessen immer wieder

aufeinander einspielen und stets von einer Raum-/Zeit-Stelle aus agieren. Die Durchsichtigkeit des gesellschaftlich-kulturellen Prozesses, die Marx in der Deutschen Ideologie propagiert, gibt es noch nicht einmal für eine lokale Stammesgesellschaft, schon allein deshalb nicht, weil auch diese Gesellschaft immer eine Vergangenheit hat, ihre Ahnen und Götter, Sprache und Kultur hat, die ihre Kinder nicht stets ganz neu erfinden können.

Konturen eines phänomenologischen Strukturbegriffs – der Körper als Gesellschaftsding

Führt man Webers und Merleau-Pontys Prämissen zusammen, legt sich eine andere Version nahe. Das »Gesellschaftsding« wäre da zu finden, wo es die Dialektik nicht vermutet, gerade weil es – wie in Edgar Allan Poes Geschichte *Der entwendete Brief* – so wahrnehmbar und offenkundig ist. Es ist der Mensch, sagt Ödipus auf das Rätsel der Sphinx, das im Griechischen so lautet: »τί ἔστιν, ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπον καὶ δίπον καὶ τρίπον γίνεται – Was ist es, das mit einer Stimme begabt [oder: eine einzige Bezeichnung hat], bald vierbeinig, zweibeinig und dreibeinig wird?« (Apollodor 2005: 173/3.53). Eine etwas poetischere Fassung findet sich bei Schwab, aber mit dem Nachteil, dass das Thema der Stimme/Bezeichnung und damit der Sprache ausgeblendet bleibt: »Es ist am Morgen vierfüßig, am Mittag zweifüßig, am Abend dreifüßig. Von allen Geschöpfen wechselt es allein mit der Zahl seiner Füße; aber eben wenn es die meisten Füße bewegt, sind Kraft und Schnelligkeit seiner Glieder ihm am geringsten.« (Schwab 1989: 259). Zusammen genommen benennt die Sphinx, selbst ein körperliches Mischwesen aus Löwe, Menschenfrau und Vogel damit die Themen der Sprache, der strukturierten, geschickten Bewegung, ihrer labilen Genese und Hinfälligkeit und damit das Thema von Werden und Zeit.

Der menschliche Körper ist – darauf beharren Descartes, Husserl und Merleau-Ponty je auf ihre Weise – immer auch materielles Ding, insofern er hier und jetzt lokalisierbar ist, einzeln, in extensio, raumeinnehmend und unteilbar, wie jedes andere Ding der Bewegung fähig, wie alle anderen Dinge eine natürliche Disposition aufweisend, den physikalischen und chemischen Gesetzen zu folgen, der Gravitation unterworfen, für einen bestimmten Temperaturbereich gemacht, jenseits dessen er sich auflöst, in seiner Struktur stets in der Gefahr zerstört und vernichtet zu werden. Insofern aber dieses Ding durch und mit seiner materielle(n) Struktur – wir wissen nicht genau wie – lebt, wahrnimmt, Bewusstsein und Gedächtnis hat, *ist es zugleich* gesellschaftliche Disposition, d.h. eine Weise, ein Modus sozialer Struktur. Deshalb ist der Körper das wirkliche, existierende und als solches erfahrbare Gesellschaftsding. »Der Körper

ist das universelle Ding« (chose universelle), schreibt Merleau-Ponty in einer späten Notiz (1994: 327). Die einzige im gesellschaftlichen Prozess beteiligte dingliche Realität ist der menschliche Körper, nämlich als Träger von Strukturen in ihrem dispositionalen Modus. Man muss es betonen: er *ist* zugleich soziale Struktur, die unaufhörlich – im Zusammenspiel mit anderen von einem dispositionalen in einen aktualisierten Modus von Struktur wechselt, wie in einer Atembewegung. Dieses Gesellschaftsding ist strukturierbar durch andere Gesellschaftsdinge und umgekehrt – ein Körper durch den anderen, weil er zur Wahrnehmung fähig ist und ein Gedächtnis hat. Dadurch können sich sensomotorische Relationen alleine dadurch erhalten und zum System, zur Disposition kristallisieren, dass der Körper im Kontakt mit anderen Körpern und der Welt der nicht-menschlichen Dinge zu Bewegungen angeregt wird. Deshalb können diese Relationen wiederholt und wieder wahrgenommen werden, und non-deklarativ wie deklarativ – als Bewegungsmuster, als Wissen, als Erinnerung strukturbildend für soziale Systeme bilden.

Der Körper, die konkreten Körper sind in dem Sinne Gesellschaftsdinge, wie es die Dialektik eigentlich den Makrostrukturen zuschreibt. In ihrer Dispositionalität definieren und restringieren die Körper in ihren Begegnungen Bewegungs- und damit Handlungs- und Kommunikationsmöglichkeiten füreinander. Der Widerstand sozialer Strukturen, das, was uns, wie Marx sagt: »einer sachlichen Gewalt« aussetzt, was »unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht« (Marx 1981: 33) – das wird konkret schon immer über die Körper der Anderen erfahrbar. Sie sind es, die meinem Körper und seinen »Bewegungen«, Äußerungen Widerstand entgegensetzen, sie hemmen, ihr die Resonanz versagen oder noch schlimmer: ihn durch materielle Eingriffe disziplinieren, schädigen oder vernichten wollen, eben, wie man ein »Ding«, an dem etwas stört, »zerstört«.

»Der Mensch«, sagt Kant, »ist *keine* Sache.« (Kant 1961: 80). Er schreibt das aber gerade, weil es – wegen der Körperlichkeit – jederzeit möglich ist, ihn als »Sache« zu behandeln, es aber ethisch gesehen *nicht so sein darf* und weil – in anderer Hinsicht – eben der Körper keine bloße Sache ist, weil er lebt, zeitlich ist und deshalb ein Weltverhältnis. Aber an dieser Stelle geht es darum, darauf hinzuweisen, inwieweit er Gesellschaftsding ist und dazu gehört, dass Menschen in und durch die Gesellschaft, von anderen Menschen, jederzeit wie Dinge behandelt werden können, und zwar mit der Absicht, gesellschaftliche Strukturen zu verändern bzw. zu stabilisieren. Gewalt und Tod über Menschen und Menschengruppen zu bringen, um soziale (politische, ökonomische, kulturelle, religiöse, territoriale, ideologische) Strukturen/Muster zu verändern, zu stabilisieren oder aus der Welt zu bringen – das ist leider bislang eine nicht bestreitbare Konstante der Menschheitsgeschichte. Menschen können – durchaus »erfolgreich« im Sinne der Täter – als Dinge behandelt

werden, weil der Körper eben *auch* Ding ist. Menschen, die andere Menschen stören, können zerstört, vernichtet, in Teile geschnitten werden und damit »aus dem Weg geschafft« werden wie Dinge. Dadurch lassen sich soziale und kulturelle Ordnungen verändern und sie sind historisch oft genug auf diese Weise verändert worden, freilich mit unbestreitbaren Hypothesen für die so begründete neue Ordnung. Zugleich war das Tötungsverbot der zentrale Bestandteil aller ethischen Bemühungen, die die Menschheit ebenfalls historisch so lange begleitet hat, wie wir Kenntnis davon haben. Kant sagt, der Mensch soll nie *nur* als Mittel, sondern immer *auch* als Zweck in sich selbst gesehen werden. Er formuliert so, weil er genau weiß, dass Menschen Mittel zum Zweck sein können, also jederzeit wie Werkzeuge und Dinge behandelt werden *können*, aber es sich aus ethischen Gründen verbietet, sie ausschließlich so zu behandeln. Die Unversehrtheit des Körpers wird deshalb ethisch zum unbedingten und absoluten Wert, ethisch gesehen hat er, im Unterschied zu dem »sinnlich-übersinnlichen Ding«, das Karl Marx eine Ware nennt, keinen Preis. In unethischen sozialen *Praxen* hat er dagegen, wie wir wissen, allzu oft durchaus seinen Preis.

Gesellschaft als strukturierte Bewegung

Der Körper ist also Ding und zugleich ist er ein Ding, das zu sozial strukturierter und strukturierender Bewegungen fähig ist, also zu Bewegungen, die in Anderen und in spezifischen Kontexten Resonanz auslösen. Das heißt wiederum zu nicht zufälligen, schon geordneten Bewegungen, die die Muster bilden, die wir Gesellschaft und Institutionen nennen: Bewegungen der Arme, Beine, Füße, Finger, des gesamten Rumpfes, des Gesichts, der Augen, des Kiefers, der Lippen, der Zunge, des Gaumens, des Kehlkopfs und aller an der Atmung beteiligten muskulären Systeme. Jedes menschliche Verhalten, jede soziale und auf andere Dinge bezogene Fertigkeit, jedes Umgehen mit..., Sprechen und Kommunizieren, Wissen und Können, Schreiben, Musizieren, Arbeiten, Autofahren, jede Lokomotion, alle – wie die Praxistheoretiker sagen – »Doings und Sayings« – sind, gleichviel, was sonst noch mitspielt, erforderlich ist und vorausgesetzt werden muss, genau dies: auf bestimmte Weise strukturierte (=nicht zufällige, musterbildende, koordinierte, eine Stil, eine Typik annehmende) Bewegungen, die auf ihre wahrnehmbare Umwelt bezogen sind. Auch alle dabei wichtigen inneren, »mental« Prozesse an diesem Körper – Wahrnehmen (mit allen sensorischen Medien und ihren diakritischen Schemata), Denken, Vorstellen, inneres Sprechen, Sinnerfahrung – sind, was immer sie sonst sind, bis in ihre subjektive Erfahrung hinein auf diese diakritischen motorischen Schemata bezogen

und ohne sie nicht möglich. Jede noch so abstrakte, »idealtypische« Beschreibung einer »sozialen Struktur« muss sich letzten Endes rückübersetzen, konkretisieren lassen in eine Beschreibung dessen, was Menschen in bestimmten sozialen Situation typischerweise *sagen* und *tun* (»*doings and sayings*«), bis hin zur Angabe von Textversatzstücken des typischen Redens und Denkens. Das ist in letzter Instanz eine Beschreibung, die auf sensomotorische Strukturen rekurriert (und wenn es Laute sind, die mit bestimmten Text-Skripten verbunden sind), weil es um eine menschliche soziale Welt geht, nicht um eine Welt von Ameisen, Fledermäusen und noch viel weniger eine Welt von Geistern, die keine Körper, keine spezifische Sichtbarkeit hätten, aber deswegen auch nicht sehen, hören oder sprechen könnten.

Auch der »Geist« spielt schon von vorne herein in dieser Welt der körperlichen Bewegung. Wir können uns keinen Gedanken, keine noch so reine Idee »vorstellen«, ohne dabei gesprochene oder geschriebene Sprache zu assoziieren oder zur Not bildliche Vorstellungen, die auf gewisse Weise immer »Hand und Fuß« brauchen, oder eine andere leibliche Empfindung, ein irgendwie geartetes, noch so diffuses »Gefühl« erfordern. All das ist irreduzibel mit einer Ordnung des »leiblichen Spürens« (Schmitz) verknüpft, auch wenn es nicht um den Anblick eines Mannes oder einer Frau geht, nicht um Sex, geballte Fäuste, Muskeln oder gestylte Frisuren. Ich denke z.B. an etwas so Unkörperliches wie die »heilige Dreifaltigkeit« – wie immer das genau geht, ob ich nur an das geschriebene Wort denke oder ein Lautbild mobilisiere, umgehend ist die motorische Artikulation eines Sehens, Schreibens oder Aussprechens dieses Worts impliziert, zum Beispiel allein die Zungenbewegung gegen die oberen Schneidezähne, die den anlautenden Dental des Wortes ausmacht, von allen weiteren unfassbar komplexen motorischen, sensorischen, sprachlichen Artikulations- und Differenzsystemen, die mir womöglich eine Bedeutung dieses Worts vermitteln, noch gar nicht zu reden. Diese Bewegung nimmt dabei eine mittlere Stellung ein zwischen dem, was wir im engeren Sinne als körperlich bezeichnen (materiell, physisch) und den Prozessen, die wir gewohnt sind als »mental«, »geistig«, »innerlich« zu bezeichnen. Sie ist etwas am Körper, sichtbar und beobachtbar, selbst Prozess, aber an einem Ding und durch ein Ding. Sie ist das ideale gemeinsame Medium, zugleich innen und außen, zugleich die gemeinsame Materie sozialer und psychischer Struktur. Mit ihr sind assoziiert alle nur denkbaren Gedächtniskomplexe, die zu dem Bedeutungshof der Laut- oder Buchstabensequenz »Dreifaltigkeit« beitragen können: Dreieck und Auge, Zahl, Strahlenkranz und gemurmelte Worte »Vater, Sohn und heiliger Geist«, der schwere Geruch von Weihrauch, das Gefühl der Hostie auf der Zunge, der Glanz eines barocken Altars, Johannesevangelium, Konzil von Nicäa, Dreiklang oder eben ganze gelehrte Textversatzstücke. Es gibt selbst bei einer so unanschaulichen und abstrakten

Idee keine vom menschlichen Körper, d.h. von einem Sehen, Hören, Tasten, Sprechen unbefleckte Empfängnis einer reinen Idee.

Man könnte darauf verweisen, dass es nicht-körperliche Aggregatformen sozialer Strukturen gibt. Damit ist jetzt nicht mehr der »Geist« gemeint, der sich immer, egal was er sonst noch ist, an den Körper gebunden erweist, sondern: Artefakte: Texte, Technik von der Schaufel bis zur künstlichen Intelligenz, Kunstwerke, Medien, die ganze menschliche, menschengemachte Infrastruktur (Verkehrswege, Transportmittel, Architektur), Ressourcen. In manchen Spielarten von Praxis- und Kulturtheorie wird hierin die eigentliche Strukturierungsinstanz gesehen. Es ist richtig zu sagen, diese Artefakte strukturierten das Sagen und Tun mit. Sie haben unabstreitbar ihren Anteil an der Stabilisierung, Herstellung, Erleichterung strukturierter Bewegungen. Aber sie sind systematisch sekundär und haben keinen anderen Status als andere nicht-menschengemachte Gegenstände unserer Wahrnehmung, zu denen wir uns verhalten. Sie sind Fleisch von unserem Fleisch und sie von unserem, könnte man theologisch hochtrabend formulieren. Unsere Sinnesorgane sind auf sichtbare, hörbare, tastbare Phänomene schon bezogen und haben von diesen ihre Struktur erhalten wie auch umgekehrt. Aber die Artefakte werden nicht aus sich selbst heraus sozial operativ, sondern können dies nur unter Voraussetzung und durch die Vermittlung körperlich fundierter Dispositionssysteme. Sie sind nicht strukturwirksam ohne Können, Wissen und Erinnern. Texte müssen gelesen und verstanden werden können, jede Technik, jede Maschine erfordert Fertigkeiten und Wissen darüber, wie sie bedient werden, die Nutzung von Verkehrswegen setzt Verhaltensmuster und Handlungsentwürfe voraus, die dieser eine Bedeutung geben, Ressourcen erfordern teils Fertigkeiten, teils komplexe Wissens-, Überzeugungs- und Erinnerungssysteme, um überhaupt den Charakter von Ressourcen zu haben (beispielsweise Geld und Eigentum). Artefakte und Ressourcen müssen anders gesagt durch das Nadelöhr der körpergebundenen Dispositionssysteme, um sozial operativ werden zu können. Sie leisten nicht aus sich selbst heraus jene fortdauernde Umsetzung syntagmatischer in paradigmatische Relationen, sondern trivialerweise nur dadurch, dass sie wahrgenommen und weiterprozessiert werden können. Selbstverständlich können sie aber die Strukturgeneze auf erstaunliche Weise beschleunigen, ihre Komplexität und Differenzierungsfähigkeit erhöhen, sie in mancher Hinsicht entlasten. Aber immer setzt die Differenzierung von Techniken, Medien und Artefakten Differenzierungen der körperlichen Dispositionen voraus. Die interagierenden Körper bleiben – könnte man mit dem trockenen Charme des systemtheoretischen Jargons sagen – die einzigen »sozialen Operatoren« und der primäre Garant und Ort der Strukturgeneze, - Reproduktion und –Transformation. Aber was für die Welt der Wahrnehmung, die Natur gilt, gilt auch für die menschengemachte Umwelt des Menschen und

seine gemachten Dinge – sie sind das Komplement des Körpers und umgekehrt. Es gibt hier eine Verbundenheit »im Fleisch«, in der Ordnung des »Sensible«, in der Ordnung des »Seins«, von der Karl Marx sagt, dass es das Bewusstsein »bestimmt«. Er sagt damit nicht: »determiniert«.

Konkrete Dialektik

Die konkrete Dialektik, um die es hier geht, wird so sichtbar. Sie liegt in eben jenem beständigen Umschlag syntagmatischer in paradigmatische Relationen – der Interiorisierung oder besser gesagt: Korporalisierung zeitlich geordneter sensorischen Sequenzen der Interaktion, ihrer Verwandlung in die Disposition von sozialen Körperdingen. Das ist gleichbedeutend mit der Bildung von Gedächtnisstrukturen, die, wie wir heute wissen, mit ziemlicher Sicherheit ebenso als materielle und materialisierte Strukturen anzusehen sind, wie sie zugleich Ergebnis und Voraussetzung für Verhaltensprozesse sind und damit der »Stoff« des Bewusstseins. Die Einsichten über den kindlichen (Erst-)Spracherwerb, wie ihn heute »gebrauchsbasierter« Sprachkonzepte wie etwa die Tomasellos (Tomasello 2003) fassen, gibt das Paradigma vor. Kinder erwerben demnach Sprache nicht über die Erschließung oder »Freisetzung« genetisch oder in einem ominösen transzendentalen Regeluniversum garantierter grammatischer Strukturen. Der Ansatzpunkt ist vielmehr die jederzeit sichtbare und wahrnehmbare Strukturiertheit des Sprechens der (erwachsenen) Anderen, an dem die Kinder sukzessive sensomotorische Relationen und differentiellen Systeme ablesen, selbst einsetzen und sich auf diese Weise in eine zunächst sensomotorische und dann zunehmend deklarativ-semantische Praxis einklinken. Dabei sind zwei Annahmen wichtig. Das alltägliche sprachliche Material ist nicht, wie Chomsky und andere Universalgrammatiker unterstellen, durch eine »poverty of the stimulus« bestimmt (Tomasello 2003: 2), sondern es vermittelt sich als strukturiert in der Praxis des Sprechens selbst, in dem, was Saussure »parole« nannte. Deshalb ist kein deklarativer Rekurs und keine deklarative Rekonstruktion von Regeln nötig, vielmehr greifen hier non-deklarative Mechanismen, die – wie wir etwa aus Versuchen von Stimuli mit künstlichen Grammatiken wissen – jenseits einer deklarativen Rekonstruktion von Regeln in der Lage sind, unter Umständen auch reine stochastische Ordnungen zu erfassen, praktisch zu generalisieren und zu reproduzieren (Kastl 2014: 90). Im Ergebnis entstehen dann Verhaltensweisen, die so stattfinden, als ob sie regelgeleitet wären oder Regelmäßigkeiten intentional in Rechnung stellen. Das ist aber streng genommen schon deshalb eine Ausnahme, weil diese Regeln, selbst wenn sich Grammatiker bemühen, sie zu formulieren, so komplex ausfallen, mit Ausnahmen und

»Einzelfallbeschreibungen« operieren müssen, oder wirklich rein stochastische Zusammenhängen, bloße Gebrauchshäufigkeiten beschreiben (s.o.). Umgekehrt: existieren, wie in vielen Spielen, halbwegs überschaubare Regelsysteme (Beispiel: Fußball, Basketball, aber auch Kartenspiele), dann ist es zum einen – wie auch bei sprachlichen Regeln – dennoch möglich diese Spiele intuitiv zu erlernen. Zugleich initialisieren diese »konstitutiven Regeln« (Searle) allenfalls ein Möglichkeitsfeld. Die eigentlichen Kompetenzen, in einer bestimmten Situation die richtige Entscheidung zu treffen, Bewegung zu machen, sensorische Konstellationen wahrzunehmen, das, was dann wirklich das Spielen ausmacht – das ist wiederum eine Frage des nondeklarativen Erwerbs von Fertigkeiten. »Man entwickelt Fertigkeiten und Fähigkeiten, die sozusagen funktional dem System von Regeln äquivalent sind, ohne wirklich irgendwelche Repräsentationen oder Internalisierungen dieser Regeln zu enthalten«. (Searle 2011: 152; dazu auch Kastl 2004; 2013).

Die Annahme einer »poverty of the stimulus« des sprachlichen Materials ist aus zwei weiteren Gründen nicht überzeugend: der Spracherwerb ist immer in soziale Praxis, und damit in komplexe Wahrnehmungs-, Handlungs- bzw. Bewegungssequenzen eingebunden; über die rein linguistischen Einheiten hinaus werden die sprachlichen Elemente immer schon mit extrasprachlichen sensorischen und motorischen Relationen gekoppelt; diese intersensorischen Relationen enthalten mannigfache Redundanzen und stabilisieren sich wechselseitig. Kontakt und Korrelationen zwischen unterschiedlichen Medien war ja genau das bedeutungsgenerierende Moment, auf das Saussure im Fall der Sprache hingewiesen hatte; vermutlich unterschätzte er die Komplexität der zu Bedeutung beitragenden Systeme und Register erheblich – bzw. sie verbergen sich in der selbst komplexen Figuration des Mediums, das er das der »Ideen« oder des »Denkens« nannte (vgl. Saussure 2014: 138 f.). Zudem – und das zeigen neuere Forschungen über den Spracherwerb – muss man Sprache und Sprechen nicht auf einen Schlag erwerben, sondern das ist sukzessiv möglich. Kinder erwerben zunächst einfachere Strukturelemente. Am Anfang stehen elementare phonetische Differenzen, zunächst mit sehr undifferenzierten Bedeutungen, die dann wiederum in weiteren sozialen Situationen erprobt werden können, sich sukzessive durch die Reaktionen und Resonanzen der Anderen stabilisieren und sukzessive mit Sinn = Assoziation mit typischen Folgereaktionen (Mead) assoziiert werden können. Der Spracherwerb folgt der Logik des Versatzstücks (Merleau-Ponty 2007: 25). Es werden einzelne Elemente erworben, erprobt, mit immer anderen Elementen kombiniert. Die fortlaufende soziale Praxis dient dabei als sukzessiver »Test«, als Möglichkeit, mögliche Bedeutungen von Kombinationen herauszufinden. Ein schönes Beispiel ist das des zweijährigen Mädchens, das jedes Mal »Kapitalismus« sagt, wenn es seine Eltern in lange ernsthafte Gespräche verwickelt sieht (Bickes/Pauli

2009: 57). Die erstmal abwegig klingende Assoziation dieser Vokabel mit ernsthafter Konversation ist schon ein möglicher »Keim«, um deren Semantik zu erschließen. Zum adäquaten Gebrauch des Wortes Kapitalismus gehört in der Tat ein bestimmter analytischer, »konversationseller« Habitus, ein Sprechduktus des »Redens-über«. Das Wort taugt nicht dazu, um einen Hund zur Ordnung zu rufen, nicht seiner Freude beim Hinuntergleiten in einer Wasserrutschbahn Ausdruck zu verleihen oder für die Einleitung von zärtlichen Berührungen. Man spricht vielmehr über etwas. Es wird möglicherweise noch lange dauern, bis das Kind über diese allgemeinen Merkmale des Kontextes eines solchen Worteinsatzes hinaus kommt, und damit beginnt semantische Felder wie zum Beispiel Geld, Arbeit, Besitz damit zu assoziieren, und irgendwann einmal vielleicht einmal später im Studium zu verstehen, wie der Begriff der »Verdinglichung« damit zusammenhängt oder dass es hier um »soziale Strukturen« geht.

Was damit nur gesagt sein soll: auf allen Ebenen des Umgangs mit Sprache setzt sich diese Logik der Kombination und Verkettung von Versatzstücken fort. Zunächst linear kombinierte Elemente (Phoneme, Wörter, sogenannte »Holophrasen«, Sätze, Satzmuster,) werden durch ihren Gebrauch in neuen Situationen wieder eingesetzt und zugleich durch Reaktionen spezifiziert, stabilisiert, differenziert, angereichert, ggf. auch in ihren Bedeutungsmöglichkeiten verändert; also in einem aktualisierten Modus sozialer Struktur überführt. Diese neuen Muster werden ihrerseits dispositional bewahrt, u.U. ohne jede bewusste Aktivität des Einprägens und Lernens, so wie man einen Dialekt erwirbt und stehen für künftige Situationen zur Verfügung. Über die Reaktionen der Erwachsenen vollziehen sich zunehmend Präzisierungen, Bedeutungsanreicherungen. Über die Vernetzung und Beziehung verschiedener sensorischer, motorischer damit zugleich propriozeptiver Relationensysteme werden Redundanzen stabilisiert, intersensorische Korrelationen und Differenzen mit sprachlichen (phonetischen, syntaktischen) Elementen gekoppelt, innersprachliche Korrelationen hergestellt, Sprechmuster erzeugt, die dann wieder als Versatzstücke eingesetzt in einem aktualisierten Modus überprüft und angereichert werden können. Von diesen im Grunde banalen und jederzeit im Alltag beobachtbaren universalen Merkmalen alltäglichen Ausdrucksverhaltens und des Spracherwerbs führt eine direkte Linie zu der von Merleau-Ponty analysierten Logik des Vorgehens Webers bei der Entwicklung der historischen Semantik der protestantischen Ethik zu jenem Komplex an Haltungen, Motiven, Wissenssystemen, Wertüberzeugungen, Verhaltensweisen, ohne den die gesellschaftliche Praxis, die wir Kapitalismus nennen, nicht möglich wäre. Die ursprünglichen semantischen Versatzstücke werden in neuen Kontexten, die auf neue Kontingenzen reagieren, neu gruppiert und konstelliert. Sinnbezüge gehen verloren, andere werden systematisch eingeblendet

und gefestigt. Neue Relationen entstehen. Sie verbreiten sich, ihre Prämissen gehen in Handlungen und Techniken, und Infrastrukturen und Motivlagen ein. Sie werden in der sozialen Praxis plausibilisiert, schaffen eine jeweils konkrete und einmalige Dynamik, die – via Gedächtnis – weiter gegeben werden kann in spätere, parallele, ähnliche oder auch ganz verschiedene soziale Kontexte.

Feldbegriff und Mikro- und Makro-Geographie

Das so gewonnene Verständnis des Zusammenhangs von Verhalten und sozialer Struktur mündet also nicht in eine Entgegensetzung von Akteurs-Subjekten und objektiven Strukturen. Die »Individuen« sind vielmehr nur »Subjekte« und können handeln, weil sie *zugleich* der Ort der primären Strukturen sind. Und umgekehrt die Strukturen sind wirklich und haben eine empirische Realität, weil sie »inkarniert«, körperlich sind und bis in ihre innere Verfassung hinein an die »Materialität« des menschlichen Körpers gebunden sind, an dessen Sensorik, an Laute, Zeichen, Bilder, propriozeptive Werte, an Techniken, die die Komplemente von Sinnesorganen, Fingern, Händen, Gesichtern sind. Dass Menschen sprechen können, sich an andere Menschen und an Institutionen erinnern, über einen Bestand an Formeln verfügen, deren Bedeutung sie nicht völlig überschauen, von denen sie aber sicher sein können, dass sie sich in dadurch geordnete Interaktionsketten mit anderen einfügen; dass sie wissen, was Geld und Besitz ist und Steuern bezahlen müssen, dass sie Auto, Bagger oder U-Bahn fahren können, ein Musikinstrument spielen oder einen Computer bedienen können, dass sie wissen, wie man sich gegenüber der Polizei verhält, oder an einem Gottesdienst teilnehmen können, dass sie einander wiedererkennen und sich an ihr Eigentum erinnern – das *ist* bereits die soziale Struktur in einer Doppelaspektivität von dispositionalem und in faktischen Interaktionen aktualisiertem Modus. Alle diese willkürlich aufgezählten Beispiele haben gemeinsam, dass sie Muster sind, dass sie bis zu einem gewissen Grad wiederholbar sind, Erwartungen und Erwartbarkeit schaffen und nach heutigem Verständnis alles operative und strukturelle Aspekte von Gedächtnis sind, dessen Leistungen/Strukturen sich grob unterscheiden lassen in Wissen, Fertigkeiten und Erinnerungen, in deklarative und in non-deklarative Dimensionen. Aber es ist wichtig zu sehen, dass diese unzähligen »Strukturen«, die die Ordnungen der Gesellschaft ausmachen, niemals abgeschlossen sind, sondern bewegte Bewegung sind, Resultanten von Bewegungen, die nicht aufhören, jeden Tag wieder von neuem Bewegungen anstoßen.

Das so gewonnene Strukturverständnis mündet deshalb auch nicht in eine Opposition von »Lebenswelt und System«. Schon dass, was

gemeinhin unter sozialer »Lebenswelt« verstanden wird, der Ort der »direkten« Kommunikation ist – bis in die Bedeutungspotentiale der Sprache und ihrer Ausdrücke selbst hinein – durchaus nicht »durchsichtig« im Sinne einer Transparenz und Verfügbarkeit von Bedeutungen durch die »Subjekte«. Dass es Sprache, Kultur und Geschichte gibt, schafft eine Ordnungsebene, die ihre großen und kleinen Horizonte und damit »Transzendenzen« immer schon aufweist und zwar schon »in« den Individuen selbst. Die Gesellschaft wird deshalb nicht zum »System«. Gera-de der Systemtheoretiker Luhmann zeigt, dass »die« Gesellschaft immer durch das Nadelöhr der Interaktionen hindurch muss, ohne je in einer einzelnen Interaktion »aufzugehen«. »Gesellschaft«, sagt selbst er, »ist kein makrosoziologisches Phänomen.« (zit. bei Kastl 2016b). Sie ist *hier* – sichtbar in den jeweiligen Interaktionen. Sie liegt aber zugleich vor uns oder hinter uns als zeitlich/räumlicher Horizont unseres eigenen Verhaltens und unserer Wahrnehmung und des/der Anderen, findet anderswo statt, aber zugleich auch hier. Sie ist wirksam in dem Umstand, dass uns die Herkunft, Geschichte, die möglichen Bedeutungen, die unsere Ausdrucksmittel und Fertigkeiten annehmen können, niemals vollständig durchsichtig ist und dass deren Erwerb und Ausdifferenzierung niemals abgeschlossen ist, dass neue Kontexte und Konstellationen, dass neue Ereignisse, Umwälzungen, Entwicklungen deren Bedeutung unmerklich oder plötzlich verändern können.

Unsere Ausdrucksmittel beinhalten, noch bevor wir uns darüber bewusstwerden, dass wir uns auf mehr oder weniger strukturierte Weise, auf das Verhalten der Anderen eingestellt und orientiert verhalten. Diese Struktur ist aber nicht gleichbedeutend mit dem *Gehalt* von uns erfassten und deklarierten Sinn. Dass dies auseinanderlaufen kann, liegt daran, dass unsere Ausdrucksmittel und insbesondere die Sprache deklarativ und non-deklarativ zugleich sind, Fertigkeit und Wissen. Ausdrucksmittel sind differentiell, das bedeutet, sie sind organisierte Relationen und Differenzen und gewinnen ihren Bedeutungswert immer in aktualisierten Zusammenhängen und dynamischen Systematiken von sensorischen Unterscheidungen, dynamischen diakritischen Systemen von neuem. Die Komplexität der Gesellschaft und der sozialen Interaktionen entspricht der Komplexität unserer Körper und unserer Gehirne, insbesondere der Gedächtnisleistungen (also jener Leistungen, die etwas mit der Ermöglichung von Zeiterfahrung und damit der Bewahrung und zugleich ständigen Modifikation von Erfahrung zu tun haben). Darin eingeschlossen ist eben der Umstand, dass sowohl Gedächtnis wie Gesellschaft so beschaffen sind, dass soziales Verhalten und Sprechen in einer gegebenen Situation einen hinreichend bestimmten Sinn annehmen kann, ohne dass dieser Sinngehalt ein für alle Mal fixiert ist, vor allem aber nicht in dem Bewusstsein aufgeht, das die Beteiligten dabei jeweils haben.

Sprechen, Sprache und jeder Einsatz von Ausdrucksregistern schlechthin sind immer zugleich »Bewegung«, sozial strukturierte Motorik. Es geht nicht, was Bergson noch in einer allzu statischen Betrachtungsweise nahezulegen schien, um körperliche Automatismen, die im Gegensatz zu der Selbstbeweglichkeit und Autonomie des Bewusstseins und des Denkens stehen. Wenn das Kind beginnt Worte nachzuplappern oder auch der Erwachsene sich in die Phrasen und Versatzstücke eines für ihn neuen Kontextes einfindet, imitiert er nicht Gesten und Lautgesten wie ein Tonbandgerät oder wie man es gemeinhin einem Papagei zuschreibt. Es stellen sich nicht irgendwann wundersamer Weise die dazu passenden Gedanken und bewussten Bedeutungen ein; sondern man wird von Anfang an mit der Introjektion der sozial strukturierten Motorik ins eigene Bewegungsrepertoire in eine Sinnbewegung, in eine, wie Merleau-Ponty gelegentlich formuliert, Bedeutung in *statu nascendi*, eine werdende Bedeutung hineingezogen.

Für das zweijährige Kind hat selbst das Wort »Kapitalismus« bereits einen wie immer schmalen und engen Bedeutungsfokus, eine Zone disjunktiver Vorstellungen, aber zugleich einen weiten und verwirrenden Horizont der Verworrenheit, eher diffuser Antizipationen. Was es zu fassen bekommt, ist nicht ganz sinnlos, zielt schon auf eine Generalität ab. Das ist möglich, weil die Wortwahrnehmung immer mit Wahrnehmungen von Situationen korreliert ist – sie lebt von der Kopplung mit Eigenschaften und Konstellationen der Interaktionen, in denen das Wort auftauchte. Damit ist ein Keim des Allgemeinen gelegt, dem alle Abschattungen und Varianten von Bewusstseinsregistern, der unklaren Assoziation, der intuitiven Ahnung, der Vorwegnahme, des Ausprobierens verschiedener möglicher Kombinationen usw. entsprechen. Die Bewegung des etwas-zur-Sprache-Bringens gleicht insofern immer der mehr oder weniger geschickten Fertigkeit, die etwas mehr oder weniger, nur halb, in Andeutung, schräg, nur halb hinbekommt – aber doch irgendwie auf etwas hinaus will, was noch nicht ganz funktioniert, unsicher, labil ist, mal diese, mal jene Differenzen ausprobiert – wie ein Geiger oder ein Klarinettist, der auf einen Ton abzielt, von dem er selbst noch nicht ganz genau weiß, wie er klingen soll. Auch die Antizipationen und Entwürfe bilden sich nur im Umgang mit dem Instrument. Der Instrumentalist arbeitet, viel mehr als er weiß, mit bereits durch das Instrument, durch die Laute/Töne, das Material gehörter Vorbilder vorgegebenen Strukturierungen. Genau so schildert Merleau-Ponty das Sprechen und das Kommunizieren, also das, was nach heutigem Verständnis die eigentliche operative Realität von Gesellschaft und Sozialität ausmacht.

Durch unsere Körper und seine sensomotorische strukturelle Ausstattung entstammen alle paradigmatischen Elemente, alle möglichen Versatzstücke schon immer einer Sphäre des (potentiell) Generellen. Die Generalität des Körpers siedelt alles Material, alle möglichen Assoziationen

(sensorischer, motorischer Register) dessen sich meine Ausdrucksbewegungen bedienen können, schon immer in einem Kontext an, den ich mit den anderen teilen kann. Der Körper ist jenes generelle Konkrete, für uns der Ort der Realität, des »Sensible« = das, was Merleau-Ponty als »Fleisch« (Chair) bezeichnet. »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 (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 1994a: 327; Übers. von »sensibles« verändert, nicht: »sinnlich«! jmk). Alles strukturelle Material, dessen wir uns überhaupt bedienen können, spielt auf der Ebene eines »Fleisches«, also in der Dimension eines generellen »Sensible«, auf das wir bezogen sind, weil wir die gleichen Körper 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 erwiderst) »lastet im selben Augenblick auf genau dieselbe Weise auf jedem Blick« (2007: 20).

Das Sich-Bewegen, Sich-Engagieren im Medium der Sprache, ist für Merleau-Ponty nicht ein Versuch, für bereits fertige Gedanken nach einem geeigneten Ausdruck zu suchen. Vielmehr stabilisieren sich Gedanken und Sprachelemente allmählich und wechselseitig. Sie bilden ihre gemeinsame und jeweilige Struktur überhaupt erst aus (so wie Saussure das Entstehen von Bedeutungen mit der Entstehung von Wellenstrukturen an der Grenze von Wasser und Atmosphäre beschrieben hatte). »Denken und Sprechen rechnen miteinander. Sie sind Mittler und Stimulus für einander.« (Merleau-Ponty 2007: 23). Beim Sprechen denken wir nicht an einen Gehalt, für den wir dann die richtigen Worte suchen, vielmehr müssen wir »zu rein Ausführenden des Sprechens werden. Das wirksame Sprechen führt zum Nachdenken, und das lebendige Denken findet auf magische Weise seine Wörter« (2007: 24). Es geht um einen Vorgang wechselseitiger und sukzessiver Artikulation. Genau das ähnelt aber eher einer Bewegung, auch wenn das Ergebnis letztlich sogar die Gewinnung eines deklarativen Wissens ist. Der faktisch anwesende oder potentielle Andere, an den sich mein Sprechen richtet, ist für diesen Vorgang ebenso konstitutiv, weil er das wirkliche oder imaginäre Ziel meiner Sprechbewegung ist. Die Konstellation von Elementen, die ich ihm anbiete, versucht er seinerseits einzulösen. Er interpretiert meine Sätze und Ausdruckshandlungen, indem er mit seinen anschließt, unsere Sätze schließen sich zu einem übergeordneten Syntagma zusammen, das wiederum

uns selbst, vielleicht später, oder einem Dritten ermöglicht, eine Bedeutung zu erkennen, die sich uns während des Sprechens noch entziehen kann, an der wir aber – auch im Fortgang – ständig mitwirken.

Dass auf diese Weise Generalität und Sichtbarkeit der Struktur der Kommunikation, des Sprechens möglich ist, ohne dass eine vollständige Identität der erfahrenen und deklarierbaren Bedeutungen vorausgesetzt oder unterstellt werden muss, zeichnet den besonderen Charakter sozialer Struktur aus. Sie ist hinreichend bestimmt, um Muster, wiederkehrende Konfigurationen zu bilden, zugleich aber offen für Um-, und Neudeutungen, für divergierende Bedeutungen und unterschiedliche Perspektiven auf die Bedeutung desselben Geschehens, aber auch für die Erosion, die Erstarrung, den Automatismus und natürlich offen für Machtverhältnisse. Genau in einer solchen offenen Bestimmtheit oder bestimmten Offenheit liegt für Merleau-Ponty das besondere Kennzeichen von Institutionen. Sie sind aus sich heraus auf Wiederholbarkeit, auf Wiederkehr angelegt. Aber sie müssen sich bei jeder Wiederholung eine Neubestimmung, Re- oder Entdifferenzierung durch eine nie ganz gleiche Situativität in einem neuen Interaktionskontext gefallen lassen. Damit ist die Stabilität wie zugleich die offensichtliche Labilität und Prekarität gesellschaftlicher Strukturen bezeichnet. Dass das so ist, ist gleichbedeutend damit, dass Gesellschaft und ihre Struktur primär eine körperliche und damit ebenso generelle, auf Universalität angelegte wie multiple, an Zeit und Ort, an eine Perspektive und damit an Situativität gebundene Realität *ist*. Sie ist gleichbedeutend mit der strukturalen und operativen Komplexion der Ausstattung unserer Körper, mitsamt ihren Sprachen, Gehirnen, Gedächtnissen, der an sie gebundenen Bewusstseine. Soziale Struktur *ist* primär eine körperliche Realität, sowohl in ihrer dispositionalen als auch in ihrer operativ aktualisierten Form. Sie gewinnt daraus sowohl ihre Flexibilität wie ihren Dingcharakter, ihren konkreten Widerstandskoeffizienten.

Etwas zugespitzt drückt Collins das so aus: »Die soziale Struktur«, schreibt er, »leitet sich von sich wiederholenden kommunikativen Handlungen ab und nicht vom Inhalt des Gesagten. Diese Inhalte sind oft mehrdeutig und falsch, sie werden oft nicht von jedem verstanden und auch nicht vollständig erklärt ... Aber obgleich die Strukturiertheit der Gesellschaft nicht kognitiv, sondern physisch begründet ist, hindert uns dieses Unvermögen nicht daran, sehr viele ordnungsgemäße Wiederholungen auszuführen. Denn <es> genügt, eine eingeschränkte Routine für diejenigen Orte und mit denjenigen Personen auszuhandeln, denen man dort für gewöhnlich begegnet.« (Collins 2012: 74 f.). Um die Sequenz von Handlungen und Verhaltensweisen zu realisieren, die wir eine katholische Messe nennen, ist es nicht nötig, dass sich alle Teilnehmer/innen über die Bedeutung des Transsubstanziationsdogmas im Klaren sind. Es genügt Abläufe, Gesten und Worte beizusteuern. Eine völlige

Ausblendung dieser Bedeutung würde allerdings diesem »Ritual« irgendwann seine Grundlage entziehen.

Darin liegt zugleich eine generelle soziologische »Unschärferelation«. Die Strukturiertheit einer Interaktion wird durch die hinreichende Präsenz einer hinreichenden Anzahl diesbezüglich hinreichend sozialisierter Individuen gesichert. Was hier jeweils »hinreichend« heißt, ob und auf welche Weise ggf. abweichende Muster toleriert, absorbiert oder sanktioniert werden, hängt vom jeweiligen Fall ab. Collins spricht hier implizit das Verhältnis von semantischem Gedächtnis (Wissen) und non-deklarativen Gedächtnissen (körperlich verankerte Gewohnheiten/Routinen) in ihrer Funktion für die Interaktion an. Ich würde dieses Unschärfeprinzip bis zu einem gewissen Punkt mit vollziehen. Zu betonen ist, dass diese Unschärfe auch für die Verhaltensgewohnheiten, also den Fertigkeitenaspekt sozialer Praktiken gilt: bis zu einem gewissen Grad können Interaktionen auch Ungeschicklichkeiten Einzelner tolerieren. Ob jeweils gemeinsames Wissen/geteilte Bedeutungen oder gemeinsame Routinen im Vordergrund stehen, hängt vom jeweiligen sozialen Kontext ab, ebenso welcher Grad an sensomotorischer und semantischer Homologie, welcher Grad an Übereinstimmung der deklarativen Gehalte, des Wissens im Einzelfall nötig ist.

Daran anknüpfend könnte man mit Stephen Turner ein Prinzip der Nachträglichkeit von Sinnzuweisungen ins Spiel bringen, das ebenfalls mit der Dichotomie deklarativer und non-deklarativer Gedächtnisleistungen zu tun hat. Er schreibt: »The social process, with all its opportunities for emulation, simulation, testing, feedback, and learning, is a data rich environment [...] We can learn so quickly from our social environment because simulation allows us to fill in missing data in social situations. Because we can simulate other people [...] we can thus construct, test and assimilate complex feedback simulative ·hypotheses· about this world expeditiously [...] The interaction between these capacities and this environment is not one that produces clones, or puppets of the group will, nor does it produce anarchy. It produces skilled interactors with enormous capacities to anticipate, predict, and model the people with whom they interact, to adjust to them, and to learn from their adjustments. This kind of coordination, as Dewey called it, is all we need to account for ›society‹« (Turner 2007, S. 15ff.).

Auch dabei ist der Bereich non-deklarativer Gedächtnisfunktionen bzw. Inhalte angesprochen. Der Erwerb ist in den meisten Fällen nicht bewusst und erfolgt beiläufig, in der Regel selbst in Interaktionssituatien. Es gilt prinzipiell, dass durch die Interaktion selbst Korrekturen, Bedeutungsklärungen, Spezifikationen, Transformationen durch Anschlussreaktionen der Interaktionspartner erfolgen. Diese können bestehende Gewohnheiten und Wissensbestände einfach ratifizieren, mit impliziten, latenten oder auch expliziten, deklarativen Sinngehalten anreichern, differente Lesarten oder auch Fehler auf der Ebene der Routinen selbst

stillschweigend oder explizit korrigieren. Ein Kleinkind kann sich in den Ablauf einer Geburtstagsparty einklinken, wenn es halbwegs die Worte und die Melodie von »Happy Birthday«, also eine sensomotorische Relation ggf. imitatorisch beherrscht, ohne deren Bedeutung genau zu kennen. An sich wiederholenden Anschlusskommunikationen und sonstigen Kontextmerkmalen kann es aber sukzessive deren situative und übersituative Bedeutung realisieren. Die Gedächtnisse müssen also nicht alle kulturell tradierten Bedeutungen kontextübergreifend auf einmal und »vollständig« in sich aufnehmen. Die Tatsache, dass eine Äußerung, ein Symbol, eine Melodie Teil der für uns alle wahrnehmbaren Welt ist, gewährleistet, dass es im interaktiven Prozess immer wieder neu Bewährungsprobe, Kristallisierungspunkt, Bestätigung oder Neuertablierung sozialer Ordnung werden kann.

Die Gedächtnisse, sind, wie wir hier unablässig wiederholt haben, gebunden an die Körper und nur, insofern sie das sind, sind sie operative und operationsfähige Gedächtnisse (im Unterschied zu bloßen Informationsspeichern wie etwa Texten, Artefakten, institutionalisierten Wissensbeständen, die häufig in einem rein metaphorischen Sinn als »soziale Gedächtnisse« bezeichnet werden. Der Körper, die Körper sind also im selben Maße wie sie immer auch »soziale Dinge« sind, »Zeitdinge« (Merleau-Ponty 1994a: 257), ja: »machine à faire du temps« (Merleau-Ponty 2011: 189). Das »soziale Ding« und das »Zeitding« sind eins. Das ist bereits eine Erkenntnis der Heideggerschen Wendung der Probleme der Phänomenologie (1989: 382) und erst recht der späten Philosophie der Sozialität G.H. Meads, die wir am Anfang dieses Kapitels bereits erwähnt haben. Dessen »spatiotemporale Perspektiven«, »consentient sets« sind verkörperte soziale Strukturen, deren Zusammenspiel und fortwährende Rekombination und Neukonstellierung jenes unübersehbare Geflecht an Interaktionsketten produziert, von dem Norbert Elias als der modernen Gesellschaft spricht.

Soziologische Feldtheorie

Es wurde bereits gesagt, dass dies für die Gesellschaft eine Feldsemantik nahe liegt und keine System- oder Objektmetaphern, weil diese zu sehr Abgeschlossenheit, Abschließbarkeit, eindeutigen Grenzziehungen, Erreichbarkeit, Übersehbarkeit implizieren. Auch Merleau-Pontys strukturelle Kernkategorie ist, wie wir verschiedentlich gesehen haben weder die des »Objekts« bzw. »Objektiven« noch die des »Systems«, sondern mündet in einen Feldbegriff. Auch diesen dürfte Pierre Bourdieu als unaufmerksamer Erbe übernommen haben, möglicherweise ohne zu sehen, dass damit seine nach wie vor schematische Entgegensetzung

von »Objektivismus« und »Subjektivismus« wenig verträglich ist. Der Bezug des Feldbegriffs zu einer geographischen Semantik von Nähe und Distanz, Entfernung und Raum ist aber ebenso wenig zufällig wie gewisse Analogien zur Physik, insbesondere zu gewissen Aspekten des Feldbegriffs der Allgemeinen Relativitätstheorie. Auch diese Analogie könnte und sollte man zur Entmetaphorisierung der späten Konzepte nützen. Die Körper sind im buchstäblichen Sinne soziale und Zeit-Dinge. In (der Gesamtheit) unsern Körper ist »alles verbucht [...] und alles zählt« (2007: 26).

Der Begriff des Feldes hat gegenüber der Akteur/Ding oder Subjekt/Objekt oder Element/System-Semantik den Vorteil, dass er sowohl in einem natur- wie sprachwissenschaftlichen Verwendung a) eine räumliche, quasi geographische Dimension hat, d.h. mit Distanz/Nähe-Verhältnissen arbeitet, damit aber Begriffe wie Horizont, Vordergrund/Hintergrund abbilden kann; dass er b) eine konsequent relationistische Fassung von Elementen zulässt, die sich wechselseitig bedingen/tragen/ aufeinander wirken und dass c) die Struktur des Feldes selbst ein Effekt der Struktur und des Verhaltens seiner Elemente zueinander sind.⁸ Merleau-Ponty knüpft seit seiner Schrift *Die Struktur des Verhaltens* an den gestaltpsychologisch tradierten Feldbegriff an, etwa dem von Kurt Koffka. Konsultiert man dessen Lehrbuch *Principles of Gestalt Psychology*, so zeigt sich, dass Koffka dessen formale Aspekte aus dem Verständnis physikalischer Felder bezieht (Faraday, Macwell, Einstein) und auf das Gebiet des Verhaltens überträgt (Koffka 1935: 41 ff.).

Es gibt, was Einsteins Feldtheorie der Gravitation (im Rahmen der Allgemeinen Relativitätstheorie) betrifft, interessante Analogien zu Merleau-Pontys Revision seiner Phänomenologie in Richtung einer Art »allgemeinen Bewegungstheorie«. Auch bei Einstein stehen ja, nicht erst in der allgemeinen Relativitätstheorie, sondern auch schon bei der Ausarbeitung der speziellen Relativitätstheorie (auf die Mead vor allem zurückgreift) Bewegungs- und Zeitverhältnisse im Zentrum des Interesses. Möglicherweise handelt es sich bei diesem Thema für die Zeit des ausgehenden 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts um eine Art wissenschaftliche Tiefenstruktur quer über die Disziplinen.

Einsteins allgemeine Relativitätstheorie erklärt die Bewegung von Körpern im Raum bekanntlich nicht mehr wie die klassische Newtonsche Physik durch eine von ihren Massen ausgehende »Fernwirkung« von Anziehungskräften, die prinzipiell durch einen von diesen unverändert bleibenden Raum hindurch wirken. Seine Vorstellung ist vielmehr, dass die Massen der Körper zu einer regionalen Veränderung der Raum/Zeit-Struktur führen, die damit wiederum deren Bewegungen in Relation

8 vgl. dazu insgesamt das Historische Wörterbuch Philosophie (Ritter u.a. 1971-2007): »Feld«, »sprachliches Feld«.

zueinander bestimmen. Das Einsteinsche Universum lässt sich verstehen als ein »steter Reigen, bei dem Materie und Raumzeit sich gegenseitig beeinflussen: eine gegebene Materieanordnung verzerrt die Geometrie der Raum-zeit; die Geometrie der Raumzeit bestimmt, wie sich die Materie weiterbewegt« (Pössel 2010: 1118). Die Gesamtstruktur (die freilich ebenso wenig überblickbar ist wie die Gesellschaft, schließlich geht es um den ganzen Kosmos) und die strukturierenden Elemente sind letztlich nicht voneinander trennbar.

Der Auslöser für die Ausarbeitung der Allgemeinen Relativitätstheorie war laut Einstein die Intuition, dass jemand, der vom Dach seines Hauses fällt bzw. sich im freien Fall befindet, sein Gewicht nicht spürt. Es geht dabei um die Äquivalenz vonträger und schwerer Masse: »Für einen vom Dache eines Hauses frei herabfallenden Beobachter existiert während seines Falles – wenigstens in seiner unmittelbaren Umgebung – kein Gravitationsfeld« (Einstein 2002: 265); »I was sitting in a chair in the Patent Office in Bern when all of a sudden I was struck by a thought: ›If a person falls freely, he will certainly not feel his own weight.‹« (Einstein 2012: 638).

Den vergleichbaren Ausgangsimpuls von Merleau-Pontys sprach-, bedeutungs- und strukturtheoretischer allgemeiner »Relativitätstheorie« der 1950er Jahre könnte man in seiner Intuition einer Äquivalenz von Bewegungswahrnehmung und Satzverstehen sehen, von Bewegen und Sprechen in einer der Arbeitsnotizen vermutlich des Jahres 1953: »La perception du mouvement comparable à la compréhension d'une phrase« »Die Wahrnehmung von Bewegung vergleichbar dem Satzverstehen.« (Merleau-Ponty 2011: 204; Übers. jmk). Sie führt in die Einsicht des Feldcharakters der differentiellen Elemente jedes Ausdruckssystems. Die Bedeutungen ergeben sich aus der Konstellation der Elemente im Wort, im Satz, in der Interaktion, im Prozess des sozialen Verhaltens – in Operationen, die in der gegebenen Konstellation einer Situation, aktualisiertes Syntagma und Paradigma gegeneinander halten. Die sich ergebende Struktur des sozialen Feldes ist primär eine Funktion der Struktur(ierung)smöglichkeiten der interagierenden Körper/Gedächtnisse der Individuen (natürlich im Zusammenspiel mit zu diesen komplementären und situativ erreichbaren Ressourcen und Artefakte) und umgekehrt diese eine Funktion der Strukturen der sozialen Felder, durch die sie sich bewegen.

Es ist deshalb keine Metapher, sondern eine Aussage mit empirischem Geltungsanspruch zu sagen, gesellschaftliche Praxis sei vom Hantieren mit Dingen bis zum Denken als innerem Sprechen strukturierte Motorik. Diese Aussage kann zunächst absehen von der Frage der Korrespondenz mit einem »inneren«, »subjektiven« deklarative Verstehens. Vielmehr lassen sich wie in der objektiven Hermeneutik Verhaltenssequenzen als sich praktisch wechselseitig interpretierende Ereignisse und Elemente

betrachten. Das beinhaltet die strikt feldtheoretische Auffassung von Gesellschaft und gesellschaftlicher Ordnung. Wir sind sozusagen mobile Strukturpotentiale. Wir erfahren gesellschaftliche Strukturen im Umgang mit konkreten Anderen in konkreten Feldern oder Feldregionen. Wir geben uns wechselseitig unsere Bewegungsmöglichkeiten vor (oder schränken sie ein) nach Maßgabe unserer Dispositionen und Lokalisatoren. Die regionale Struktur(iertheit) ist durch die jeweilige Anwesenheit sozialisierter Körper immer lokal = inkorporiert in den Menschen (mitsamt ihrer Ressourcen und dinglichen Umwelt). Der jeweilige »soziale Raum«, das, wenn man so will, regionale Feld ist in seiner Struktur abhängig von den darin sich befindlichen Körpern, so wie ein Gravitationsfeld durch die in ihm befindlichen »Massen« aufgespannt wird und in der dadurch zustande gekommenen Beschaffenheit wiederum die Bewegungsmöglichkeiten der in ihm befindlichen Massen bestimmt. Masse/Bewegungskapazitäten der Körper definieren das jeweilige Feld und seine Struktur, sprich die aktualisierte Struktur, wie sie in der faktischen Sequenz strukturierter Bewegung erscheint. Sie bestimmen wechselseitig nach Maßgabe ihrer »Resonanzmöglichkeiten« ihre Bewegungsmöglichkeiten. Das so entstehende Feld verändert wiederum die dispositionalen Strukturen (Gedächtnis) bei allen Beteiligten, mit denen sie wiederum in weitere Feldkonstellationen und -Dynamiken eintreten.

Sichtbares und Unsichtbares

Auf diese Weise ergibt sich die spezifische Kopplung der Sichtbarkeit sozialer Strukturen, die ebenso wenig metaphorisch zu verstehen ist, wie der mit jeder Sichtbarkeit einhergehende Horizontcharakter – und damit ihre »Unsichtbarkeit«, die Opazität des Innen- wie ihres Außen-Horizontes. Die Strukturen sind regional, lokal – sie »sind« einzige und allein in den zeitlich und geographisch lokalisierbaren Interaktionen. Sie spielen im jeweiligen regionalen Bereich des gesellschaftlichen Feldes oder, wenn man eine Sprechweise in terms *multipler* Felder vorzieht, in einem Teilstoff. Von dort aus lassen sich selbstverständlich Zusammenhänge, reale Verbindungen (in Form von Kommunikationen, Überritten von Personen, historischen Prozessen, institutionalisierten Verbindungen, Netzwerken, Semantiken) zu anderen Feldern, Regionen erfahren und belegen. Man bekommt von jeder x-beliebigen Beobachtungssituation aus ein Glied irgendeiner der von Elias apostrophierten Handlungs-, Interdependenz- und Funktionsverkettungen zu fassen. Aber niemals alle zugleich, sie verschwinden ab einer bestimmten Distanz in der unübersichtlichen Diachronie und Synchronie der modernen Gesellschaft. Das Gesellschaftliche ist also sichtbar und kann zum Gegenstand von

Forschung werden, aber eben als Fragment, in der jeweiligen Region. Die Sichtbarkeit bedingt also zugleich ihre Unsichtbarkeit – das genau kennzeichnet das Paradigma des »Sehens«, betrifft aber jeden anderen Modus von Wahrnehmung genauso. Wir haben keine absolute Gewähr, dass das, was wir hier zu sehen bekommen, auch in anderen Regionen gilt oder sogar: universell. Es bleibt bei einer immer offenen und weiter zu bestimmenden Generalität. Auf diese Probleme antworten aber immer schon die mittlerweile gut etablierten sozialwissenschaftlichen Methoden, und zwar sowohl in ihrer qualitativen wie in ihrer quantitativen Gestalt. Es ist wichtig, dass man ihre Vor- und Nachteile im konkreten Fall diskutiert. Aber ohne Zweifel reagieren sie allesamt auf dieses vertrackte Problem eines Ineinander von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Es geht hier nicht mehr um Metaphysik, sondern um konkrete Entscheidungen darüber, was eine bestimmte Fallstruktur ausmacht, was deren Merkmale sind, wie man die in anderen Fällen belegen könnte, ob man dafür Indikatoren hat, ob man diese ggf. zählen kann oder ob man sich immer von neuem wieder einer mühsamen Sequenzanalyse eines einzigartigen Syntagmas unterziehen muss. Alle diese Methoden – ob Fallrekonstruktion oder statistische Analyse – haben gemeinsam, dass sie auf Generalisierungen abzielen, auf Sachverhalte, auf Zusammenhänge, die nicht zugleich wahrnehmbar, »sichtbar« sind und deshalb müssen sie notwendig die Form annehmen, die Max Weber als »Idealtypus« bezeichnet.-

Epilog

»Der Beobachter, der keine MASCHINE zur Verfügung hat, sieht die diesseitige Hälfte der Ausdehnung der ZEIT, mit seinen Sinnen, wie man zunächst die Erde als Scheibe gesehen hat. Es ist einfach, aus dem Lauf der Maschine eine Definition der Dauer abzuleiten. Unter der Voraussetzung, dass sie die Reduzierung von t zu o und von o zu t ist, können wir sagen: die Dauer ist die Verwandlung einer Abfolge in eine Umkehr. Das heisst: DAS WERDEN EINES GEDÄCHTNISSES.«

(Alfred Jarry, »NUTZBRINGENDE ERLÄUTERUNGEN ZUM SACHGEMÄSSEN BAU EINER MASCHINE ZUR ERFORSCHUNG DER ZEIT.«, Jarry 1968: 112 f.)

»Nirgendwo ist überall und zunächst einmal das Land, in dem man sich gerade befindet.« (Jarry 2020: 65)

»Merdre! – Schoisse!« (Jarry 2020: 5)

Marcel Proust und Merleau-Ponty

Das Paris der Lebensspanne Merleau-Pontys zwischen den 1920er und 1950er Jahren bildete ein einzigartiges Milieu. Es war gewissermaßen ein Laboratorium der Moderne, der Konstitution der Sozial- und Kulturwissenschaften, auch in Auseinandersetzung mit den schon etablierten Naturwissenschaften, mit politischen Ambitionen und einer vitalen künstlerischen und literarischen Szene. In den Bildungsinstitutionen, im Straßenbild und dem, was diese Generation in den Schulen gelernt und gelesen hatte, war das 19. Jahrhundert mit *seinen* Ambivalenzen von Tradition und Moderne noch präsent und wurde zugleich von den neuen des 20. Jahrhunderts überlagert. Eine geradezu legendär gewordene Episode stellen die Diskussionen von Albert Einstein und Henri Bergson über das Wesen und die Realität der Zeit in der ersten Aprilwoche des Jahres 1922 dar. Letztendlich beharrte jede der Parteien darauf, selbst im Besitz der Einsicht in die *wirkliche* Zeit zu sein und unterstellte der jeweils anderen, dass sie eine Chimäre Zeit nenne – mit Spannung verfolgt von Intellektuellen und Schriftstellern wie Marcel Proust, der Bergsons wie Einsteins Ideen aufgriff, aber sich seinerseits weder mit der einen noch der anderen Auffassung ganz identifizieren mochte (Fischer 2017: 281 ff.). Auch Merleau-Ponty hat sich mit dieser Diskussion und

den damit zusammen hängenden Fragestellungen immer wieder auseinander gesetzt (Merleau-Ponty 2007: 1985 ff.; 2000: 148 ff.). Ohne dieses Milieu, dem wir noch heute wesentliche Weichenstellungen der Sozial- und Kulturwissenschaften und der Philosophie verdanken, in dem sich auch die Wege von Aron Gurwitsch, Alfred Schütz und Merleau-Ponty kreuzten, ist das Merleau-Pontysche Werk und sein besonderer Stil zwischen Positivismus, Philosophie und Poesie, zwischen naturwissenschaftlicher Ambition, begrifflicher Akribie und literarischem Gestus nicht zu verstehen.

*

Simone de Beauvoir erzählt in ihren »Mémoires einer Tochter aus gutem Hause« immer wieder Episoden ihrer Freundschaft mit einem gewissen »Jean Pradelle«. Dieses Pseudonym steht für Maurice Merleau-Ponty. Beide 1908 geboren, begegnen sich zum ersten Mal in Paris im Jahr 1927, neunzehn Jahre alt. Merleau war zu dieser Zeit Student an der École Normale Supérieure, Beauvoir studierte an der Sorbonne (Bakewell 2018: 131). Beauvoir registriert an ihm von Anfang an eine im Gegensatz zu ihrem eigenen »Manichäismus« stehende »Nachsicht«, eine Neigung, allen Menschen und Positionen eine gewisse Berechtigung zuzugestehen. »Seiner Meinung nach gab es in jedem Menschen etwas Gutes und etwas Schlechtes«, schreibt sie (Beauvoir 1968: 353; vgl. Bakewell 2018: 133). »Er liebte«, bemerkt sie beiläufig über die Zeit der ersten Kontakte, »ungefähr die gleichen Bücher wie ich, wobei er eine besondere Vorliebe für Claudel bekundete, neben einer gewissen Verachtung für Proust, den er nicht ›wesentlich‹ fand. Er lieh mir *Ubu-Roi*, ein Buch, das ich nur mit Einschränkung schätzte, weil ich darin auch nicht im entferntesten die Dinge wiederfand, von denen ich persönlich besessen war.« (Beauvoir 1968: 353). Merleau-Ponty erzählt 1959 in einem Radio-Gespräch mit Georges Charbonnier, es sei Simone de Beauvoir gewesen, die er in der Bibliothek Sainte-Geneviève Proust lesend angetroffen habe (Merleau-Ponty 2016: 153). Er selbst habe damals, wenn überhaupt, erst sehr wenig von Proust gelesen. Das etwas arrogante Urteil führt er auf sein zu dieser Zeit verengtes Verständnis von Philosophie zurück.

Nun gibt es, um eine geduldige Proustleserin im Jahr 1927 zu provozieren, kaum eine geeignetere Masche wie die, Proust als »unwesentlich« abzukanzeln und dann ausgerechnet Alfred Jarrys *Ubu Roi* (König Ubu) auf den Tisch zu legen. *Ubu Roi*, ursprünglich Ende der 1880er Jahre aus einem Schülerulk entstanden, ist ein 1895 publiziertes Theaterstück, das gemeinhin als geniale Vorwegnahme des absurden Theaters, von Dadaismus, Surrealismus und Slapstick gleichermaßen gilt. Es arbeitet mit Wortverdrehungen, Obszönitäten, einer aufgedrehten Komik mit unberechenbaren Gewaltausbrüchen. Es bedient sich marionettenartiger

bis zur Karikatur zugespitzter Typen, ist absurd, grotesk, politisch, satirisch, pointiert, übermütig und bewusst banal. Damit steht es so ziemlich in maximalem Kontrast zur subtilen Ästhetik von Prousts Romanzyklus *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* in seiner ganzen komplexen, strömenden, lange Atembögen erfordernden poetischen Epik oder epischen Poesie (»poème en prose«), die alle Ziselierungen des Innenlebens, der Wahrnehmungen und Gefühle ihrer individualisierten Protagonisten bis in die letzten Brechungen gestaltet, das damit zugleich (!) das Problem der Zeit aufwirft, die Zeit der Leser/innen einbezogen, und das mit komplexen Verschachtelungen der Erinnerung und der Erinnerung an Erinnerungen, eigene wie anderer, operiert. Der Zyklus spielt in einer Welt der Begegnung von Aristokratie und gebildetem Bürgertum, in dessen Wohnungen, Intérieurs und Salons und an den Orten, an denen man ihrer Konversation zu entfliehen versucht und dann doch wieder auf sie trifft – den Gärten, den Badeorten an der Küste der Normandie oder den verborgenen Nischen des (homo)sexuellen Begehrens. Er greift die typischen Themen der Romantik auf, die Liebe, den Schmerz, das Gefühl, die Frage ihrer Vergänglichkeit oder Dauerhaftigkeit. Der Stil knüpft an die erzählerischen Mittel des großen Romans des 19. Jahrhunderts an, kultiviert einen gewissen kontemplativen Grundton, arbeitet aber zunehmend mit impressionistischen Brechungen, Auflösungen eindimensionaler erzählerischer Linien und Konturen, mit dem Anspruch der Konstruktion und Dekonstruktion von Erfahrung. Letztlich gestaltet und beschreibt der Romanzyklus immer wieder ausdrücklich Zusammenhänge und Wechselwirkungen von Körper, Bewusstsein und Gedächtnis.

Nun ließe sich auch für Jarrys Werk geltend machen, dass es auf seine Weise Rückbezüge ins 19. Jahrhundert, in die literarische Tradition einbaut, sicher stärker in den Texten seiner späteren Jahre, in Ubu Roi eher untergründig. Aber Prousts Romanzyklus hält doch in viel stärkerem Ausmaß wie Jarry eine Kontinuität der erzählerischen Mittel, des Materials und des Milieus des großen bürgerlichen Romans aufrecht, auch wenn er zugleich alle drei Elemente einer Transformation unterzieht. Zugleich ist der Abschied von einem bürgerlichen Lebensgefühl, einer bestimmten Stilisierung des Erlebens und der dazugehörigen Ästhetik auch ein latentes Thema. Man könnte darüber nachdenken, wie sehr das eben Gesagte auch für Merleau-Pontys Philosophie zutrifft, mit dem Unterschied, dass Merleau-Ponty einen vergleichsweise eindeutigeren Standpunkt im 20. Jahrhundert hat. Es ist offensichtlich, dass es eine Affinität seines Verständnisses von Phänomenologie zu den Verfahrensweisen und Themen impressionistischer Malerei gibt. Diese ist ein durchgängiges Thema seiner ästhetischen und ausdruckstheoretischen Texte, er deutet sie durchgängig als eine *Eröffnung* der Moderne, eindeutig nicht als Abschluss einer wie auch immer gefassten *Tradition*. Gerade an diesem Thema erprobt er die Errungenschaften seines »phänomenologischen

Strukturalismus« zuerst und vorrangig. Das reicht bis zu seinem letzten großen und abgeschlossenen Essay *Das Auge und der Geist* von 1960, der in dem Urlaubsort Le Tholonet in der Nähe von Aix-en-Provence, dem Geburtsort Cézannes, während des letzten gemeinsamen Sommerurlaubs der Familie entstanden ist (Merleau-Ponty 1984b). In ihm steht Cézanne im Mittelpunkt, an dessen Werk sich ja gleichfalls ein komplexes Ineinander von Kontinuität und Bruch mit dem 19. Jahrhundert registrieren lässt.

Dasselbe gilt allerdings auch für Proust. Die Haltung des erwachsenen Merleau-Ponty Proust gegenüber verändert sich grundlegend. Während der Adoleszente, der 19-Jährige, provokant Proust als philosophisch unwesentlich (rückwärtsgewandt?) abkanzelt, argumentiert der 51-Jährige überlegter. In den Radiogesprächen mit Georges Charbonnier aus dem Jahr 1959 legt er dar, das eigentlich Philosophische Prousts liege nicht in dessen dezidiert philosophischen Äußerungen, sondern dort, wo er selbst gar nicht glaube, Philosophie zu machen. Er bezieht sich auf eine Passage von Proust, in der die Bewegung eines Schiffes auf dem Meer beschrieben wird, die von einem Garten an der Küste aus durch die ausladenden Zweige eines großen Rosenstrauchs hindurch wahrgenommen wird – das *beinhaltet* das Gefühl, dass das Schiff draußen eine erhebliche Distanz von vielleicht 700-800 Meter zurück legt, die zugleich als winzige Strecke von einem Punkt des Rosenzweigs zu einem anderen gemessen und abgetragen wird (Merleau-Ponty 2016: 170). Merleau-Ponty schreibt: »Alors il y a une très belle description de la chose; cette description pose exactement ce que j'appelle, moi, philosophie de la perception, le problème du phénomène de la distance. Qu'est-ce que c'est la distance, comment la comprendre, comment expliciter cette dimension du monde.« »Es gibt hier also eine sehr schöne Beschreibung der Sache, diese Beschreibung stellt auf präzise Weise das Problem des Phänomens der Distanz dar, etwas, was ich Philosophie der Wahrnehmung nenne. Was ist das, Distanz, wie lässt sie sich verstehen, wie lässt sich diese Dimension der Welt ausdrücklich machen.« (ebd.: 170 f.; Übers. jmk).

Passagen aus der Suche nach der verlorenen Zeit durchziehen schon Merleau-Pontys Texte von den *Strukturen des Verhaltens* bis zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Die Stoßrichtung dieser Rekurse verändert sich mit seiner Auffassung von Philosophie, vor allem aber mit seiner Konzeption von Körper und Zeit. Dabei bleibt offen, ob die Proustlektüre die Impulse seiner fortschreitenden philosophischen Arbeit zuspielt, spiegelt, begleitet oder alles zusammen. Den Zwiespalt zwischen romantischem und strukturellem Körperkonzept trägt Merleau-Ponty jedenfalls auch in der Auswahl von Prouststellen und ihrer Interpretation aus. So greift er beispielsweise in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf eine Passage aus *Du Côté de chez Swann* zurück, wie um sein dort noch wirksames romantisches Körperkonzept zu illustrieren: »Mein

Körper, zu steif sich zu rühren, suchte [...] die Lage seiner Glieder zu ermitteln, um daraus auf die Richtung der Wand zu schließen, auf die Stellung der Möbel, um daraus wiederum die Wohnung zu rekonstruieren und zu benennen, in der er sich befand. Sein < des Körpers!, jmk> Gedächtnis, das Gedächtnis seiner Rippen, seiner Knie, seiner Schultern, führte ihm nacheinander mehrere der Zimmer vor, in denen er schon geschlafen hatte [...] Und noch ehe mein <des Ich-Erzählers!, jmk> Denken, das an der Schwelle der Zeiten und Formen zögerte, sich der Unterkunft durch die Verknüpfung der Einzelheiten versichert hatte, hatte er, mein Körper, sich einer jeden erinnert, der Art des Bettes, der Lage der Türen, des Lichteinfalls der Fenster, der Existenz eines Flurs, zusammen mit dem Gedanken, mit dem ich eingeschlafen war und den ich im Erwachen wiederfand [...] mein Körper, die Seite, auf der ich ruhte, treuer Wächter einer Vergangenheit, die mein Geist niemals hätte vergessen dürfen, rief mir den Schein des urnenförmigen Nachtlichtes aus böhmischen Glas [...], ins Gedächtnis zurück, den Kamin aus sienesischem Marmor in meinem Schlafzimmer in Combray bei meinen Großeltern in jenen vergangenen Tagen, die mir in diesem Augenblick so gegenwärtig erschienen, ohne dass ich sie deutlich vor mir sah [...]« (Proust 2017a: 13 f.; zit. in Merleau-Ponty 1966: 215).

Diese Passage enthält nicht nur eine implizite Philosophie der Doppelung von romantischem Körper/Leib und dem ihm zusehenden Ich, sondern sogar von diesen »Akteuren« korrespondierenden Gedächtnissen, eine Vorstellung, die bis heute noch in der Soziologie des Gedächtnisses ihr (Un-?)Wesen treibt, in Gestalt eines sogenannten »Körpergedächtnisses« (Böhle/Proschens 2011; Sebald 2014: 97–106). Die Auswahl ausgerechnet dieser Formulierungen zeigt, dass Merleau-Ponty Proust hier noch als Kronzeugen für sein romantisches Körperkonzept in Anspruch nimmt, wenn er es nicht sogar dem Roman selbst entnimmt. Der Körper ist ein Homunculus, ein romantischer, je nachdem: träumender, dösen-der, erwachender oder intuitiv handelnder Doppelgänger, Subjekt hinter dem Subjekt. Er fungiert folgerichtig als Satzsubjekt mit einer eigenen Intentionalität, die sich etwas bewusst macht, rekonstruiert, benennt, erinnert, ins Gedächtnis ruft. Das ist noch Romantik, das ist 19. Jahrhundert, das ist auch Proust.

Aber das romantische Moment an Proust scheint für Merleau-Ponty im Maße seiner eigenen Entfernung davon zunehmend zurückzutreten. In den Schriften und Äußerungen der 1950er Jahre ruft er Prousts Werk zunehmend als Paradigma der »Modernen« (im Plural!) auf (Merleau-Ponty 2006: 57). Es gestalte die grundlegende Unabgeschlossenheit des modernen Weltverhältnisses, die Grenzen der Selbsttransparenz (ebd.); Proust protokollierte mit Gide, Valéry, Freud die *sensiblen* Bereiche der Erfahrung im modernen Spannungsfeld von Materialismus und Spiritualismus (2007: 335), er erarbeite zusammen mit diesen und im

Rückgriff auf de Sade und Stendhal ein »unermüdliches Referat über den Körper« (2007: 342), »il insiste sur la multiplicité de chacun de nous, sur la discontinuité« »er besteht auf der grundlegenden Vielfältigkeit/Vielheit eines jeden von uns, auf der Diskontinuität« (Merleau-Ponty 2016: 169).

Dieselbe Passage, die er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* interpretiert hatte, erscheint nun in einem anderen Licht. Er greift sie wieder auf in den Vorlesungsskripten von 1954/5, in Claude Leforts Edition mit Lektürenotizen zu *Du Côté de chez Swann* ergänzt (Merleau-Ponty 2015: 335–341; 359–370). Merleau erweitert die Zitation derselben Passage um in den 1940er Jahren nicht berücksichtigte Zeilen. In diesen entwirft Proust den Körper des erwachenden Ich-Erzählers nicht in der Logik eines Subjekts, sondern spricht von ihm als Gemenge zeitlicher »Ordnungen« (Proust 2017a: 12), als ineinander komplexer Korrelationssysteme kinästhetischer, propriozeptiver, visueller, auditiver, räumlicher Differenzen, eher »Kinetoskop« denn selbst Subjekt (Proust 2017a: 15). Merleau-Ponty verknüpft das mit Überlegungen Schilders zum Körperschema, der Körper wird dann vom »Subjekt hinter dem Subjekt« zu einem anonymen »Raum-Zeit-Transformator« (Merleau-Ponty 2015: 336), eine neo-Cartesianische Maschine, die unentwegt Synchronie in Diachronie und Diachronie in synchronische Relationen umsetzt und als Strukturgestalten wahrnehmbar macht. Der Körper ist hier nicht mehr Subjekt und nicht selbst Gedächtnis, sondern »appareil non seulement à percevoir l'espace mais encore le temps« »Apparat, um nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit wahrzunehmen« (ebd.; Übers. jmk).

An der Beschreibung Prousts betont Merleau nun nicht mehr das »corps-sujet«, sondern die durch die Struktur des Körpers begründete generelle Typik, den Zusammenhang, die Korrelation von Differenzsystemen, und damit eine »atmosphère de généralité« »Atmosphäre der Generalität« (Merleau-Ponty 2015: 337), die in den von selbst sich einstellenden Assoziationen liege. Das Problem der verlorenen Zeit ist nicht mehr ein Problem der Verbindung der Erinnerungen mit der vergangenen Wirklichkeit – in gewissem Sinne gibt es keine Möglichkeit der Wiedergewinnung des Vergangenen – sondern weit eher eine mögliche Struktur oder strukturelle Möglichkeit der Erfahrung, eine Bedeutung. Für Husserl sind Assoziationen eine Form der passiven Synthesis des Bewusstseins. Merleau-Ponty rekurriert hier nicht mehr auf diesen Begriff, hält aber fest: »Fondement de l'association est corporéité et plus généralement praxis.« »Grundlage der Assoziation ist die Körperlichkeit und noch allgemeiner Praxis.« (ebd.; Übers. jmk).

Dieselbe exegetische Logik in Bezug auf Proust findet sich noch in den zuletzt geschriebenen Seiten des letzten Manuskripts Merleaus wieder, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1994a: 195–200). Hier bezieht er sich auf ein »Leitmotiv« der *Suche nach der verlorenen*

Zeit, das fast ebenso berühmt wurde wie die vielzitierte »Madeleine«. Es geht um das im Roman so bezeichnete »kleine Thema« oder die »kleine Phrase«. Dabei handelt es sich um ein musikalisches Motiv, eine charakteristische Stelle aus einer fiktiven Violinsonate eines Komponisten namens Vinteuil, die zu einer Art »idée fixe« des Protagonisten Swann wird. Sie beinhaltet einen spezifischen Ausdruckswert, der bei Swann Erinnerungsfragmente, eine bestimmte Aura des Vergangenen weckt, die mit seiner durchaus fraglichen Liebe zu Odette in Verbindung stehen. Die Schilderung dieses Themas ruft eine romantisch-impressionistische Musikästhetik irgendwo zwischen Saint-Saëns, Fauré, Franck, Débussy auf: »Als er sich nach jenem Abend bei den Verdurins die kleine Phrase wieder hatte vorspielen lassen und zu durchschauen versuchte, auf welche Weise sie ihn, gleich einem Duft, gleich einer zärtlichen Berührung, umgarnte und umhüllte, war ihm klar geworden, dass dieser Eindruck einer zurückgenommenen, frostigen Süße dem geringen Abstand zwischen den fünf Noten, aus denen sie bestand, und der hartnäckigen Wiederholung zweier von ihnen zu verdanken war; doch in Wirklichkeit wusste er, dass er damit nicht über die Phrase selbst nachdachte, sondern nur über einfache Notenwerte« (Proust 2017a: 479). Eine halbe Seite weiter ist zu lesen: in der »kleinen Phrase spürte man, auch wenn sie der Vernunft eine undurchsichtige Oberfläche bot, einen so bestimmten, so stimmigen Inhalt, dem sie eine so neue, so eigenwillige Kraft verlieh, dass diejenigen, die sie gehört hatten, sie auf gleicher Ebene mit den Vorstellungen des Verstandes in sich bewahrten [...] Selbst wenn er <Swann, jmk> nicht an die kleine Phrase dachte, lebte sie doch unterschwellig in seinem Geist, in gleicher Weise wie gewisse andere Begriffe, zu denen es nichts Gleichwertiges gibt, wie etwa der des Lichtes, des Klangs, der Kontur, der körperlichen Lust, die die reichen Besitztümer ausmachen, in die der Bereich unseres Inneren zerfällt und mit denen es sich schmückt.« (Proust 2017 a: 480 f.).

Merleau benützt diese Beschreibung des »kleinen Themas« auf den letzten Seiten seines letzten Manuskripts zu einer abermaligen Zusammenführung seiner differenztheoretischen und ontologischen Argumentationen. Die feinen Unterschiede der fünf Töne in ihrer spezifischen Anordnung, ihre wechselseitigen »Abstände« ergeben die Struktur eines Sensible, die Swann sogar benennen kann; aber die Bedeutung dieser Noten ist nicht ein Ergebnis dieser Benennung, sondern umgekehrt verdankt sich die Analyse der Bedeutungserfahrung, die sich unweigerlich und auf einen Schlag einstellt, der Bedeutungseffekt beruht ganz auf der »Synchronie« der diachronen Verhältnisse der fünf Noten (ebd.; 197). Sie verdankt sich den »Artikulationen des ästhesiologischen Körpers«, seiner Funktion eines Mediums von Ausgedehntem und Zeit, von Synchronie und Diachronie, dass der Körper als eine Art strukturaler Knotenpunkt fungieren kann, der die paradigmatischen und syntagmatischen

Netzwerke der differentiellen Terme auf einen Schlag in eine Bedeutungserfahrung – d.h. in eine Form des Bewusstseins, der Wirklichkeit transformieren kann, ohne dass wir auch nur annähernd sagen könnten, wie das möglich ist und zugeht. Entscheidend, ebenso frappierend wie unromantisch ist aber bereits in dem Text Marcel Prousts die Klarheit, in der das scheinbar »subjektive« Erleben der kleinen Phrase in eine Dimension der Generalität übergeht, die Geltung einer *Bedeutung* erhält, die Swann nicht alleine gehört, sondern jedem, der sie hören kann, die »stimmig« und »bestimmt« ist, und auf »gleicher Ebene« steht mit den »Vorstellungen des Verstandes«, also mit propositionalen Wissensbeständen. Im Grunde kondensiert diese Prouststelle die Entwicklung der Merleauschen Ausdruckstheorie und verrät zugleich viel über die historische Aura, der sie sich verdankt. Das Entscheidende an der kleinen fünftönigen Melodie ist nicht die Wirklichkeit oder Trifigkeit der von ihr geweckten Erinnerungen, sondern die von ihrer Struktur getragene Qualität, ihr Stimmungsvaleur, der überhaupt erst die Weckung bestimmter Erinnerungen ermöglicht. Die ist weder subjektiv, noch objektiv oder universell, sondern *generell*, für eine unbestimmte Vielzahl von Fällen gültig, möglich.

Statt sich der »kleinen Phrase« Prousts als Beispiel zu bedienen, hätte Merleau-Ponty ebenso gut auch ein Beispiel aus seiner Lektüre als 19-Jähriger nehmen können. *Ubu Roi* beginnt mit dem Ausruf »Merdre!«, in der deutschen Übersetzung der Reclamausgabe mit »Schoiße!« wiedergegeben. Das ist vielleicht noch kondensierter ein Beispiel für die Wirkungsweise von Ausdruckssystemen. Nämlich: Durch die bloße Hinzufügung eines einzigen Phonems »r« augenblicklich eine Bedeutungserfahrung zu erzielen, die schwer zu formulieren ist, mit der man trotzdem nicht alleine ist, sondern die eine Generalität aufweist, mit der man »rechnen« kann. »Kaum hatte Ubu sein erstes Fäkalwort gesprochen, brach man in Schmähufe aus oder verließ gar entrüstet das Theater« (Nachwort in Jarry 2020: 73). So die Reaktionen der einen, die »modern Gesinnten im Saal« dagegen »zeigten sich begeistert«. Das Bemerkenswerte an diesem Ausdruck »merdre«, nicht ganz »merde« = Scheiße, ist die eigenartige Valenz dieses Kunstwortes, das nach dem Prinzip »kohärenter Verformung« (Merleau-Ponty 2007: 113) auch von denen spontan verstanden wird, die es noch nie vernommen haben. Die verschiedenen möglichen Reaktionen: Empörung, Lachen, Achselzucken über das Billige dieses Effekts, Begeisterung über die tiefesinnige Provokation sind nicht einfach Ausdruck subjektiver Lesarten, sondern Ausdruck der Generalität *möglicher* Assoziationen, Querverbindungen, »laterale«, »paradigmatische« Bezüge, die in die diachronen, situativen, semiogenetischen Anschlussreaktionen augenblicklich einfließen. Dazu gehören ganz sicher und vorrangig alle Assoziationen zu dem im bürgerlichen Theater verpönten Fäkalaustruf »merde« = Scheiße; vielleicht

die Lautmalerei des doppelten »r«, das dem Wort die onomatopoeische Valenz eines »grognement«, eines Brummens oder Grunzens gibt;¹ die Assoziation (simulierter, als-ob-) Kontingenz eines Versprechers, damit die sinnlose Intervention eines physischen, mechanischen Elements in einen sinnhaften Vorgang, die aber zu einer plötzlichen Sinnkristallisation führt, und im weiteren Verlauf des Stücks als »running gag« rezipiert wird. Zusammen genommen ist das von Bergson und Freud als entscheidende Dimension des Komischen herausgearbeitet worden (Bergson 2011:41 f.; Freud 1986: 15).

Ob mit Proust oder Jarry, es schließt sich nochmals die Frage der Fragen an: »durch welches Wunder tritt zu der natürlichen Generalität meines Körpers und der Welt eine geschaffene Generalität, eine Kultur, eine Kenntnis (*connaissance*) hinzu, die die erstere aufnimmt und ausarbeitet <rectifie, Übers. geändert, nicht: »zurechtrückt»>« (Merleau-Ponty 1994a: 199). Am Ende dieses Satzes steht kein Fragezeichen, sondern ein Punkt. Man könnte ihn zugleich als Aussagesatz und so gesehen als Zwischenergebnis auffassen: »zu der natürlichen Generalität meines Körpers tritt eine geschaffene Generalität ...«. Zugleich ist aber auch die Frageform und der Begriff »Wunder« eine *These* – sie besagt, dass der präzise Bezug und die Genese beider nach wie vor noch nicht verstanden und erklärt sind. Zugleich eröffnet sich ein natur-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Horizont, wenn die letzten ausgearbeiteten Passagen von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* wiederum in die Saussuresche Linguistik und in die Satztheorie überleiten: »in gewissem Sinne bedeutet einen Satz zu verstehen nichts anderes, als sein lautliches Dasein ganz in sich aufzunehmen oder ihn zu hören/verstehen [entendre], wie man so treffend sagt; der Sinn liegt nicht auf dem Satz wie die Butter auf dem Brot oder wie eine zweite Schicht ›psychischer Realität‹, die über den Ton ausgebreitet ist: der Sinn ist die Totalität des Gesagten, das Integral (*l'intégrale*) <Übers. geändert, jmk, nicht: »Insgesamt»> aller Differenzierungen der Wortkette, er steckt in den Worten für jene, die Ohren haben, ihn zu hören.« (Merleau-Ponty 1994a: 203).

Mit »Integral« ist hier einfach das Verständnis der Gesamtbedeutung einer Sequenz differentieller Terme, die einen Satz bilden gemeint. Diese Satzbedeutung ist ebenso wie die Auffassung einer musikalischen Struktur oder die Erfassung einer optischen Gestalt im sichtbaren Raum etwas, das – sowie man versteht – *auf einen Schlag*, als *Integration* einer bestimmten Anzahl diskreditisierbarer Relationen erfolgt; ungefähr so, wie sich ein mathematisches Integral als »Summen«ausdruck über die Differentiale eines bestimmten Bereichs verstehen lässt. Im Unterschied zum mathematischen Integral entzieht sich aber das semiologische (oder

1 So die Anmerkung in der französischen Schulausgabe des *Ubu Roi* bei Flammarion (Paris 2016: 27).

semiotische) Integral bislang der präzisen Operationalisierung. Unsere Körper, das komplexe Ineinander ihrer Sinne und motorischen Systeme im Zusammenspiel mit den körpergebundenen Gedächtnissystemen sind die »Rechenmaschinen«, die »Computers« der Welt« (Merleau-Ponty 1984b: 18), und das heißt zugleich: die »Computers« der *sozialen* Welt, vieler, aller Begegnungen mit den Körpern der Anderen. Die unablässig erneuerten und daher immer offen bleibenden »Ergebnisse« machen die Erfahrung unserer Wirklichkeit, unser Bewusstsein aus. Mit ihnen müssen und können wir bei jeder *ausdrücklichen* bewussten und kommunikativen Konstruktion der Welt immer schon »rechnen« und »weiterrechnen«, alles vergleichbar dem von Merleau so häufig zitierten Headschen »Taximeter«, das ein »Teilmodul« dieser »Maschinerie« darstellt.

Wer das Manuskript von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* bis hierher gelesen hat und umblättert, ist gespannt darauf, wie es nun weiter geht, mit dieser von Merleau-Ponty projektierten Theorie des Ausdrucks und der Kommunikation zwischen den Menschen und zwischen den Menschen und der Natur. Man hat das Gefühl, genau jetzt werde es interessant. Ich vermute, dass Merleau-Ponty selbst davon ausging, jetzt käme der Hauptteil, jetzt würde seine in den Vorlesungen der 1950er-Jahren vorskizzierte Bedeutungs- und Ausdruckstheorie überhaupt erst ihrer Ausarbeitung entgegengehen. Auch Lefort schreibt, das bis 1961 bis zur zitierten Passage fertig gestellte Manuskript von *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, das mit der Bezugnahme auf die »kleine Phrase« der fiktiven Violinsonate Vinteuils ausläuft, sei nur als Einführung gedacht gewesen (1994a: 8). Die verschiedenen Gliederungsentwürfe verraten, dass es nun um die Verknüpfung von Physis und Logos, von Natur und Sprache gehen sollte. Die letzte in dem Band aufgeführt Arbeitsnotiz vom März 1961 läuft ebenfalls auf eine solche Synthese hinaus, es klingen nochmals alle Motive unserer letzten Kapitel an: »Das Sichtbare muss beschrieben werden als etwas, das sich durch den Menschen hindurch realisiert, was aber keineswegs Anthropologie ist (also gegen Feuerbach-Marx 1844) – die Natur als die andere Seite des Menschen (als Fleisch – keineswegs als ›Materie‹) – der Logos auch als einer, der sich im Menschen verwirklicht, aber keineswegs als sein *Eigentum*.«, erratische Stichworte vom »Kapital als Ding«, »der Ware als Fetisch«, ein Satzfetzen »jeder historische Gegenstand ist ein Fetisch« und am Ende die ziemlich erratische Gleichung mit zwei Bindestrichen auf der linken Seite »Matière–ouvrée–hommes = chiasme« (sic! Merleau-Ponty 1994a: 344).

Vom 19. ins 21. Jahrhundert

Vielleicht geht es nun darum, die von Merleau-Ponty 1961 liegen gelassenen Fragestellungen schlicht mit den sprachlichen und wissenschaftlichen Mitteln des 21. Jahrhunderts weiter zu führen, so wie er die des 19. mit denen des 20. Jahrhunderts aufgegriffen hat. Welche das genau sind, bleibt erst noch zu bestimmen. Wir schreiben das Jahr 2020. Die soeben zitierten Zeilen dokumentieren, was Merleau-Ponty betrifft, den Stand des März 1961. Schütz war im Mai 1959 gestorben. Er hatte sich in seinem Spätwerk und seinen letzten Skizzen faktisch auf die Fragestellungen und Themen Merleau-Pontys der 1950er Jahre zubewegt: die kritische Auseinandersetzung mit der Figur der passiven Synthesis und dem Horizontproblem, die Abkehr von der Idee der transzendentalen Konstitution der Wirklichkeit durch das Bewusstsein, die Themen des Körpers bzw. der »Leiblichkeit« und ihrer Generalität, ein starkes Praxiskonzept in Verbindung mit einer Theorie des Ausdrucks. Merleau-Ponty wird zwei Monate später am 3. Mai 1961 sterben. Für ihn stehen neben diesen Themen von neuem die des »Logos«, der Sprache, der Erkenntnis und des Wissens an, also die Themen Schützs. Er war im Begriff, ein Problem auf neue Weise und bezogen auf einen neuen Gegenstand zu reformulieren, das am Ausgangspunkt seiner Texte und auch dieses Buches stand und das er gemeinsam mit Aron Gurwitsch zeitlebens bearbeitet hatte: die Aufgabe der Konstanzhypothese und was daraus folgt. Es geht jetzt aber, darin liegt der Fortschritt – vermittelt über die »Kinetisierung«, Differentialisierung und Verzeitlichung der Struktur- und Gestaltthematik, nicht nur um die Raum-, sondern auch um die Zeitdimension, um Impression und Expression in Natur und Kultur zugleich, um eine beide Bereiche voraussetzende und übergreifende Analyse der Semiogenese.

Mit »Semiogenese«, »Semiologie«, »Semiotik« meine ich hier nichts, was an eine im engeren Sinn sprachwissenschaftliche Spezialdisziplin anschließt und auch nichts, was irgendwie den Anspruch eines Programms hätte. Es geht lediglich um die die Soziologie von Weber an prägende Frage nach den Bedingungen der Genese von Bedeutung (Sinn). Diese Frage ging Schütz von seinen Analysen zum Alltagswissen her an, während Merleau-Ponty sie über den Weg über die Sensomotorik und dem Status des menschlichen Körpers erschließt. Beide landen auf ihre Art bei einer »praxistheoretisch« gerahmten Theorie des Symbols und der Kommunikation.²

Gurwitsch wird noch über ein Jahrzehnt arbeiten können, hat aber Merleau-Pontys Entwicklung seit den 1950er Jahren im Grunde nicht

2 Damit konvergieren sie außerdem, bei Schütz wissentlich, bei Merleau-Ponty eher unwissentlich mit den pragmatischen Ansätzen John Deweys und George H. Meads (vgl. dazu auch Bourdieu/Wacquant 1996: 155). Ebenso

mehr weiter verfolgt und wird davon auch keine Kenntnis mehr nehmen. Dennoch hätte sein Vortrag bei der Konstanzer Tagung von 1973 eine Diskussion katalysieren können, die darauf aufmerksam geworden wäre. Maßgeblich Beteiligte, die von diesen Entwicklungen der Entwürfe Schützs und Merleau-Pontys wussten, waren anwesend und erwarteten den Vortrag Gurwitsch, den Freund und Konkurrenten von Merleau-Ponty *und* Schütz. Der Vortrag wurde nicht gehalten, weil auch Gurwitsch vorher starb, dadurch war der Tagung auf gewisse Weise ihre zentrale thematische Weichenstellung genommen. Vielleicht wurde trotzdem in diese Richtung diskutiert, aber die Thematik geriet aus dem Blick und hat die weitere Entwicklung der Soziologie nicht erreicht. Die Themen des Wissens, des Körpers, der Sprache gingen – überwiegend – getrennte Wege. Ich habe mich in diesem Buch mit verpassten Möglichkeiten der wissenschaftlichen Konzeptbildung auseinandergesetzt. Nicht zuletzt spielte dabei die Auseinandersetzung mit zwei nicht gehaltenen Vorträgen eine wichtige Rolle, dem von Gurwitsch 1973 auf der Konstanzer Tagung und dem von Elias zur missglückten Wiederentdeckung des Körpers aus dem Jahr 1981. Diese nicht gehaltenen Vorträge habe ich auch dazu benutzt, um mit ihrer Hilfe bislang eher latent gebliebene konzeptuelle Möglichkeiten eines dritten Autors herauszuarbeiten. Ich gebe im Nachhinein gerne zu, dass dieses Vorgehen unweigerlich etwas skurril erscheinen wird und bitte alle, die mir bis hierher gefolgt sind, um Nachsicht.

Um das Spiel aber noch weiter zu treiben: Wäre es nicht reizvoll, sich vorzustellen, wo wir heute in der Diskussion stehen könnten, wenn die Protagonisten, die die Debatten über Körper, Praxis, Wissen, Gesellschaft initiiert haben, zum Beispiel das Alter von Norbert Elias erreicht hätten? Dieser war 1990 im Alter von 93 Jahren gestorben, mit immer noch funktionsfähigem Gedächtnis, wenngleich fast erblindet. Bourdieu wäre noch am Leben, Merleau-Ponty hätte bis 2001 leben können, Gurwitsch bis 1994, Schütz bis 1992. Alle hätten noch fast drei Jahrzehnte überlappend arbeiten können, irgendwann doch unweigerlich miteinander in einen Diskurs eintreten müssen. Vielleicht wäre der Stand der fachlichen Diskussion heute ein anderer, einfacher, weil die gemeinsam

wäre heute aber auch Norbert Elias Symboltheorie ins Spiel zu bringen (die bei allen Unterschieden, auch große Affinitäten zu den Merleauschen Entwürfen, insbesondere in der Betonung der Prozessualität, der kritischen Reformulierung des Körperkonzepts sowie in dem evolutionären Begriff von Natur aufweist); selbst zu Niklas Luhmanns Theorie sinnverarbeitender Systeme gibt es insofern Berührungspunkte als der Kommunikationsbegriff im Zentrum der Theorie steht, der zwar mit der völlig unverträglichen Idee der Autopoiesis arbeiten, aber mit einem operativen und verzeitlichten Strukturbegriff, der wiederum sehr nahe an dem Merleau-Pontys liegt (vgl. dazu Luhmann 1988: Kap. 8).

längerer Lebensspannen auch eine größere Spannweite der Synthese der Begriffe und Argumentationen ermöglicht hätten? Das wäre dann selbst ein Beispiel für die irreduzible Einwirkung eines körperlichen Faktors, auf die Strukturen eines sozialen Systems, nämlich auf die Semiogenese der soziologischen Theorie. Die Fragestellungen, um die es hier ging, ihr Anschaungsmaterial, ihre grundlegenden konzeptuellen Ambivalenzen haben im 19. Jahrhundert ihre erste Ausformung erhalten. Das zeigt auch der Exkurs zu Proust. Der Autor, um den es *hier* vor allem ging, arbeitet sich im 20. Jahrhundert auch von diesem Nachlass, dem Material, dem Stil des 19. Jahrhunderts frei, versucht aber zugleich die Fäden weiterzuführen, eine andere Sprache zu finden, einen anderen Stil, und Methoden, um sie in andere Kontexte einzuweben.

Das längere Leben aller genannten Protagonisten hätte – wie man am Beispiel Elias' sieht – vielleicht auch einen größeren argumentativen Bogen und Spannweite, ein höheres Maß an Distanz und Deutlichkeit gewonnen, zur Instituierung einer prägnanteren Struktur der soziologischen Diskussion selbst geführt. Schon für einen Autor wie Bourdieu gilt, dass er nicht mehr die Zeit hatte, die Relikte und Scherben, die er von Merleau-Ponty bis zum Wintersemester 1954/5 hastig eingesammelt hatte, hinreichend zu sortieren und so zu reflektieren, dass er die fehlenden Verbindungsstücke hätte ergänzen können. Natürlich ist es zu billig zu sagen, er habe übersehen, dass manche Mosaikstücke, derer er sich bedient hatte, aus verschiedenen zeitlichen Kontexten stammen und das habe dazu geführt, dass er manches »falsch« zusammensetzt. Gerade die Merleau-Pontyschen Beschreibungen von Semiogenesen zeigt ja, dass genau das ein Prinzip jeder Semiogenese ist und eine Bedingung der Entstehung von neuem sein kann.

Aber genauso ist es dann zulässig, einmal zusammengeklebte Elemente wieder zu diskreditisieren, in differente Terme zu zerlegen und in neue Konstellationen zu bringen, die plausibler erscheinen, besser zu anderen Konstellationen passen und neue Möglichkeitshorizonte öffnen, statt sie zu ehrfürchtig zu hüten. Wenn man der strukturalen und strukturalistischen Doktrin glaubt und zugleich neueren oder/und aktuellen neurowissenschaftlichen Bewusstseins-Konzepten folgt, dann funktionieren unsere Körper, unsere Gehirne, lauter kleine aufeinander eingespielte Kulturmashinen, genauso.³ Unplausibel, auch im Hinblick auf eine erreichbare größere Spannweite wissenschaftlicher Argumentationen, erscheinen *mir* unreflektierte und anachronistische Relikte des 19. Jahrhunderts, die immer noch in der soziologischen Diskussion wirksam sind und zu nicht mehr plausiblen Einschränkungen und Ambivalenzen des Sag- und

3 Ich spiele hier auf die von Tononi, Koch u.a. verfolgte »Integrated Information Theory« des Bewusstseins an (vgl. dazu Koch 2019: 73 ff., Massimini/Tononi 2018; Oizumi u.a. 2014).

Denkbaren führen. Sie stehen in Widerspruch zu unserer praktizierten Erfahrung der Wirklichkeit und beinhalten in der Konsequenz teilweise regressive *politische* Epistemologien.

Dazu gehört für mich nach wie vor die Fixierung auf trübe Flecken des romantischen Körperkonzepts. Das reicht von eher harmlosen Formulierungskonfusionen, mit denen man für sich genommen leben könnte, über Mystifikationen in der Sache bis hin zur Renaissance einer neofaschistischen Leibmythologie in Gestalt des Schmitzschen philosopho-politischen Systems. So oder so ist hier eine Verkennung und Unterausschöpfung des Moments der *Generalität* der Körper am Werk, der Abkappung von Erfahrung und Wirklichkeit, eine Unterschätzung der durch und durch nicht-regressiven, komplexen Momente des Körperlichen, seiner Erkenntnisdimension. Ich scheue mich nicht zu formulieren: einer Dimension der *Aufklärung* der Wirklichkeit, auch um dem Heideggerschen Begriff der »Lichtung« seine verlogene Poesie vorzuhalten, auch, um einen größeren historischen Bogen zu gewinnen, der die Phänomenologie nach rückwärts wieder stärker mit dem kulturellen Projekt des 18. Jahrhunderts in Verbindung und nach vorne mit dem der von ihr teilweise perhorreszierten Naturwissenschaften bringt. Mit der Verkennung der Dimension der Generalität der Körper und damit einer regressiven, romantischen Auffassung hängt nicht zuletzt auch jene nach wie vor wirkende Verkrampfung der Sozial- und Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften zusammen. Selbst wenn es reduktionistische Ansprüche der Naturwissenschaften noch geben mag, sie haben längst ihre Plausibilität verloren, niemand kann heute mehr allen Ernstes soziohistorische Konstellationen und Prozesse aus Prozessen der Biologie oder der Physik deduzieren und wenn sie oder er es täte, wäre das leicht zu widerlegen. Aber genau deshalb brauchen sich die Sozial- und Kulturwissenschaften auch nicht mehr als freischwebende wissenschaftliche Unternehmungen aufzufassen und so zu tun, als gebe es »einen« Körper der Naturwissenschaften und »einen« anderen Körper der Kulturwissenschaften.

Semiogenese, soziale Strukturen und die »Menschenwissenschaften« (Elias)

Weber, Schütz und Merleau-Ponty haben die Frage nach dem Status von Sinn (im Sinn von Bedeutung), die Semiogenese als Grundproblem der Sozial- und Kulturwissenschaften verstanden. Sie haben – in der Verknüpfung dieser Frage mit phänomenologischen, sprachtheoretischen, pragmatistischen bzw. praxeologischen Konzepte – zur Definition wesentlicher Mindestbedingungen des Verständnisses beigetragen. Aber mit ziemlicher

Sicherheit bleibt diese seit Weber sich stellende Aufgabe auch im 21. Jahrhundert bestehen. Vielleicht ist es auch an der Zeit, anzuerkennen, dass dieses Problem nicht mit soziologischen Mitteln allein, überhaupt nicht von einer Disziplin, weder der Philosophie, noch der Soziologie, noch der Biologie/den Neurowissenschaften oder der Psychologie oder den Sprachwissenschaften klärbar ist, weil es durchgängig in den »Interpenetrationszonen« der heutigen Disziplinen spielt. Die Soziologische Theorie könnte hier bescheidener werden müssen, im Sinne von Norbert Elias' Einsicht in die Vorläufigkeit der Differenzierungslinien der »Menschenwissenschaften«, auf die er nicht zufällig im Zusammenhang einer »Symboltheorie« stößt. Diese bewegt sich durchaus auf einem dem Schützschen und Merleau-Pontyschen Projekt analogen Anspruchsniveau, also einer allgemeinen Konzeption des Sinns, des Ausdrucks, der Kommunikation, der Bedeutung. Die Anforderungen an eine solche Konzeption passe aber, so führt Elias aus, »nicht in das Feld der Biologie in seiner jetzigen Gestalt, bietet aber doch genügend Raum für die biologischen Aspekte des menschlichen Daseins. Sie passt nicht in das Feld der Psychologie, so wie dieser Begriff derzeit verstanden wird. Die Natur der Sprache lässt sich nicht angemessen durch einen Typus von Psychologie erforschen, der um das Individuum herum zentriert ist. Sie passt auch nicht in die Hauptströmung der Soziologie, die bisher die paradigmatischen Informationen vernachlässigt, die der Komplex ›Wissen, Sprache, Gedächtnis und Denken‹ erlangt. Früher oder später wird es nötig werden, die derzeit herrschende Arbeitsteilung zwischen Menschen- oder Sozialwissenschaften kritisch unter die Lupe zu nehmen.« (Elias 2001: 13). Dann wäre die Soziologie der Klärung ihrer Grundfrage nach dem sozialen Sinn alleine nicht gewachsen. Das Problem der Semiogenese wäre nicht mit ausschließlich soziologischen Mitteln aufklärbar.

Das heißt nicht, dass man nicht soziologisch wie gewohnt weiterarbeiten könnte auf der Basis eines vorläufigen und aggregierten Verständnisses sozialer Struktur(ierung)en und auf der Basis der Unterscheidungen zwischen:

- (1) aktualisierten, empirischen Struktur(ierung)en als Funktion der in einem gegebenen Kontext gegebenen dispositionalen Strukturen und der von ihnen mitimplizierten Artefakte, Ressourcen und Infrastrukturen;
- der (2) dabei wirksamen Strukturen in ihrem dispositionalen inkorporiertem Modus (eben Wissen, Können, Erinnerungen);
- und (3) „Struktur“ als statistischer, mathematischer oder semantisch/kultureller *Konstruktion*, als idealtypischer Generalisierung, als Modell und Abstraktion von Gemeinsamkeiten empirischer, aktualisierter Struktur(ierung)en.

Zu sagen, dass soziale Strukturen immer in einer körperlichen Dimension spielen und losgelöst davon buchstäblich nicht greifbar sind, beinhaltet in keinem Sinn ein Plädoyer für »Naturalismus« oder »Reduktionismus«.

Es geht weder um einen *methodischen oder methodologischen Reduktionismus*. Alle sinnverstehenden, „qualitativen“ Methoden behalten ihr volles Recht, sie sind unentbehrlich für das Verständnis konkreter Struktur(ierung)en, für die es eine empirische, materiale Grundlage gibt, die als solche dokumentiert werden können. Selbstverständlich wird man zur Analyse eines bestimmten, konkreten soziohistorischen Komplexes oder Prozesses weiterhin dessen Geschichte, dessen spezifische Prozessualität untersuchen, wie Max Weber das vorgeführt hat. Und ebenso selbstverständlich kann man die Frage stellen, ob bestimmte Merkmale, Indikatoren sozialer Struktur(ierung)en abstrahierbar sind und auch in anderen Situationen auftreten. Selbstverständlich kann man dies operationalisieren, zählen, zusammenfassen, zu Klassen und Typen ordnen, um die Reichweite solcher Zusammenhänge zu bestimmen. Alle sich als »messend« und »zählend« verstehenden Methoden behalten ebenso ihr volles Recht wie eher sinnverstehend-typisierend vorgehender Methoden (z.B. Webersche Idealtypen).

Es geht auch nicht um eine *Reduktion von Strukturen auf Handlungen, Akteure oder Individuen*. Die aktualisierte empirische Struktur ist den sozialen Prozessen der interagierenden Individuen selbst zu entnehmen, dafür ist die Körperdimension nicht ein Hindernis, sondern Voraussetzung. Die dispositionalen Strukturen sind dabei ebenso wirksam und sichtbar, wie der strukturierte Umgang mit differenten Dispositionen, mit unterschiedlichen Graden von Resonanz und Dissonanz. Es ist Teil der dialektischen Ideologie, Struktur überhaupt als Hervorbringung aus etwas anderem zu fassen und die Dimension der Generallität erst als *Ergebnis einer »Entäußerung«, »Vergegenständlichung«*. Der individuelle Körper, das individuelle Bewusstsein ist schon in sich selbst Struktur, relational zu etwas, materialisierte Differenz und zwar bereits auf den Ebenen und Prozessen, die wir gewohnt sind als biologisch oder psychologisch zu bezeichnen. Struktur ist nicht das Produkt von Handlungen, Handlungen sind auch nicht das Produkt von Strukturen. Was passiert, sollte man eher als einen Prozess der beständigen Konstellierung und Umkonstellierung von Strukturen fassen, denn als Dialektik von Wesenheiten namens »Handlung« oder »Akteur« und »Struktur«.

Und schließlich geht es auch nicht um eine *Reduktion von Makro- auf Mikrostrukturen*. Soziale Strukturen transzendentieren, da immer zugleich in einem dispositionalen, d.h. zeitübergreifenden Modus wirksam, schon immer diese gegebene Situation, in denen sie aktualisiert werden. Das körpergebundene Gedächtnis »verknüpft« nicht nur

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern in eins damit auch Nah- und »Fernstrukturen«, so wie ich, um sprechen zu können, zwar nicht *alle* möglichen analogen oder kontrastierenden Paradigmen einer Wortverwendung kennen muss, um damit einen Sinn zu verbinden, aber doch über eine gewisse Palette verfügen muss. In einem gegebenen Kontext können nur Strukturierungen erfolgen, die von da aus auch von einem oder mehreren der Beteiligten dispositional „erreichbar“ sind. Das heißt aber natürlich nicht, dass von jeder Interaktion aus beliebig auf alle oder auf unkontrolliert viele geschlossen werden kann. Es heißt nur, dass »die« Gesellschaft ebenso wie »die« Natur überall ist und zugleich nirgends. Gesellschaft ist ein Begriff. Gesellschaft wird man in der Wirklichkeit genauso wenig finden wie es gelingt, dem Gast, dem man den Campus, die Colleges, Bibliotheken, Sportplätze und Museen zeigt, zusätzlich noch die Universität zu zeigen (Ryle 2018: 14). Strukturen aber sind, wo sie wirken, wirklich und erfahrbar. Es ist ein wiederum nur empirisch zu klärendes Problem, was »Makrostrukturen« ausmacht: ob es zwischen sehr vielen sozialen Kontexten zu direkten oder indirekten (ggf. kausalen) Zusammenhängen, Wechselwirkungen oder lediglich zu formalen Gemeinsamkeiten hinsichtlich bestimmter Merkmale kommt oder nicht und was dafür die Erklärung ist (vgl. Sprondel 1976: 186). Wenn man das jeweils als »Makrostruktur« bezeichnen will, dann muss klar sein, dass das nicht gleichbedeutend ist mit den *wirksamen und wirklichen* operativen Strukturen. Deren Zusammenhang und Status, inwieweit sie sich zum Beispiel wechselseitig voraussetzen, muss im Einzelfall empirisch geklärt werden »vor Ort« aufgeklärt werden. Dazu müssen beobachtbare, aktualisierte Interaktionen in den Blick kommen und miteinander verglichen werden.

Hier auf ein dialektisches Schema von Subjekt und Objekt zu verzichten, erfordert die Kunst und Disziplin die Generalität und Diversifikation der Körper, der Individuen, zugleich zu sehen und zu verstehen, dass das von ihnen aufrecht erhaltene, immer unübersichtliche soziale Feld keine ihnen äußerliche, unkörperliche, dinghafte Realität ist. Noch bei Bourdieu liegen diese Erkenntnis und ihre gleichzeitige Verkennung dicht nebeneinander, wenn er ausgerechnet in der Dialektik den Ausweg aus der falschen Alternative »zwischen Sozialphysik und Sozialphänomenologie« sieht. Was aber frappiert, ist, dass auch bei ihm in diesem Zusammenhang der Name Marcel Prousts fällt und das Personal aus dem ersten Teil der *Verlorenen Zeit* beschworen wird (Bourdieu 1993: 255). Eine für das Anliegen und die Themen Bourdieus viel prägnantere Passage, als die, die er selbst anführt, wären die Überlegungen aus dem Schlusskapitel des 7. Bandes *Die wiedergefundene Zeit*.

Dort stellt Marcel, der Ich-Erzähler, die Frage, wie es gekommen sei, dass er »in die Gesellschaft der Guermantes« Einlass gefunden habe

(Proust 2017b: 459).⁴ Marcel schildert, wie ihm sein Weg in dieses Milieu zunächst als »etwas ganz und gar Außergewöhnliches« erschienen wäre, ebenso unvergleichbar und individuell käme ihm der Weg der Personen seines alten Umfeldes, Legrandins, Swanns, Odettes vor. Dem stellt er eine scheinbar konträre Position gegenüber. Es ist die der »Vogelperspektive, wie sie ein Statistiker einnimmt, der Gefühlsgründe oder vermeidbare Unachtsamkeiten [...] vernachlässigt und allein die Zahl der Personen feststellt, die aus ein und demselben Milieu gestartet waren, dessen Schilderung den Anfang dieses Berichts eingenommen hat <ge-meint wohl: der erste Band von sieben der Verlorenen Zeit, jmk> in einem anderen, vollkommen unterschiedlichen, angelangt waren, und es ist wahrscheinlich, dass [...] jedes andere kultivierte und wohlhabende bürgerliche Milieu einen mehr oder weniger gleich großen Anteil von Leuten wie Swann, wie Legrandin, wie mich und wie Bloch liefert hätte, die man sich schließlich in den großen Ozean der ›feinen Gesellschaft‹ ergießen sehen würde.« (Proust 2017b: 391). Ein wenig klingt in der Vogelperspektive der soziologische Kosmotheoros an, der einen Standpunkt von überall und nirgendwo auf das Geschehen einnimmt. Aber Prousts Formulierungen sind präziser – es ist ein *theoretischer, operational definierter* Standpunkt, der sich bestimmter Indizien, Methoden der Abstraktion und des Zählens bedient, mithin Mengen, Kategorien, Klassen definieren und abschätzen muss, die einen anderen logischen Status haben, als die gezählten Elemente. Nur von letzteren darf man annehmen, dass es sie in der Wirklichkeit auch gibt. Was daraus folgt ist, wie er schreibt, ist die von jeder Erfahrung und Gefühlen abstrahierende *hypothetische* Abschätzung einer *Wahrscheinlichkeit*, einer *Möglichkeit*, keine bestimmte Wirklichkeit – etwa so, wie man aus dem Flugzeug sehend sagt: »Das könnte eine Ansammlung von kleinen Tümpeln sein, in denen Frösche leben könnten.« In diese Annahme geht schon ein bestimmtes Wissen ein. Ob es wirklich so ist, und in welchen Fällen, muss sich aus der Nähe zeigen.

Es ist eine nützliche Wahrscheinlichkeit, weil sie eine neue, dritte Positionierung anregen kann. Diese dritte Positionierung führt die Vorteile der *beiden* anderen auf gewisse Weise zusammen. In ihr vollzieht sich eine sehr genaue Beschreibung dessen, worin die Personen einander wiedererkennen, wie sie sich zusammenfinden, sich wechselseitig anziehen und bezaubern mit »Vornehmheiten«, »Schliff«, »natürlicher Eleganz«, »schönem Blick«, »brennendem Verlangen zu reüssieren«, der Orientierung an »Güte« und »Diskretion« oder zumindest doch mit deren Anzeichen an der *Oberfläche* der Gesten, Floskeln und des Gehabes.

4 Man beachte den partikularistischen Sinn, den das Wort »Gesellschaft« hier noch hat. Nebenbei: der alte Herzog von Guermantes wird später noch als »romantische Ruine« bezeichnet (Proust 2017b: 395).

Proust beschreibt auch sehr genau die Irritationen und Hemmnisse, das »Befremden angesichts gewisser Eindringlinge und gewisser Wissenslücken«, das »Entsetzen« über »Bemerkungen, die zu erkennen gaben, dass ich keinen Schimmer von den Erinnerungen die seine Vergangenheit ausmachten und seinem Bild von der Gesellschaft Gestalt verliehen« (ebd.: 390). Mit anderen Worten, Marcel oder hinter ihm: Proust entfaltet *seine* Sicht auf die Dispositionensysteme, die inkorporierten Formen sozialer Struktur, die Bourdieu »Habitus« nennt (Kastl 2007). Zugleich liefert der ganze dreieinhalttausend Seiten lange Romanzyklus immer wieder präzise Beschreibungen dieser Dispositionen in actu, der aktualisierten, wirklichen Strukturen *dieser* Gesellschaft, die immer zugleich Fälle der Gesellschaft schlechthin darstellen, der gesellschaftlichen Kommunikation, von der auch Niklas Luhmann sagt, dass sie immer durch das Nadelöhr der Interaktionen der Individuen und damit der Körper und der an sie gebundenen Bewusstseine hindurch muss.

Die Wirklichkeit der Gesellschaft, ihre operativen Strukturen setzen deshalb in der Tat »Sichtbarkeit« und damit jene »flache Ontologie«, von der Schatzki spricht (2016), voraus – wenn damit gemeint ist, dass es nur *eine* ebenso gesellschaftliche wie natürliche Wirklichkeit gibt, ohne jeden doppelten Boden oder irgendwie geartete Parallelwelten. Aber es dürfte klar geworden sein, dass diese Wirklichkeit eine unbegrenzte Vielzahl von Perspektiven zulässt, die gleichermaßen den Anspruch erheben können, auf ihre Weise etwas Gemeinsames, niemals völlig Idiosynkratisches, Generelles zu »sehen«, »in den Blick zu bekommen«, von irgendwo her. Die »flache« Ontologie kann daher nur eine »indirekte« Ontologie sein. »Das« Sein gibt es für niemanden. Die drei von Marcel skizzierten Positionen schließen sich nicht aus, sie gehören zu der Vielzahl der Perspektiven, die möglich sind und in denen Merleau-Ponty in den Worten Sartres die »Facetten des Seins« sah (Sartre 1968: 156).

Sie sind trotz der optischen Metaphorik, die sein Werk bis zu den letzten Notizen durchzieht, nicht auf das Sehen und das Sichtbare beschränkt. Sie beginnen mit schlechthin jedem Fragment des Sensiblen, das einem lebenden Körper zur Verfügung stehen kann. Es bedarf nicht der Mühen der »Wiedergewinnung der verlorenen Zeit«, der langen und langatmigen Phrasierungsbögen Proustscher Stilistik, um an dieser Dimension der Generalität teilzuhaben. Schneider, der schwer behinderte Arbeiter, dessen Gehirn durch einen Granatsplitter im ersten Weltkrieg verletzt wurde, Stichwortgeber der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, sieht in dem Sinne, in dem Gurwitsch und Merleau-Ponty visuelles »Sehen« verstehen – nichts mehr. Er hat jeden Sinn für die Figuration und die Konturen des Sichtbaren verloren. Er kann nicht auf seine Körperteile zeigen. Er erkennt ohne weiteres kein Gesicht, nicht seine eigene Handschrift, er kann der Fotografie eines schreienden Affen auf Anhieb nichts entnehmen, sie bleibt stumm. Er *sieht* nicht die Einheit einer Bewegung, er

sagt: »Eine Bewegung ist, wenn ein Gegenstand wechselt. Wenn er von einem Punkt verschwindt und wo anders wieder erscheint«, er hat lediglich eine aus der Propriozeption abgeleitete Erfahrung von Bewegung »wenn ich geh, dann beweg ich mich« (Hochheimer 1932: 57). Schneider fehlt jede Fähigkeit des »Hineinsehens in den Zeitvektor« (Hochheimer 1932: 32). Vergangenheit ist für ihn nichts. »Da kommt immer was Neues«. Auf gewisse Weise *verhält* er sich nicht zur Zukunft. Ob seine Kopfschmerzen im Winter besser sind? »Das kann ich jetzt nit sage. Bloß, was momentan is.« (ebd.: 33). Gefragt, ob er, wenn es ihm schlecht gehe, aufs Besserwerden hoffe, sagt er: »Das is so: man hofft jeden Moment, eben hörts uff, und dann hörts immer noch nicht uff. Eben hörts uff, darauf wart man ... höchstens ein Dritter kann sagen: ›Wird's schlechter oder besser?‹«.

Aber Schneider kann sich auf diese Initiativen der Anderen, der Dritten ebenso verlassen wie auf seine intakten motorischen und sprachlichen Fertigkeiten sowie sein Wissen. Dadurch und durch die verbliebene sensible Funktionsfähigkeit der Propriozeption und Interozeption, des Hörens hat selbst Schneider mit seinem geschädigten Körper teil an jener Generalität der Körper, der Gesellschaft und ihrer Ordnungen. Er ist ein geschickter Handwerker, ein angeregter und anregender Konversationspartner, besorgter Ehemann, Vater und Hasenbesitzer. Er hat ein freundliches Verständnis für seinen überarbeiteten Arzt und dessen ganz anders gelagerte Berufswelt: »Ja, Sie wolln zu rasch Professor werden!«, sagt er zu ihm und findet dabei den rechten Tonfall, denn Hochheimer ist – man kann es zwischen den Zeilen lesen – »encharmiert« (Hochheimer 1932: 7).

Trotzdem trifft für Schneider nicht im mindestens zu, was Marcel, der Ichherzähler, »auf der Suche nach der verlorenen Zeit« am Ende und zugleich am neuen Anfang seiner Zeitreise behauptet, nämlich »dass diese ganze, diese lange Zeit nicht nur unablässig durch mich gelebt, gedacht und hervorgebracht worden war«, und dass Menschen im Maße der wiedergewonnenen Zeit »einen viel größeren Platz einnehmen als den beschränkten Platz, der ihnen im Raum vorbehalten ist, einen Platz von grenzenloser Ausdehnung vielmehr – da sie ja, wie Riesen, die weit hinabragen in die Jahre, so weit voneinander entfernte Epochen zugleich berühren, die sie durchlebt und zwischen die so viele Tage sich geschoben haben – in der Zeit.« (Proust 2017b: 502). Eher lehrt Schneiders Fall, dass es sich bei diesem Fazit Marcels um eine ideologische Übertreibung, um die Übergeneralisierung einer ihrerseits eingeschränkten Erfahrung handelt. Sie bleibt gerade in ihrem vermeintlichen Weitblick der »*Illusio*« ihres bürgerlichen Milieus verhaftet.



Literatur

- Alkemeyer, Thomas (2017): Praktiken und Praxis. Gegenständlicher und gelebter Körper in den Vollzügen von Ordnungs- und Sinnbildung. In: *Phänomenologische Forschungen* Jahrgang 2017/Heft 2: 41–56.
- Alkemeyer, Thomas (2015): Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis. In: *Soziologische Revue* Vol. 38/4: 470–502.
- Alkemeyer, Thomas; Buschmann Nikolaus (2016): Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis. In: Hilmar Schäfer (Hrsg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld (transcript): 115–136.
- Alkemeyer, Thomas; Buschmann, Nikolaus; Michaeler, Matthias (2015): Kritik der Praxis. Plädoyer für eine subjektivierungstheoretische Erweiterung der Praxistheorien. In: Thomas Alkemeyer u.a. (Hrsg.): *Praxis denken*. Wiesbaden (Springer): 25–50.
- Alloa, Emmanuel (2009): La chair comme diacritique incarné. In: *Chiasmi international: trilingual Studies concerning the thought of Merleau-Ponty*. Vol. 11: 249–261.
- Alloa, Emmanuel (2012): Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz. In: ders., Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias Nikolaus Klass (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen (Mohr/Siebeck): 37–51.
- Alloa, Emmanuel (2017): *Resistance of the Sensible world. An Introduction to Merleau-Ponty*. New York (Fordham University Press).
- Apollodor (2005): *Bibliothek. Götter- und Heldenagen*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul Dräger. Düsseldorf, Zürich (Artemis & Winkler).
- Arendt, Hanna (2016): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München, Berlin (Piper, 9. Aufl.).
- Aristoteles (2016): *Nikomachische Ethik*. Hamburg (Meiner).
- Bakewell, Sarah (2018): *Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein und Aprikosencocktails*. München (Beck).
- Beauvoir, Simone de (1968): *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*. Hamburg (Rowohlt).
- Benary, Wilhelm (1922): Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit. In: *Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften*. Vol. 2: 209–297.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (2004, 20. Aufl.): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Bergson, Henri (1937): *Les deux sources de la morale et la religion*. Paris (Alcan).
- Bergson, Henri (2011): *Das Lachen*. Hamburg (Meiner).
- Bergson, Henri (2015): *Matière und Gedächtnis*. Hamburg (Meiner), franz. Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Chalon-sur Saône (Ligaran) 2015.

- Bernstein, Nikolai Alexandrowitsch (1975): *Bewegungsphysiologie*. Leipzig (Barth).
- Bertram, Georg W. (2008): Maurice Merleau-Ponty: Die Dynamizität sprachlicher Bedeutung und die veränderlichen Strukturen der Wahrnehmung. In ders.; Lauer, David; Liptow, Jasper; Seel, Martin (Hrsg.): *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp): 182–209.
- Bimbenet, Étienne (2011): *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris (Vrin).
- Birbaumer, Niel; Zittlau, Jörg (2018): *Denken wird überschätzt. Warum unser Gehirn die Leere liebt*. Berlin (Ullstein).
- Böhle, Fritz; Porschen, Stephanie (2011): *Körperwissen und leibliche Erkenntnis*. In: Reiner Keller, Michael Meuser (Hrsg.): *Körperwissen*. Wiesbaden (Springer VS): 53–67.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (1992a): *Homo academicus*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (1992b): *Rede und Antwort*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (2002): *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, Pierre (2016): *Sociologie générale. Volume 1/2. Cours au Collège de France 1981–1983*. Paris (Seuil).
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes (1956): *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*. Berlin, Göttingen, Heidelberg (Springer).
- Carbone, Mauro (2004): *The Thinking of the Sensible. Merleau-Pontys A-Philosophy*. Evanston (Northwestern University Press).
- Carter, Brandon (1974): Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology. In: *Confrontation of cosmological theories with observational data; Proceedings of the Symposium*. Krakow, Poland, September 10–12, 1973. Dordrecht (Reidel): 291–298.
- Carter, Brandon (2006): Anthropic Principle in Cosmology. Contribution to Colloquium »Cosmology: Facts and problems« (Collège de France, June 2004). Internetquelle: <https://arxiv.org/pdf/gr-qc/0606117.pdf>.
- Coenen, Herman (1985): *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz – Durkheim – Merleau-Ponty; Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens*. München (Fink).
- Cole, Jonathan David (1995): *Pride and a daily marathon*. Foreword by Oliver Sacks. Cambridge, Mass. [u.a.] (MIT Press).
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Oxford (Princeton University Press).

- Collins, Randal (2012): *Konflikttheorie. Ausgewählte Schriften*. Wiesbaden (Springer VS).
- Crossley, Nick (1995): Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology. In: *Body and Society* Vol. 1/1 (Sage): 43–63.
- Crossley, Nick (2017): Phänomenologie. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein, Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersozиologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden (Springer VS): 315–334.
- Danzer, Gerhard (2003): *Merleau-Ponty. Ein Philosoph auf der Suche nach Sinn*. Berlin (Kadmos).
- De Rivera, Joseph (1977): A Structural Theory of the Emotions. In: *Psychological Issues* Vol. X/4, Monograph 40, New York.
- Descartes, René (2008): *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg (Meiner).
- Descartes, René (2015): *Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz*. Französisch-Deutsch. Hamburg (Meiner).
- Dewey, John (1995): *Erfahrung und Natur*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Dietrich, Rainer; Gerwien, Johannes (2017, 3. Aufl.): *Psycholinguistik. Eine Einführung*. Stuttgart (Metzler).
- Dimbath, Oliver; Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*. Paderborn (Fink/utb).
- DIMDI (2005): *ICF – Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit*. (2005); herausgegeben vom Deutschen Institut für Medizinische Dokumentation und Information, Genf (WHO).
- Dornes, Martin (2006): *Die Seele des Kindes. Entstehung und Entwicklung*. Frankfurt am Main (Fischer).
- Duden (2016): *Duden – Die Grammatik*. 9., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage. Berlin (Dudenverlag).
- Dupond, Pascal (2008): *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris (Ellipses).
- Einstein, Albert (2002): Grundgedanken und Methoden der Relativitätstheorie in ihrer Entwicklung dargestellt. In: Michael Janssen, Robert Schulmann, József Illy, Christoph Lehner, Diana K. Buchwald (Hrsg.): *The collected papers of Albert Einstein*, Volume 7. The Berlin Years: Writings, 1918–1921. Princeton (University Press): 245–281.
- Einstein, Albert (2012): Kyoto Lecture (Translation). In: Diana K. Buchwald, József Illy, Ze'ev Rosenkranz, Tilam Sauer (Hrsg.): *The collected papers of Albert Einstein*, Volume 13. The Berlin Years: Writings & Correspondence January 1922–March 1923. Princeton (University Press): 636–641.
- Elder-Vass, Dave (2005): Emergence and the realist account of cause. In: *Journal of Critical Realism* Vol. 4/2: 315–338. Zitiert nach der Internetquelle: https://repository.lboro.ac.uk/articles/journal_contribution/Emergence_and_the_realist_account_of_cause/9472319/files/17096759.pdf.
- Elder-Vass, Dave (2007): Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action. In: *Sociological Theory* Vol. 25,4: 325–346.
- Elias, Norbert (1981): Die ›Wiederentdeckung‹ des Körpers. Unveröffentlichtes Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Signatur A: Elias MISC-D-IV. In englischer Übersetzung veröffentlicht in: Jan Haut, Paddy

- Dolan, Dieter Reicher, Raúl Sánchez García (Hrsg.) (2018): *Excitement Processes. Norbert Elias's unpublished works on sports, leisure, body, culture*. Wiesbaden (Springer VS): 277–286.
- Elias, Norbert (2001): *Symboltheorie*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Elias, Norbert (2003): *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Embree, Lester (1981): Gurwitsch's Critique of Merleau-Ponty. In: *Journal of the British Society für Phenomenology*, Vol. 12 No 2, Mai 1981: 151–163.
- Fischer, Bernd-Jürgen (2017): *Handbuch zu Marcel Prousts »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit«*. Stuttgart (Reclam).
- Freud, Sigmund (1960): *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Freud, Sigmund (1986): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Gallagher, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*. Oxford (Clarendon Press).
- Gallagher, Shaun (2017): *Enactivist Interventions. Rethinking the mind*. Oxford (University Press).
- Gallese, Vittorio; Lakoff, George (2005): The Brain's concepts: the role of the sensory-motor system in conceptual knowledge. In: *Cognitive Neuropsychology* Vol. 21 (2005); Internetquelle: <http://www.tandf.co.uk/journals/pp/02643294.html>.
- Gemoll, Wilhelm (1954): *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 9. Auflage. München, Wien (Freytag).
- Geroulanos, Stefan; Meyers, Todd (2014): *Experimente im Individuum. Kurt Goldstein und die Frage des Organismus*. Berlin (Augustverlag).
- Giddens, Anthony (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt, New York (Campus).
- Goethe, Johann Wolfgang (1908): Brief an Zelter, 9. November 1829. In: Goethes Werke. (Sophien-Ausgabe. IV. Abtlg. 46. Bd.) Weimar: 139 f..
- Goldstein, Kurt; Gelb, Adhémar (1919): Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. In: *Zeitschrift für Psychologie* Vol. 83: 1–94.
- Goldstein, Kurt (1923): Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen. Bewegungsstörungen bei Seelenblindten. In: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*. Vol LIV: 141–194.
- Goldstein, Kurt (1931): Über Zeigen und Greifen. In: *Der Nervenarzt. Monatsschrift für alle Gebiete nierenärztlicher Tätigkeit mit besonderer Berücksichtigung der psychosomatischen Beziehungen*. Vol. 4: 453–466.
- Goldstein, Kurt (2014/1934): *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. München (Fink).
- Grathoff, Richard; Sprondel, Walter (1976): *Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart (Enke).
- Gruhn, Wilfried (2014): *Musikalische Gestik. Vom musikalischen Ausdruck zur Bewegungsforschung*. Hildesheim (Olms).

- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität*. Wiesbaden (Westdeutscher Verlag).
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld (transcript).
- Gugutzer, Robert (2015, 5. Aufl.): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld (transcript).
- Gugutzer, Robert (2020): Welcher Körper? Der ›behinderte‹ Körper aus leib-philosophischer und körpersozialer Sicht. In: *Menschen* Vol 1: 31–39.
- Gugutzer, Robert; Klein, Gabriele; Meuser, Michael (Hrsg.) (2017): *Handbuch Körpersozialie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven / Band 2: Forschungsfelder und methodische Zugänge*. Wiesbaden (Springer VS).
- Guillaume, Paul (1968/1936): *La formation des Habitudes*. Paris (Presses Universitaires de France).
- Gurwitsch, Aron (1949/50): Rezension »Phénoménologie de la perception. Maurice Merleau-Ponty« In: *Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal*. Vol. X: 442–445.
- Gurwitsch, Aron (1974): Rezension »Phenomenology of Perception. By M. Merleau-Ponty. Translated from the French by Colin Smith.« In: *The Philosophical Review. A Quarterly Journal*. Vol. LXXIII: 417–422.
- Gurwitsch, Aron (1974a): *Phenomenology and the theory of science*. Evanston (North Western University Press).
- Gurwitsch, Aaron (1975): *Das Bewusstseinsfeld*. Berlin/New York (De Gruyter).
- Haut, Jan (2017): Konfigurationssoziologie. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein, Michael Meuser (Hrsg.): *Handbuch Körpersozialie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden (Springer VS): 223–239.
- Heidegger, Martin (1989, 2. Aufl.): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main (Klostermann).
- Hirschauer, Stefan (2004): *Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns*. In: Karl H. Hörning, Julia Reuter (Hrsg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld (transcript): 73–91.
- Hirschauer, Stefan (2008): *Körper macht Wissen. Für eine Somatisierung des Wissensbegriffs*. In: Karl Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel*. Band II. Frankfurt a. M. (Campus): 975–984.
- Hochheimer, Wolfgang (1932): Analyse eines ›Seelenblindens‹ von der Sprache aus. Ein Beitrag zu Frage nach der Bedeutung von Sprache für das Verhalten zur Umwelt. In: Psychologische Forschung. In: *Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften*. Vol. XVI (1932): 1–183.
- Hossenfelder, Sabine (2018): *Das hässliche Universum*. Frankfurt (Fischer).
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch – Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haage (Nijhoff).

- Husserl, Edmund (1952a): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch – Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag (Nijhoff).
- Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis*. Den Haag (Nijhoff).
- Husserl, Edmund (1980): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen (Niemeyer).
- Ingstad, Benedicte, White, Susan Reynolds (Hrsg.) (1995): *Disability and Culture*. Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press).
- Jäncke, Lutz (2017, 2. Aufl.): *Lehrbuch Kognitive Neurowissenschaften*. Bern (Huber/Hogrefe).
- Jakobson, Roman (1979): *Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen* (1956). In ders.: Aufsätze zur Linguistik und Poetik. Frankfurt a.M., Berlin, Wien (Ullstein).
- Jarry, Alfred (1922): *Ubu Roi*. Paris (Fasquelle).
- Jarry, Alfred (1968): *Heldentaten und Lehren des Dr. Faustroll (Pataphysiker)*. Neowissenschaftlicher Roman. Berlin (Gerhardt).
- Jarry, Alfred (2020): *König Ubu*. Reclam (Stuttgart); franz. (2016) *Ubu Roi*. Paris (Flammarion).
- Jaspers, Karl (1973/1913): *Allgemeine Psychopathologie*. Neunte, unveränderte Auflage. Berlin, Heidelberg, New York (Springer).
- Johnson, Mark; Lakoff, George (2002): Why cognitive linguistics requires embodied realism. In: *Cognitive Linguistics* 13-3 (2002): 245–263.
- Kamper, Dietmar; Wulf, Christoph (Hrsg.) (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Kant, Immanuel (1990-1/2): *Kritik der reinen Vernunft* 1/2. Werkausgabe III/IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Kannengießer, Simone (2019, 4. Aufl.): *Sprachentwicklungsstörungen. Grundlagen, Diagnostik und Therapie*. München (Elsevier).
- Kastl, Jörg Michael (2001a): *Grenzen der Intelligenz. Die Soziologie und das Rätsel der Intentionalität*. München (Fink-Verlag).
- Kastl, Jörg Michael (2001b): Autopoiesis und Zeitlichkeit. Zu Luhmanns Umgehung der Daseinsanalytik in Johannes Weiß (Hg.): *Die Gemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz (UVK): 281–294.
- Kastl, Jörg Michael (2004): Habitus als non-deklaratives Gedächtnis – zur Relevanz der neuropsychologischen Amnesieforschung für die Soziologie. In: *Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung* 2/2004: 195–226.
- Kastl, Jörg Michael (2007): Habitus. In: Rainer Schützeichel (Hg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*. Konstanz (UVK-UTB) 2007: 375–387.
- Kastl, Jörg Michael (2014): Latenz und Emergenz. Überlegungen zur Taxonomie und zum Status von Gedächtnisleistungen in der soziologischen Theorie. In: Oliver Dimbath, Michael Heinlein (Hrsg.): *Die Sozialität des*

LITERATUR

- Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses.* Wiesbaden 2014: 87–116.
- Kastl, Jörg Michael (2016a): Inkarnierte Sozialität - Körper, Bewusstsein, non-deklaratives Gedächtnis. In Michael Heinlein; Oliver Dimbath; Larissa Schindler; Peter Wehling (Hrsg.): *Der Körper als soziales Gedächtnis.* Wiesbaden (Springer VS): 79–98.
- Kastl, Jörg Michael (2016b): Körper, Gedächtnis, Gewalt. In Jürgen Raab, Reiner Keller (Hrsg.): *Wissensforschung – Forschungswissen. Beiträge und Debatten zum 1. Sektionskongress der Wissenssoziologie.* Weinheim/Basel (Beltz-Juventa): 285–295.
- Kastl, Jörg Michael (2016c): Situierte Struktur - Kommunikation, Interaktion und die Sozialität der Gedächtnisse. Unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags beim Gemeinsamen Workshop der Arbeitskreise »Theoretische Wissenssoziologie« und »Interaktionsforschung« der Sektion Wissenssoziologie (DGS) »Grenzen von Interaktionen« am 24. November 2016 an der Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie Bielefeld 2016; Internetquelle: <https://www.ph-ludwigsburg.de/3970.html>.
- Kastl, Jörg Michael (2017): *Einführung in die Soziologie der Behinderung.* 2. Auflage. Wiesbaden (Springer VS).
- Kastl, Jörg Michael (2018): Wahrnehmung/Gedächtnis/Chair und die Grenzen des Sozialkonstruktivismus. In: Angelika Poferl, Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie.* Weinheim Basel (Beltz/Juventa): 826–835.
- Keller, Reiner; Meuser, Michael (2011): Wissen des Körpers – Wissen vom Körper. In: Reiner Keller, Michael Meuser (Hrsg.): *Körperwissen.* Wiesbaden (Springer VS): 10–27.
- Kierkegaard, Sören (2005): *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift.* München (dtv).
- Knoblauch, Hubert (2000): *Das Ende der linguistischen Wende. Sprache und empirische Wissenssoziologie.* In: Soziologie 2/2000: 46–58.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit.* Wiesbaden (Springer VS).
- Koch, Christoph (2005): *Bewusstsein – ein neurobiologisches Rätsel.* Heidelberg (Spektrum – Springer).
- Koch, Christoph (2013): *Bewusstsein. Bekenntnisse eines Hirnforschers.* Berlin, Heidelberg (Springer).
- Koch, Christoph (2019): *The Feeling of Life Itself.* Cambridge/London (MIT).
- Koffka, Kurt (1935): *Principles of Gestalt-Psychology.* London (Kegan Paul).
- Krause, Rainer (1988): Eine Taxonomie der Affekte und ihre Anwendung auf das Verständnis der ‚frühen‘ Störungen. In: *Psychotherapie und medizinische Psychologie* Vol. 38: 77–86.
- Kristensen, Stefan (2010): *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression.* Hildesheim, Zürich, New York (Olms).
- Kristensen, Stefan (2012): Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Subjektivität. In: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian

- Grüny, Tobias Nikolaus Klass (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen (Mohr/Siebeck): 23–36.
- Kühnel, Sina; Markowitsch, Hans J. (2009): *Falsche Erinnerungen. Die Sünden des Gedächtnisses*. Heidelberg (Spektrum Akademischer Verlag).
- Lacan, Jacques (1978): *Freuds technische Schriften. Das Seminar von Jacques Lacan*. Buch I. Olten/Freiburg i. B. (Walter).
- Lacan, Jacques (1966): L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In ders.: *Écrits I*. Paris (Seuil): 249–289.
- Lacan, Jacques (1986a): *Schriften I*. Berlin (Quadriga, 2. Aufl.).
- Lacan, Jacques (1986b): *Schriften II*. Berlin (Quadriga, 2. Aufl.).
- Lakoff, George; Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York (Basic Books).
- Lakoff, George; Johnson, Mark (2018, 9. Auflage): *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg (Auer).
- Lauer, David (2013): Leiblichkeit und Begrifflichkeit. Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung nach McDowell und Merleau-Ponty. In: Günzler, Ingo; Mertens Karl (Hrsg.): *Wahrnehmen – Fühlen – Handeln*. Münster (Mentis).
- Lefèvre, Eckard (1986): Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd. In: Otto Herding (Hrsg.): *Wegweisende Antike: zur Aktualität humanistischer Bildung; Festgabe für Günter Wöhrle*. Stuttgart (Verein zur Förderung der Humanistischen Bildung; Humanistische Bildung: Beiheft 1): 39–49.
- Lefort, Claude (Hrsg.) (2010): *Maurice Merleau-Ponty – Oeuvres*. Paris (Gallimard); darin das von Lefort verfasste »Préface – Maurice Merleau-Ponty« (13–25) sowie der Abschnitt »Maurice Merleau-Ponty – Vie et oeuvre 1908–1961«.
- Lewandowski, Sven (2017): Systemtheorie. In Robert Gugutzer u.a. (Hrsg.): *Handbuch Körpersozиologie Band 1*. Wiesbaden (Springer VS): 363–380.
- Lindemann, Gesa (2005): Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven. In: Markus Schroer (Hrsg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp): 114–138.
- Lindemann, Gesa. (2017): Leiblichkeit und Körper. In: Robert Gugutzer u.a. (Hrsg.): *Handbuch Körpersozиologie. Band 1*. Wiesbaden (Springer VS): 57–66.
- Lukács, Georg (1979, 6. Auflage): *Geschichte und Klassenkampf. Politische Aufsätze IV*. Darmstadt/Neuwied (Luchterhand).
- Luckmann, Benita (1983): Alfred Schütz und Aron Gurwitsch an der New School. In: Richard Grathoff, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Sozialität und Intersubjektivität*. München (Fink): 315–337.
- Luckmann Thomas; Soeffner, Hans-Georg; Vobruba, Georg im Gespräch (2015): »Nichts ist die Wirklichkeit selbst.« In: *Soziologie* Vol. 44, H. 4: 411–434.
- Luhmann, Niklas (1988): *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Lurija, Alexander R. (1991): *Der Mann, dessen Welt in Scherben ging. Zwei neurologische Geschichten*. Hamburg (Rowohlt).

LITERATUR

- Lurija, Alexander R. (2001): *Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie*. Hamburg (Rowohlt).
- Markowitsch, Hans J.; Welzer, Harald (2005): *Das autobiographische Gedächtnis*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1981): *Werke*, Band 3. Berlin (Dietz).
- Massimini, Marcello; Tononi, Giulio (2018): *Sizing up Consciousness. Towards an objective measure of the capacity for experience*. Oxford (University Press).
- Mauss, Marcel (1978): Die Techniken des Körpers. In ders.: *Soziologie und Anthropologie Band II*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien (Ullstein): 199–222.
- McDowell, John (2001): *Geist und Welt*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Mead, George Herbert (1938): *The Philosophy of the Act*. Chicago (University of Chicago Press).
- Mead, George Herbert (1969): *Philosophie der Sozialität*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Mead, George, Herbert (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Mead, George Herbert (1987): *Gesammelte Aufsätze Band 1/2*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Melle, Ulrich (1983): *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu der phänomenologischen Wahrnehmungstheorie von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Den Haag/Boston/Lancaster (Nijhoff).
- Merleau-Ponty, Maurice (1956) (Hrsg.): *Les philosophes célèbres*. Paris (Mazenod) 1956.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin (de Gruyter); franz. *Phénoménologie de la Perception*. Paris (Gallimard) 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973): *Vorlesungen I*. Berlin, New York (de Gruyter).
- Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Merleau-Ponty, Maurice (1984a): *Die Prosa der Welt*. München (Fink).
- Merleau-Ponty, Maurice (1984b): *Das Auge und der Geist*. Hamburg (Meiner).
- Merleau-Ponty, Maurice (1994a): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München (Fink); franz. *Le visible et l'invisible*. Paris (Gallimard) 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994b): *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*. München (Fink).
- Merleau-Ponty, Maurice (1997): Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3/1997: 321–342.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000): *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*. München (Fink); franz. *La nature. Notes. Cours du collège de France*. Paris (Seuil) 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000a): *Parcours deux. 1951-1961*. Lagrasse (Verdier).

LITERATUR

- Merleau-Ponty, Maurice (2000b): *Sinn und Nicht-Sinn*. München (Fink).
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Das Prinzip der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): *Causerien 1948. Radiovorträge*. Nördlingen (Salon).
- Merleau-Ponty, Maurice (2007): *Zeichen*. Hamburg (Meiner); franz. *Signes. Paris (Gallimard) 1960*.
- Merleau-Ponty, Maurice (2011): *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France*. Notes, 1953. Genève (Metis).
- Merleau-Ponty, Maurice (2015): *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris (Belin).
- Merleau-Ponty, Maurice (2016): *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946–1959*. Paris (Verdier).
- Métraux, Alexandre (1973): <Über Aron Gurwitsch>. Unveröffentlichtes Manuskript. Konstanz.
- Métraux, Alexandre (1976): Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituenten der Sozialphilosophie Merleau-Pontys. In: Richard Grathoff, Walter Sprondel (Hrsg.): *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart (Enke): 139–152.
- Métraux, Alexandre (1976a): Vorwort. In: Aron Gurwitsch: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. Herausgegeben und eingeleitet von Alexandre Métraux. Berlin (De Gruyter): VII–XXXI.
- Nietzsche, Friedrich (1992): *Der Wille zur Macht*. Frankfurt a. M., Leipzig (Insel).
- Nusbaum, Howard C. (2011) Language and Communication. In: Jean Decety, John T. Cacioppo: *The Oxford Handbook of Social Neuroscience*. Oxford, New York (Oxford University Press): 668–679.
- Oevermann, Ulrich u.a. (1979): Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Hans Georg Soeffner (Hrsg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial und Textwissenschaften*. Stuttgart (Kohlhammer): 352–434.
- Oizumi, Masafumi, Larissa Albantakis, Giulio Tononi (2014): From the phenomenology to the mechanisms of consciousness: integrated information theory 3.0. In: *PLOS Computational Biology* 10/5 e1003588.
- Pascal, Blaise (1971): *Pensées et opuscules*. (Brunschvicg-Ausgabe) Paris (Hachette).
- Petitot, Jean; Varela, Francisco J.; Pachoud, Bernard; Roy, Jean-Michel (1999): *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford (Stanford University Press).
- Piaget, Jean (1973): *Der Strukturalismus*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, New York (de Gruyter).
- Plessner, Helmuth (1976): *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Plessner, Helmuth (2003): *Ausdruck und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften VII. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).

LITERATUR

- Pössel, Markus (2010): Gravitation: vom Fahrstuhl zur Raumzeitkrümmung. In: *Einstein Online*. Band 04: 1118. Internetressource unter: http://www.einstein-online.info/vertiefung/Fahrstuhlkruemmung@set_language=de.html (zuletzt abgerufen 25.9.2018).
- Preester, Helena de, Knockaert, Veroniek (2005): Introduction. In dies. (Hrsg.): *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*. Amsterdam (John Benjamins): 1–20.
- Price, Jill (2008): *The woman who can't forget. The extraordinary story of living with the most remarkable memory known to science*. New York, London (Free Press).
- Prinz, Sophia (2017): Das unterschlagene Erbe. Merleau-Pontys Beitrag zur Praxistheorie. In: *Phänomenologische Forschungen* Vol. 2017/2: 77–92.
- Proust, Marcel (2017a): *Auf dem Weg zu Swann. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* 1. Stuttgart (Reclam).
- Proust, Marcel (2017b): *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der wiedergefundenen Zeit* 7. Stuttgart (Reclam).
- Purves, Dale; Cabezy, Roberto; Huettel, Scott A.; LaBar, Kevin S.; Platt, Michael L.; Woldorff, Marty G. (2013): *Principles of cognitive Neuroscience*. Sunderland (Sinauer Associates).
- Rizzolatti, Giacomo; Sinigaglia, Corrado (2008): *Empathie und Spiegelneurose. Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Raab, Jürgen; Pfadenhauer, Michaela; Stegmaier, Peter; Dreher, Jochen; Schnettler, Bernt (2008): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden (VS).
- Ritter, Joachim; Gründer Karlfried; Gabriel, Gottfried (1971–2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bände 1–13*. Digitale Ausgabe. Basel (Schwabe).
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* Vol. 32,4: 282–301.
- Ryle, Gilbert (2008): *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart (Reclam).
- Safranski, Günter (2007): *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München (Hanser).
- Saint Aubert, Emmanuel de (2004): *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*. Paris (Vrin).
- Saint Aubert, Emmanuel de (2006): Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty. Paris (Vrin).
- Saint Aubert, Emmanuel de (2013): *Etre et chair I. Du Corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris (Vrin).
- Sartre, Jean-Paul (1968): Merleau-Ponty. In: ders.: *Portraits und Perspektiven*. Hamburg (Rowohlt).
- Saussure, Ferdinand de (2014): *Cours de linguistique générale. Studienausgabe in deutscher Sprache*. Tübingen (Narr); franz. Genf (Arbre d'Or) 1915, hg. von Charles Bally, Albert Sechehaye.

- Schäfer, Hilmar (Hrsg., 2016): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld (transcript).
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist (Velbrück).
- Schatzki, Theodore R. (2001): *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. Pennsylvania (Pennsylvania State University).
- Schatzki, Theodore R. (2016): Praxistheorie als flache Ontologie. In: Hilmar Schäfer (Hrsg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld (transcript): 29–44.
- Schatzki, Theodore R. (2017): Pas de deux. Practice theory and phenomenology. In: *Phänomenologische Forschungen* Vol. 2017/2: 25–40.
- Schatzki, Theodor R.; Knorr Cetina, Karin; Savigny, Eike von (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York (Routledge).
- Schilder, Paul (1950): *The image and appearance of the human body*. London, New York (Routledge).
- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Schmidt, James (1985): *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*. Hounds Mills/London (Macmillan).
- Schmitz, Hermann (1999): *Adolf Hitler in der Geschichte*. Bonn (Bouvier).
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn (Bouvier).
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin (de Gruyter).
- Schütz, Alfred (1982): *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Schütz, Alfred (2003): *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*. (Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1). Konstanz (uvk).
- Schütz, Alfred (2003a): Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung. In ders.: *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. (Alfred Schütz Werkausgabe Band V.2.). Konstanz (uvk): 83–111.
- Schütz, Alfred (2004): *Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens*. (Alfred Schütz Werkausgabe Band VI.1). Konstanz (uvk).
- Schütz, Alfred (2009): *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. (Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1). Konstanz (uvk).
- Schütz, Alfred; Gurwitsch, Aron (1985): *Briefwechsel 1939–1959*. München (Fink).
- Schwab, Gustav (1986): *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*, Stuttgart (Reclam).
- Searle, John R. (2011). *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*. Konstanz (uvk).

- Sheets-Johnstone, Maxine (2009): *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter (Imprint Academic).
- Sheets-Johnstone, Maxine (2011): *The Primacy of Movement*. Amsterdam (John Benjamins).
- Skipper, Jeremy I.; Devlin, Joseph T.; Lametti, Daniel R. (2017): The hearing ear is always found close to the speaking tongue: Review of the role of the motor system in speech perception. In: *Brain and Language* 164 (2017): 77–105.
- Soentgen, Jens (2001) Der Begriff der primitiven Gegenwart bei Hermann Schmitz. Vortragsmanuskript, Internetquelle: https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/1576/file/Soentgen_Schmitz_Gegenwart.pdf.
- Sprondel, Walter (1976): Die Kategorie der Sozialstruktur und das Problem des sozialen Wandels. In Richard Grathoff, Walter Sprondel (Hrsg.): *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart (Enke): 176–189.
- Squire, Larry R.; Kandel, Eric (2009): *Gedächtnis. Die Natur des Erinnerns*. Heidelberg (Spektrum – Springer).
- Squire, Larry R.; Dede, Adam J.O. (2015): Conscious and unconscious memory systems. *Cold Spring Harbor Perspectives*. In: *Biology* 2015; 7: a021667.
- Srbabar, Ilja (2007): *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden (VS).
- Stendhal de (Henri Beyle) (1857): *De l' amour*. Paris (Michel Lévy Frères); dt. (1969): Über die Liebe. Bremen (Schünemann/Diederichs).
- Stern, Daniel N. (1996, 5. Auflage): *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Tomasello, Michael (2003): *Constructing a language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge, London (Harvard University Press).
- Tomasello, Michael (2005): Acquiring linguistic constructions. In: Siegler, Robert; Kuhn, Deanna (Hrsg.): *Handbook of child psychology: Cognitive Development*. https://www.eva.mpg.de/psycho/staff/tomas/pdf/tomasello_HoCP2005.pdf.
- Toth, Jeffrey P. (2000): Nonconscious Forms of Human Memory. In Endel Tulving, Fergus I.M. Craik (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Memory*. New York (Oxford University Press): 245–261.
- Tugendhat, Ernst (1976): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Tulving, Endel (2000): Concepts of Memory. In ders., Fergus I.M. Craik (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Memory*. New York (Oxford University Press): 33–44.
- Turner, Stephen (2007): Mirror neurons and practices: A response to lizardo. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 37: 351–371.
- Twenhöfel, Ralf (1985): *Handeln, Verhalten und Verstehen: eine Kritik der verstehenden Soziologie Max Webers und Alfred Schütz*. Königstein (Hain).

- Varela, Francisco J. (1999): The Specious Present. A Neurophenomenology of Time Consciousness. In: Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy (Hrsg.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford (Stanford University Press) 1999: 266–314.
- Waldenfels, Bernhard (1980): *Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Waldenfels, Bernhard (1985): Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty. In ders.: *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main (Suhrkamp): 56–75.
- Wacquant, Loic (2014): Für eine Soziologie aus Fleisch und Blut. In: *s u b \ u r b a n. zeitschrift für kritische stadtfororschung* Vol. 2,3: 93–106.
- Weber, Max (1972, 5. Aufl.): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen (Mohr).
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen (Mohr - UTB).
- Weizsäcker, Viktor von (1973): *Der Gestalkreis*. Frankfurt am Main (Suhrkamp).
- Welzer, Harald (2002): *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München (Beck).
- Welzer, Harald; Markowitsch, Hans J. (Hrsg., 2006): *Warum Menschen sich erinnern können. Fortschritte der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Wernet, Andreas (2009): *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden (Springer VS).
- Wild, Markus (2014): McDowell aus der Sicht der Phänomenologie. In: Bart, Christian; Lauer, David (Hrsg.): *Die Philosophie John McDowell's. Ein Handbuch*. Münster (mentis) 283–303.
- Zaner, Richard M. (1964): *The Problem of Embodiment*. Den Haag (Nijhoff).
- Zietz, Karl; Werner, Heinz (1928): Über die dynamische Struktur der Bewegung. In: *Zeitschrift für Psychologie* Vol. 105 (1928): 226–249.

Bildnachweise (letzte Textseite):

Illustrationen von Alfred Jarry (Jarry 1922: 191).

