

(nicht konstituierend) verstehe (Insti 161), denn »un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recréation totale« (Insti 162)⁸⁸. Vielmehr steht die Institution zwischen mir und ihr:ihm wie ein Schranken (Insti 162).

An zwei Stellen wurde das Subjekt bereits als instituierend-instituierend (*institué-instituant*) bezeichnet (siehe Kapitel 2.3.3.2 und Kapitel 3.2.3). Merleau-Ponty wendet sich in der Verwendung dieses Begriffspaars explizit gegen ein Verständnis des Subjekts als konstituierend-konstituierend. Er versteht diese beiden Begriffspaare als konträr: »l'institué à sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution [=; im Manuskript] institution continuée i.e. jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi que constitue (le corps, l'horloge)« (Insti 48).⁸⁹ Die Konstitution ist ein Akt, eine Handlung des Bewusstseins. Merleau-Ponty versteht jedoch das Handeln, das Praktizieren nicht als Akte des Bewusstseins, sondern als etwas, das scheinbar aus »nichts« hervorgeht (*surgit de rien*, nicht bspw. *surgit du néant*) (Insti 49). Entgegen dem Konstituierten hat das Institutierte auch ohne das instituierende Subjekt Sinn. Vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Ausdruckstheorie (siehe Kapitel 2.3.2.4 und 3.3) bedeutet dies, dass institutierte Praktiken und institutierte Zeichen, die aus dem Involviert-Sein des Körpers in die Welt schöpferisch hervorgegangen sind, auch dann im System der Ausdrücke Sinn haben, wenn man mich als Mit-Schöpfende nicht kennt. Versteht man das Subjekt nun als instituierend, dann ist die:der Andere nicht länger das Negativ von mir selbst (Insti 161–62).

Wie Merleau-Ponty am Beispiel der Institution von Werken zeigt, sind Institutionen nicht nur sichtbar. Die sichtbare Institution »n'est que le support d'un esprit de l'institution, non certes immuable (un amour change sans cesse, comme une séparation) mais dont le changement même est réaction de l'événement sur l'institué. Il faut de l'institué pour

88 »[E]in instituierendes Subjekt kann mit einem anderen koexistieren, weil das Institutierte nicht die unmittelbare Widerspiegelung seiner eigenen Handlungen ist, vielleicht daraufhin wiederaufgenommen durch sich selbst oder durch andere ohne, dass es sich um eine totale Unterbrechung handelt.« (eigene Übersetzung)

89 »Das Institutierte hat ohne mich Bedeutung, das Konstituierte hat nur für mich Bedeutung und nur für das Mich in diesem Moment. Konstitution = weitergeführte Institution, d.h. niemals erledigt. Das Institutierte umspannt/reicht hinaus bis in seine Zukunft, hat seine Zukunft, seine Zeitlichkeit, das Konstituierte hat alles von mir als konstituiert (der Körper, die Uhr).« (eigene Übersetzung)

qu'il y ait registre ouvert, histoire.« (Insti 53).⁹⁰ Das Werk sei und habe keine geschlossene Bedeutung und wenn schon, dann ändere sie sich in seinem Verlauf. Im Schreiben oder Malen finden Schreibende oder Malende die Bedeutung in einer Leere (*vide*) (Insti 53). Es ist ein stilles Projekt (*projet silencieux*), das sich in einer Serie von Kapiteln, einer Serie von Institutionen realisiert (Insti 53), ein Projekt, das einer blinden Logik (*logique aveugle*) folgt, die sich im Verlauf des Projekts schafft (Insti 104). Daher haben wir den Eindruck, dass sich ein Buch selbst macht (*se fait lui-même*) (Insti 53). So haben Institutionen einen inneren Sinn, und sie können nur einen äußeren Sinn haben, weil sie einen inneren haben (Insti 53). »Ce sens interne induit justement sens externe parce qu'il est ouvert, qu'il est écart par rapport à une norme de sens, *différence*. C'est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution.« (Insti 53; Hervorhebung i.O.)⁹¹ Und darin liegt für Merleau-Ponty der Grund, weshalb sich ein:e Autor:in nicht im vollen Sinne selbst lesen könne. Ihr:ihm erlegt sich das Jenseits der Zeichen (*l'au-delà des signes*) nicht in jener Form auf, wie anderen Lesenden, denn sie:er hat dieses bereits; das Werk hat für sie:ihm nicht das Relief, seine Tiefe, wie es diese/dieses für andre hat (Insti 54).

Erst im Nachhinein kann man den Weg verstehen, auf den sich die Logik (die im Erschaffen begriffen war) macht, woraufhin sich die Institution immer schon zubewegte (ein bestimmter Stil, der später als wegweisend für einen anderen erscheinen soll, arbeitete nicht direkt und bewusst auf diesen hin) (Insti 104–5). Dass das Werk, das Buch instituiert wurde, bedeutet, dass es als Typ der Praxis, nicht als Wesen entstanden ist, »en tant qu'organiser les signes de la manière qui aboutit au grimoire, c'est installer la différence, l'écart personnel dans la norme, en faire la nouvelle norme, par rapport à laquelle d'autres écarts sont possibles. D'où nouvelle polarisation du champ et changement.« (Insti 54)⁹² Es kommt zu einer Polarisierung im Feld, einer Veränderung, die nur

90 Die sichtbare Institution »ist nur der Träger eines Geistes der Institution, der zwar nicht unveränderlich ist (eine Liebe ändert sich ständig, wie eine Trennung), sondern deren Veränderung selbst eine Reaktion des Ereignisses auf das Instituierte ist. Es bedarf des Instituierten, damit es ein offenes Register, eine Geschichte gibt« (eigene Übersetzung).

91 »Dieser interne Sinn führt genau den externen Sinn herbei, weil er offen ist, weil er Abstand ist zu einem genormten Sinn, *Differenz*. Es ist dieser Sinn durch Abstand, Deformation, der der Institution eigen ist.« (eigene Übersetzung)

92 »[I]m Sinne von einem Organisieren der Zeichen auf eine Art und Weise, die zum *grimoire* [unlesbares Buch] führt, als Festlegen von Differenz, des persönlichen Abstands in der Norm, im Schaffen einer neuen Norm im Verhältnis, zur der:dem andere Abstände möglich sind. Daher neue Polarisierung im Feld und Veränderung.« (eigene Übersetzung)

möglich ist, wenn die neuen Mittel wirklich neue Normen der Praxis, des theoretisch-praktischen Feldes werden (Insti 54). Institutionen haben keinen festen Sinn. Vielmehr ist ihr Sinn offen und sich fortwährend etablierend (Insti 116–17).

Dass Institutionen nicht das Gegenteil des Biologischen oder Natürlichen sind, meint Merleau-Ponty nicht nur im unmittelbaren Sinne des natürlichen Körpers, sondern auch im Sinne der Gesellschaftsentwicklung. Die großen Revolutionen (Merleau-Ponty spricht etwa von der Industriellen Revolution) sind Institutionen nicht nur aufgrund ihrer umfangreichen Konsequenzen, sondern als »événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a unité. L'institution ce qui rend possible série d'événement, historicité: événementalité de principe.« (Insti 57)⁹³ In diesem Sinne versteht Merleau-Ponty Institutionen als universalisierend (Insti 57–59). Zugleich beschreibt er Institutionen als partikularisierend in dem Sinne, dass sie nicht einen gemeinsamen Horizont haben, auf je eigene Weise dogmatisch sind (Insti 58). Insofern ist auch die marxistische Revolution nicht das Ende der Geschichte und nicht das Überkommen von Institution (sondern *eine* Institution) (Insti 60). Dasselbe gilt für Elemente von Kultur. So beschreibt Merleau-Ponty (vor dem Hintergrund marxistischer Diskurse) das Kapital explizit als Institution (Insti 60).

Institutionen zeichnen sich also durch ihre relative Beständigkeit aus. Sie beeinflussen das Praktizieren und Abläufe (der Geschichte), determinieren diese jedoch nicht. Vielmehr sind Institutionen, wie auch Strukturen, janusköpfig: »d'un côté elle organise selon un principe intérieur les éléments qui y entrent, elle est sens. Mais ce sens qu'elle porte est pour ainsi dire un sens lourd.« (S(MàLV) 147)⁹⁴ So wie das Körperschema in der bisherigen Beschreibung stehen Institutionen als verbindender Hintergrund, als dauerhaftes Element hinter Praktiken – als ein dauerhaftes Element, das Praktiken Sinn verleiht und einzelne Praktiken als Teil einer Geschichte erscheinen lässt. Trotz ihrer (relativen) Dauerhaftigkeit als Institutionen selbst sind Institutionen in sich nicht statisch; ihr Sinn, der Sinn, den sie in sich tragen, ist ein offener, der sich in Relation mit anderem fortwährend verschiebt. Insofern sind Institutionen ein ›offenes Feld‹. Als persönliche Geschichte sind Institutionen das Gerüst, das System hinter einzelnen Praktiken, eingeschrieben in das Körperschema, das vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Begriffsentwicklung 1954–1955 als Institution begriffen werden kann.

93 »Ereignisse-Matrizen, die ein historisches Feld eröffnen, das Einheit hat. Die Institution als das, was eine Reihe von Ereignissen ermöglicht, Historizität: prinzipielle Ereignishaftigkeit.« (eigene Übersetzung)

94 »Einerseits organisiert sie die Elemente, die in sie eintreten, nach einem inneren Prinzip, sie ist Sinn. Doch dieser Sinn, den sie trägt, ist sozusagen ein schwerer Sinn (*sens lourd*).« (AuG(vML) 229; Einfügung i.O.)

3.5.3 Emotionen, Institutionen und Konstellationen

Merleau-Ponty beschreibt also die *Institution d'un sentiment* als eine Form der Institution auf der Ebene der personellen und interpersonellen Institution und beschäftigt sich in dem kurzen Abschnitt dazu vor allem mit der Liebe (siehe unten). Krueger (2020) argumentiert, dass Merleau-Ponty selbst beansprucht, dass Emotionen Institutionen seien. Den ersten Hinweis darauf findet er in der oben zitierten Stelle aus *Phénoménologie de la perception*, in der Merleau-Ponty die Emotionen von Japaner:innen und Europäer:innen beschreibt. Diese Stelle zeigt nicht nur, dass wir die Ontologie von Emotionen nicht ohne die Wirkung in unserem psycho-physischen Sein verstehen können, sondern auch, dass unser körperlich-affektiver Stil nicht allein durch unsere Verkörperung (*embodiment*) bestimmt ist (ebd. 202–3). Krueger bleibt in diesem Beitrag jedoch sowohl eine genauere Bestimmung von Institutionen im Sinne Merleau-Pontys als auch eine genauere Diskussion der Grenzen dieser Interpretation schuldig. Die Frage, inwiefern Emotionen im Sinne Merleau-Pontys als Institutionen zu verstehen sind, inwiefern sie über Institutionen hinausgehen und inwiefern diese Frage für Begegnungen auf Distanz entscheidend ist, lässt sich beantworten, wenn man sich Merleau-Pontys Beschreibungen einzelner Emotionen zuwendet. Bedingt durch Merleau-Pontys knappe Auseinandersetzungen mit nur wenigen konkreten Emotionen, setzen sich die folgenden Unterkapitel daher mit Eifersucht (Kapitel 3.5.3.1), Scham und Zurückhaltung (Kapitel 3.5.3.2) sowie mit Liebe und Institutionen (Kapitel 3.5.3.3) auseinander.

3.5.2.1 (Kindliche) Eifersucht

Besonders in seinen Vorlesungen an der Sorbonne (P(RAE), 1951) charakterisiert Merleau-Ponty einige bestimmte Emotionen, vor allem ihr Auftreten und Ausdruck bei Kindern, was auch dem grundsätzlichen Gegenstand der Vorlesung geschuldet ist. Die Eifersucht sei dadurch charakterisiert, dass die:der Eifersüchtige beobachtet, dass ein anderes Individuum (Merleau-Ponty zitiert hier sowohl das Beispiel eines eifersüchtigen Hundes als auch Beispiele eifersüchtiger Kinder) etwas bekommt oder hat, das es nun selbst gerne hätte. Es geht also nicht um das Bekommen oder Haben – nicht um *le désir* nach diesem Etwas – sondern um eine Benachteiligung gegenüber der:dem Anderen. »Ce qui est essentiel à la jalousie, c'est ce sentiment de privation ou de frustration ou d'exclusion. [...] On peut dire que le jaloux voit son existence envahie par le succès d'autrui, se sent dépossédé par lui, et, en ce sens, la jalousie est essentiellement confusion de soi et d'autrui.«

(P(RAE) 212)⁹⁵ Diese Charakterisierung von Eifersucht als Privation (von Zuneigung oder Gaben, die andere erhalten) basiert auf dem gemeinsamen In-der-Situation-Sein von Kindern, die (siehe Synkretismus) noch nicht dazu in der Lage sind, sich aus der Situation zu distanzieren. Die Kinder identifizieren sich miteinander, existieren nur für die:den Andere:n (P(RAE) 211). Merleau-Ponty beschreibt das Auftreten von Eifersucht etwa anhand von Charlotte Bühlers Beobachtungen von Kindern in Wartezimmern von Ärzt:innen oder Dolto-Marettes Beschreibungen von kleinen Kindern, die ein Geschwisterkind bekommen (P(RAE) 166). Das Kind weigert sich, die neue familiäre Situation anzunehmen, es fühlt sich – wie man in Weiterführung der oben genannten Überlegungen sagen könnte – frustriert, da man ihm verweigert, eine Situation weiterhin zu leben, die es als Situation nicht explizit gewünscht oder »begehrte« (*desirer*) hat. Verweigert wird ihm dies dadurch, dass ein:e Andere:r etwas hat (sie:er Teil der Familie ist und Aufmerksamkeit erhält) und dadurch eine neue Situation geschaffen hat. Krueger beschreibt dieses ausgeprägte Involviert-Sein von Kindern in affektive Situationen mittels der *joint ownership thesis*. Gewisse frühe Erfahrungen würden demnach insofern gemeinsam gemacht, als eine numerisch einzelne Erfahrung oder Episode einer Emotion mehr als einem Individuum gegeben ist (Krueger 2013: 510–511). Auch wenn dieser These im Hinblick auf Merleau-Pontys Beschreibungen einiger frühkindlicher Erfahrungen zuzustimmen ist, scheint diese Merleau-Pontys Beschreibung des emotionalen Erlebens nicht vollständig zu treffen. Im Falle der Eifersucht erlebt sich das Kind ungeteilt von anderen; dies schließt jedoch nicht mit ein, dass die:der Andere die Situation ebenso erlebt (m.a.W., es ist nicht notwendig (und nicht möglich), dass das neugeborene Geschwisterkind die Eifersucht des größeren Geschwisterkindes als gemeinsame Episode der Eifersucht mit letzterem erlebt).

Die Situation von Kindern ist aufgrund ihrer engen Bindung an die Situation und an andere eine durchaus spezielle. Dennoch ist die Konstellation, die die Eifersucht bei Kindern hervorbringt, dieselbe wie jene, die Eifersucht bei Erwachsenen hervorbringt (P(RAE) 212–13). Auch bei Erwachsenen sei die Eifersucht charakterisiert durch »une indifférenciation de cette sorte entre soi et autrui, une inexistence positive de l'individu qui se confond avec le contraste qui existe entre autrui et

95 »Das, was der Eifersucht wesentlich ist, ist das Gefühl des Entzugs oder der Frustration oder des Ausschlusses. [...] Man kann sagen, dass [die:]der Eifersüchtige seine Existenz durch den Erfolg [der:]des Anderen überwältigt sieht, sich durch [sie:]ihn enteignet fühlt, und, in diesem Sinne, ist die Eifersucht wesentlich eine Verwechslung mit [der:]dem Anderen.« (eigene Übersetzung)

lui-même.» (P(RAE) 212)⁹⁶ Auch Erwachsene erleben Eifersucht dann, wenn sie eine Privation in einer Situation wahrnehmen, aus der sie sich nicht (hinreichend) distanzieren können.

3.5.2.2 Scham und Zurückhaltung

Spricht man im Hinblick auf Merleau-Pontys Philosophie von Emotionen, so wird zumeist auf seine Beschreibung von Scham in *Phénoménologie de la perception* Bezug genommen. Diese Stelle wirft jedoch einmal mehr ein Problem der Übersetzung auf. Merleau-Ponty spricht an dieser Stelle von *la pudeur*, nicht *la honte* (PP 194). Während diese Stelle zunächst uneinheitlich ins Englische übersetzt wurde (Colin Smith übersetzte *la pudeur* sowohl mit *shame* als auch mit *modesty*, *l'impudeur* mit *immodesty* und *shamelessness* (Merleau-Ponty [1945] 2002: 193)), spricht Donald Landes in der neueren englischen Übersetzung einheitlicher von *modesty* und *immodesty* (Merleau-Ponty [1945] 2012). Die (in vielerlei Hinsicht veraltete) deutsche Übersetzung verwendet einheitlich die Begriffe Scham und Schamlosigkeit (PdW 199–200). Diese Übersetzung ist terminologisch grundsätzlich korrekt, bedarf jedoch einer weiteren Einordnung. Larousse Online schlägt vor, *la pudeur* im physischen Sinne mit Scham zu übersetzen, im moralischen Sinne mit Zurückhaltung (Larousse Online 2022c) (für eine Übersetzung in das Englische wird hingegen *modesty* beziehungsweise *decency*, *propriety*, *tact* vorgeschlagen (Larousse Online 2022d)). Während *la pudeur* im Französischen für die Disposition steht, gewisse Teile seines Körpers und sexuell konnotierte Dinge nicht zu zeigen und nicht zu beobachten (Trésor de la Langue Française informatisé 2022b), steht *la honte* vor allem für den Effekt der Schande, hervorgebracht durch den Verstoß gegen eine ethische Norm oder den Anstand (Trésor de la Langue Française informatisé 2022a). Vor diesem Hintergrund ist es nicht zufällig, jedoch auch keine systematisch-konzeptuelle Beschränkung der Emotion der Scham, wenn Merleau-Ponty von *la pudeur* (nur) im sexuell-körperlichen Sinne spricht. In diesem eingeschränkten Sinne wird der deutsche Begriff der Scham im Folgenden gebraucht.

Scham ist laut Merleau-Ponty, ebenso wie Begierde und Liebe, nicht verständlich, »si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un 'faisceau d'instincts'« (PP 194, »wenn man den Menschen als eine von Naturgesetzen beherrschte

96 »eine Ungeteiltheit dieser Art zwischen Selbst und anderer:anderem, eine positive Inexistenz des Individuums, die sich mit dem Unterschied, der zwischen anderer:anderem und ihr:ihm selbst besteht, verwechselt.« (eigene Übersetzung)

Maschine oder nur als ein ›Bündel von Instinkten‹ betrachtet« (PdW 199)), sondern sie betreffen »l'homme comme conscience et comme liberté« (PP 194, »den Menschen als Bewußtsein und als Freiheit« (PdW 199)) und haben insofern ›metaphysische Bedeutung‹ (PdW 199; ähnlich auch PbPassiv 279). Scham ist demnach also nicht im Sinne eines Reiz-Reaktionsmodells zu verstehen, und sie ist daher auch nicht auf einen Automatismus zurückzuführen. Die Charakterisierung als ›metaphysisch‹ meint genau dieses Andere jenseits des rein Biologischen, Mechanischen, Natürlichen – in Merleau-Pontys Worten: »l'émergence d'un au-delà de la nature« (PP 200, »der Hervorgang eines Jenseits der Natur« (PdW 200)). Dieses ›Jenseits der Natur‹ steht vor allem für ein körperliches Engagement in der Situation. Jene Stelle der *Phénoménologie de la perception*, in der Merleau-Ponty die Scham am ausführlichsten beschreibt (und auf die in Kapitel 2.6.2 bereits mehrfach verwiesen wurde), soll im Folgenden in voller Länge wiedergegeben werden:

L'homme ne montre pas ordinairement son corps, et, quand il le fait, c'est tantôt avec crainte, tantôt dans l'intention de fasciner. Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage. La pudeur et l'impudeur prennent donc place dans une dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave: en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur c'est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave, de sorte que la pudeur et l'impudeur expriment la dialectique de la pluralité des consciences et qu'elles ont bien une signification métaphysique. (PP 194–95; vgl. auch AuG(MWD) 77, 80)⁹⁷

97 »Der Mensch zeigt für gewöhnlich nicht seinen Körper, und wenn er es tut, so bald scheu, bald in der Absicht zu faszinieren. Der seinen Körper abtastende fremde Blick scheint ihm sich selbst zu entziehen, oder aber er meint im Gegenteil, die Exhibition seines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] werde ihm den anderen Menschen widerstandslos ausliefern, so daß es der Andere sein wird, der ihm zum Sklaven verfällt. Scham und Schamlosigkeit haben somit ihren Ort in einer Dialektik von Ich und Anderem, die die von Herr und Knecht ist: insofern ich einen Leib [bzw. Körper; A.S.] habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken und nicht mehr als Person für ihn zählen, oder aber ich kann im Gegenteil zu seinem Herrn werden und ihn meinerseits anblicken, doch diese Herrschaft

Was Scham für Merleau-Ponty ausmacht, ist also ein Spiel mit dem Zeigen dessen, was für gewöhnlich im Verborgenen bleibt. Die Dialektik ist keine rein oberflächliche Auseinandersetzung, sondern ein fragiles Zusammenspiel von Existenzen; »c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas« (PP 195, »die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag« (PdW 200)). Das Einander-Ausgesetzt-Sein ist also grundlegender Natur. Auf dieser fundamentalen Ebene ist es zunächst gleichgültig, was genau dieses Ausgesetzt-Sein in einem konkreten institutionell-kulturellen Sinne meint.⁹⁸ Es ist ebenso wenig entscheidend, wie sich die Scham anfühlt, noch wie sie ausgedrückt wird. Voraussetzung für den Beginn der Dialektik, welche die Scham entscheidend charakterisiert, ist der Wunsch zu faszinieren, der brüchig ist, in Scham abzugleiten droht. Insofern mag der Blick der:des Anderen als peinlich empfunden werden, jener eines Hundes nicht (PP 414).

Grundlegend charakterisiert ist die Scham also durch die Konstellation, die sie entstehen lässt. Diese umfasst einen Menschen, der sich zeigt und sich dadurch der anderen Person aussetzt, ebenso wie einen anderen Menschen, der den ersten Menschen blickend abtastet sowie ein beidseitiges Engagement in der Situation. Und genau darin, in dieser grundlegenden Konstellation ist das Wesen der Scham zu sehen. Insofern kann Merleau-Ponty bei aller Verschiedenheit von Kulturwelten in Bezug auf unterschiedliche Kulturen von Scham beziehungsweise von Zorn sprechen. Trotz der Variabilität und Diversität einer Emotion zwischen verschiedenen Kulturen gibt es also ein invariables Gemeinsames

ist eine trügerische, da im gleichen Augenblick, in dem die Begierde des Anderen meinen Wert anerkennt, dieser Andere nicht mehr die Person ist, von der ich anerkannt werden wollte, sondern nur mehr ein seiner Freiheit beraubtes fasziniertes Wesen, das insofern für mich selber nicht mehr zählt. Daß ich einen Leib [bzw. Körper; A.S.] habe, sagt also, daß ich als Gegenstand gesehen werden kann und suche, als Subjekt gesehen zu werden, daß der Andere mein Herr oder mein Sklave sein kann, so daß also Scham und Schamlosigkeit nichts anderes als die Dialektik der Vielheit der Bewußtsein ausdrücken und in der Tat metaphysische Bedeutung haben.« (PdW 199–200) Auch in der *Struktur des Verhaltens* bringt Merleau-Ponty die Scham mit einem Fehlen von Kleidung in Verbindung. Dort wird dies jedoch nur erwähnt, nicht aber weiter diskutiert (SdV 199).

98 Aufbauend auf diese allgemeine Ebene scheinen drei kulturell-situationale Konkretisierungen wesentlich: (1) kulturelle Normen hinsichtlich des Zeigens eines Körpers (zugespitzt also bspw. Ganzkörperverschleierung versus Minirock); (2) der grundlegende situationale Kontext, in dem ein Körper (in einer bestimmten Kultur) gezeigt wird (Büro versus Strand); (3) die spezifische Situation und ihre Individuen.

einer jeweiligen Emotion, und Emotionen sind daher nicht grundlegend relativistisch. Dennoch sind ihr Erleben, ihr Ausdruck und die genaue Art von sozialen Situationen, in denen sie hervorgebracht werden, kulturrelativistisch.

Doch auch dieses Gemeinsame einer jeweiligen Emotion gilt es noch weiter zu hinterfragen. Merleau-Pontys knappe Beschreibungen der Scham in *Phénoménologie de la perception* zeigen die Grenzen der jeweils erforderlichen Konstellation nur unzureichend auf. Was die Scham angeht, wird dies besonders deutlich, wenn man an Momente denkt, die nicht notwendigerweise dieselbe Form von Zweiseitigkeit voraussetzen, wie sie im Kern von der von Merleau-Ponty beschriebenen Dialektik steht. Merleau-Ponty erwähnt eine mögliche Einseitigkeit – sich grundlos schämen oder eine einseitige ›Forderung‹, sich zu schämen, ohne dass dies der Fall ist – nicht. Dennoch lässt sich dieses aus seiner Beschreibung der Dialektik heraus verstehen. So ist das Moment des Sich-Ausließens auch dann gegeben, wenn jemand den Gang zum Strand in knapper Bekleidung (etwa aufgrund eines vermeintlich nicht normkonformen Körpers) auch dann als schamhaft empfindet, wenn der fremde abtastende Blick fehlt und nur potenziell gegeben sein könnte. Das Moment des abtastenden Blickes ist auch dann gegeben, wenn sich die:der Andere durch diesen nicht dominiert fühlt – aus der Scham wird ein Sich-Schämen-Sollen.

3.5.2.3 Liebe, Institution und Konstellation

Merleau-Pontys wenig ausführliche Beschreibungen der Liebe sind auch insofern begrenzt, als er sich auf die Beschreibung der Liebe von jemandem beschränkt und nicht auf die Liebe von etwas eingeht. Die Liebe bezieht sich auf eine:n Andere:n, nicht als Person, nicht als (objektiver) Körper, sondern als »une vie établie dans un corps« (Insti 87; ein in einem Körper etabliertes Leben), als instituierter Körper (Insti 96–97). Ähnlich wie im Fall der Eifersucht und der Scham ist die Beziehung zu der:dem Anderen wiederum eine der Ungeteiltheit (P(RAE) 228) oder eines wechselseitigen Ineinander-Übergehens (MEX 294). Die:der Andere nimmt mich so vollständig ein, »autrui comme occupant tout [l']horizon de ma vie et non comme être positif. L'amour est la même chose que la privation ou si l'on veut le non-amour.« (Insti 92–93)⁹⁹ Genau darin verbirgt sich auch das Charakteristikum der Liebe. Sie ist eine Art von enger Verbindung mit der:dem Anderen (*être joint*), sie ist »le médiateur

99 »[Die:D]er andere als meinen gesamten Horizont meines Lebens besetzend und nicht als ein positives Sein. Die Liebe ist dieselbe Sache wie der Entzug oder, mit anderen Worten, die Nicht-Liebe« (eigene Übersetzung).

de mes rapports avec le monde« (PP 433; »Mittlerin meines Bezugs zur Welt« (PdW 431)). In diesem Sinne konstituiere sich in der Liebe eine gemeinsame Situation (*situation commune*) (MEX 294).

Die Liebe bezieht sich nicht (unbedingt) unmittelbar auf eine andere anwesende Person, sondern sie kann unmittelbar fortbestehen, auch wenn die andere Person nicht anwesend oder gar verstorben ist (sie bezieht sich also nicht notwendigerweise auf eine empirische Person) (Insti 97). Ähnlich wie schon die *promiscuité* oben zeigte, handelt es sich dabei also weniger um eine unmittelbar räumlich-physische Weltvermittlung als um eine grundlegende, vor-räumliche Beziehung.

Die Liebe beschreibt Merleau-Ponty also 1954–1955 selbst mittels seines Vokabulars der Institution. »L'amour: ni fatal ni fabriqué: institué.« (Insti 51; »Die Liebe: nicht unausweichlich, nicht fabriziert: instituiert« (eigene Übersetzung)). Die Liebe bindet also an die/den Anderen, wie Institutionen allgemein hat jedoch auch die Liebe, haben Emotionen (mit Ausnahme der obigen Beschreibung von Emotionen bei kleinen Kindern) keinen Zwangscharakter.

Das Überkapitel zu Emotionen wurde durch die Frage nach dem Wesen einer bestimmten Emotion eröffnet. Ist dieses gemeinsame Wesen nun darin zu finden, dass es sich bei Emotionen um Institutionen handelt? Eine solche Lesart ist insofern stimmig, als (1) Merleau-Ponty Institutionen als Struktur beschreibt, die natürliche und kulturelle Momente verbindet; (2) Institutionen einen stark vereinnahmenden, aber nicht deterministischen Charakter haben. Erstes erlaubt, dass Emotionen in verschiedenen Kulturen unterschiedlich sind und ebenso unterschiedlich erlebt werden. Zweiteres erlaubt, dass bestimmte Emotionen zwar (innerhalb bestimmter Kulturen) mit einer hohen Wahrscheinlichkeit in bestimmten Situationen aufkommen (dass beispielsweise viele Personen bei Beerdigungen Trauer erleben), dass dies jedoch nicht notwendigerweise der Fall ist.

Emotionen mit Merleau-Ponty als Institutionen zu lesen, ist jedoch nicht in allen Punkten stimmig und/oder unproblematisch. Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen stehen nicht zur Gänze auf ein und derselben Ebene. Während er Scham (und weitere Emotionen) zunächst in ihrer »metaphysischen Bedeutung« zu fassen sucht (PP), geht er dann konkreten kinderpsychologischen Beschreibungen nach (PRAE) und versucht zuletzt, die Liebe aus der Literatur heraus (Proust; Insti) zu fassen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die ersten Beschreibungen seiner (zu dieser Zeit wesentlichen) existentiellen Philosophie folgen, die zweiten Beschreibungen bei sehr konkreten sozialen Situationen ansetzen und letztere die Liebe in ihrer Unendlichkeit, losgelöst vom konkreten geliebten Individuum (das geliebte Individuum sei vielmehr in mir), begreifen. Vor allem Merleau-Pontys Gedanken zu Emotionen aus der Zeit vor seiner Tätigkeit am *Collège de France* machen es

nicht einfach, Emotionen als Institutionen zu verstehen. Zum einen beschreibt Merleau-Ponty Institutionen als etwas, das im Zuge der kindlichen Sozialisation angeeignet wird. Bestimmte Emotionen, dies zeigte die Beschreibung von Eifersucht, werden jedoch gerade von Kindern in ihrer vollen Intensität erlebt. Zum anderen könnte eine Deutung von Emotionen als Institutionen kulturrelativistischen Deutungen Tür und Tor öffnen. Zum mindesten auf den ersten Blick gäbe es keine Notwendigkeit für ein Gemeinsames einer Emotion in verschiedenen Kulturen. Dies führt letztlich zurück zu dem Problem, wie Merleau-Ponty trotz all der sichtbaren Unterschiede sagen kann, dass Japaner:innen und Europäer:innen beide Scham erleben.

Das Gemeinsame einer jeweiligen Emotion, das was sie ausmacht, ihr Wesen, ist eine bestimmte – wie ich sie nennen möchte – Konstellation. Dieses Konzept der Konstellation fällt nicht mit jenem der affektiven Situation zusammen, auch wenn das Aufkommen einer bestimmten Emotion in einem bestimmten Moment gerade dadurch bestimmt ist, dass eine bestimmte affektive Situation und eine Konstellation zusammenfallen. Diese Konstellation ist zumeist, aber nicht notwendigerweise, eine soziale Konstellation, also eine Konstellation, die mehrere Menschen umfasst. Bei diesen Konstellationen handelt es sich um bestimmte (oder bestimmbare) soziale Beziehungen, die das Aufkommen einer bestimmten Emotion begünstigen, wenn sie in einer affektiven Situation auftreten, das Aufkommen jedoch nicht mit absoluter Notwendigkeit erforderlich machen und die konkreten Ausdrucksweisen (und damit einhergehend das Fühlen) nicht determinieren. Eine solche Konstellation ist zumeist auch eine bestimmte räumliche Anordnung oder Verteilung. So etwa zeichnet sich die Eifersucht im zitierten Beispiel durch das Streicheln des einen Hundes aus, das eine bestimmte (auch räumliche) Nähe erfordert, die der:dem Eifersüchtigen verwehrt bleibt. Das soll also heißen, dass die Emotion erst in der bestimmten Form aufkommt, weil sich die Praktizierenden in eben dieser Konstellation befinden. Das eifersüchtige Individuum wäre nicht nur (oder teils nicht einmal notwendigerweise) gerne an der sozialen Stelle der:des Anderen (also beispielsweise in der sozialen Position der:des Anderen, die:der gerade gestreichelt wird), sondern auch räumlich an dieser Stelle.

Es gibt in den jeweiligen Emotionen also eine Invariante, die Merleau-Ponty in Teilen beschreibt, deren Ursprung er jedoch nicht nachgeht. Ob man diese Invariante nun als überkulturelles und doch menschlich instituiertes Wesen von Emotionen oder als biologischen Gehalt von Emotionen beschreiben möchte, lässt Merleau-Ponty offen und beides im Rahmen des Möglichen. Unter der Einschränkung, dass man diese Invariante als solche bestimmt und ihr ihre Bedeutung zugesteht, lassen sich die jeweiligen Emotionen, inklusive dieser Invariante mit Merleau-Ponty als Institution verstehen. Der Umstand, dass kleine Kinder manche Emotionen

besonders ausgeprägt erleben (Institution vor Sozialisation), kann demzufolge so gelesen werden, dass den Kindern vor allem diese Invariante zugänglich ist, dass sie die Emotion jedoch noch nicht in einem breiteren Sinne einordnen können. Das intensive Erleben selbst kann als Moment der Sozialisation verstanden werden, als Moment, das das Erlernen dieser kulturellen Einordnung und kulturellen Komponente der Emotion mit bedingt.

Merleau-Pontys Beschreibung des Wesens einiger Emotionen eröffnet einen wesentlichen Zugang zur Spezifik von emotionalem Erleben auf Distanz. Merleau-Ponty behandelt Emotionen zunächst aus einer Perspektive der Nähe (Eifersucht, Scham). Seine Beschreibungen der Liebe spielen auf eigene Weise mit der Distanz, was dem Umstand geschuldet ist, dass Merleau-Ponty seine Überlegungen zur Liebe vor allem mittels literarischer Beschreibungen (Proust) entwickelt. Dabei gibt es (a) das Moment des Todes im Sinne der Liebe der verstorbenen Person; (b) mögliche Distanzen innerhalb der Erzählung und (c) das körperliche Nicht-Zusammenfallen zwischen mir und der Erzählung (auch wenn sie mit mir in einer emotionalen Konstellation stehen mag). Aber auch in den anderen Beschreibungen von Emotionen spielen Räumlichkeit und Distanz eine Rolle. So etwa kann Eifersucht als Moment der Distanz (im Sinne eines unerwünschten Nicht-Eins-Seins) mit demjenigen Individuum, das etwas hat oder bekommt, das einem selbst fehlt, beschrieben werden. Die Scham kann als Moment der Distanz zu der:dem Dritten, die:der deshalb Dritte:r ist, weil sie:er nicht Teil der gemeinsamen dialektischen Situation, sondern Außenstehende:r ist verstanden werden.

Die Distanz kann so Emotionen in (zumindest) zwei Richtungen beeinflussen. Zum einen kann sie durch die fehlende Unmittelbarkeit die Emotion nicht aufkommen lassen; demnach nimmt die Affizierbarkeit mit der Distanz ab. Die Konstellation, in die ich auf Distanz mit der:dem Anderen eintrete, ist weniger fest, als sie es in der Nähe wäre. Auch wenn sich bspw. auf Distanz Intimität herstellen lässt und ein Gefühl von Scham aufkommen mag (wenn potenzielle Zusehende auftreten), dann scheint die Qualität eine andere als in der physisch-kopräsenten Situation (wobei dies auch von der ›Nähe‹ der:des Beobachtenden und mir abhängt). Zum anderen kann die Distanz selbst zur für die Emotion wesentlichen Distanz werden – bspw. die Eifersucht gegenüber jener Person ›dort‹, die ›meinen‹ (sonst üblichen oder möglichen) Platz neben der anderen Person einnimmt, den ich nicht einnehmen kann, oder die Liebe dieser Person gegenüber, mit der ich aktuell nicht das Leben in all seinen Facetten teilen ›muss‹, die liebenswert scheint, gerade weil sie unerreichbar ist.

3.6 Die Situation im *monde culturel* und die Wahrnehmung des *monde culturel* auf Distanz

Merleau-Pontys Situationsbegriff wurde oben bereits beschrieben (siehe Kapitel 2.3.3.2) und einige Wirkungen auf Begegnungen auf Distanz wurden dort bereits in Ansätzen diskutiert. Diese Diskussion gilt es nun zu vertiefen und um Fragen des *monde culturel* zu erweitern. Merleau-Ponty wendet sich der Situation im *monde culturel* nicht explizit zu, sie findet sich jedoch in einigen seiner Ausführungen verborgen.

Der Begriff der Situation ist einmal mehr vor dem Hintergrund der Beziehung von Mensch und (Kultur-)Welt zu verstehen. Unter Rückgriff auf Merleau-Pontys Begriff der Institution kann Situation im *monde culturel*, die nie nur kulturell (sondern vielmehr natürlich-kulturell) ist, als vielschichtige Situiertheit beschrieben werden. Sie ist vielschichtig, weil Menschen immerzu in verschiedene Institutionen eingebunden sind. Institutionen verleihen dem Erleben eine gewisse Stabilität und Dauerhaftigkeit, sie setzen dieses Erleben in Relation mit anderem Erleben, sie verleihen dem Erleben eine gewisse Struktur, und vor ihrem Hintergrund werden Erleben und Praktizieren selbst wieder zu einem strukturierenden Moment für weiteres Erleben und Praktizieren (Insti 162). Merleau-Ponty beschreibt sowohl die allgemeine (»öffentliche«) Geschichte, als auch die persönliche und intersubjektive Geschichte als Institution – Kultur, Wissen, (künstlerisches, literarisches) Werk, Gefühl und Leben können als Institutionen verstanden werden. Die verschiedenen institutionellen Einbettungen überschneiden sich in konkreten Momenten des Lebens, in konkreten Situationen im *monde culturel*, so dass unser Erleben und unser Praktizieren immer von verschiedenen instituierten Strukturen vor- und mitgezeichnet werden.

Dieses Zusammenspiel von Institutionen und Instituierungen auf verschiedenen Ebenen zeigt etwa das Beispiel des Lebensbeginns. Die Welt ist »le champ de notre expérience« (PP 465), das »Feld all unserer Erfahrung«. Zugleich bin ich ein Feld, eine Erfahrung (PdW 463, PP 465) oder das »champ de champs« (Insti 45), das Feld der Felder. Mit mir, mit meiner Geburt, gibt es eine »nouvelle possibilité de situations«, eine »neue Möglichkeit von Situationen« (damit ist die Geburt auch kein einmaliges und danach abgeschlossenes Ereignis, sondern ein fortwährendes Engagement und eine Öffnung auf eine Zukunft hin) (PdW 462–63; PP 465–66, Insti 49). »Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert.« (PP 466)¹⁰⁰ Mit

¹⁰⁰ »In dem Hause, in dem ein Kind geboren ist, ändern alle Gegenstände ihren Sinn, sie bereiten sich auf seinen noch unbestimmten Umgang mit ihnen vor,

der Geburt beginnt so nicht die Konstitution einer Welt, nicht die Umsetzung eines Projekts auf die Welt und die Dinge hin, sondern ein neues Leben mit den Dingen. Die Bedeutungen der Objekte werden nicht zur Gänze neu erarbeitet (siehe oben, Sprache). Vielmehr lernen Kinder das System von Bedeutungen aus diesem System heraus kennen (siehe oben) und das Leben mit den Objekten ist sowohl am Beginn des Lebens als auch in seinem weiteren Verlauf von Ebenen und Normen, Wegen und Hindernissen mitgeprägt (Insti 45). Das Subjekt ist instituiert und instituierend (Insti 45).

Wenn die Situation im *monde culturel* als historisch-kulturell¹⁰¹ bedingt beschrieben wird, dann meint historisch nicht unmittelbar zeitlich. Dies lässt sich anhand von unterschiedlichen, bereits beschriebenen Momenten verdeutlichen. Besonders augenscheinlich ist das Beispiel der Sprache: Im Sinne von Merleau-Pontys Philosophie ist die ›gesprochene Sprache‹ ein System von Zeichen- und Bedeutungsrelationen, das fortwährend im Zusammenspiel mit dem Ausdruck verschoben wird. In diesem Sinne ist Sprache historisch-kulturell. Lebe ich in einer bestimmten Sprache, so befinde ich mich mit ihr jeweils in einer bestimmten Situation des *monde culturel*. So etwa befinde ich mich gegenwärtig in einer Situation, in der ich unmittelbar einen Ausdruck für das kollektive, vorgeschriebene Zuhause-Bleiben (*Lockdown*) habe; zugleich habe ich aber im Deutschen keinen entsprechenden, einfachen Ausdruck für den stufenweisen Prozess des Zurückdrängens dieses Lockdowns (im Französischen: *déconfinement*). Vor dem Ausbruch der SARS-COV2-Pandemie im Jahr 2020 hätten beide Begriffe in der jeweiligen Sprache keine oder zumindest nicht dieselbe Bedeutung gehabt wie heute. Dasselbe gilt für künstlerische Ausdruckspraxen (etwa die oben beschriebene Möglichkeit, Wolle oder Samt auf eine bestimmte Art und Weise zu malen). So umfasst eine Situation im *monde culturel* Zeichen, Bedeutungen, Ausdruckspraxen, jeweils verstanden als Momente eines Systems, das unabgeschlossen und veränderbar ist. Zugleich zeigt gerade das Beispiel der Malerei, dass diese Praxen nicht objektlos sind. Der historisch-kulturelle Stand der Malerei zeigt sich (zwar auch in Beobachtungen der malenden

jemand anderes, einer mehr ist da, ein neue – kurze oder lange – Geschichte ist gestiftet, ein neues Register gezogen.« (PdW 463)

¹⁰¹ Diese historische Situiertheit von Menschen aus der Perspektive der Philosophie Merleau-Pontys betont auch Hyppolite in seinem Nachruf auf Merleau-Ponty: »nous sommes déjà situés dans l'histoire, nous prolongeons une existence naturelle et anonyme dont le sens est ambigu et inséparable de son expression et de l'opacité qu'elle recèle« (Hyppolite 1961: 230; »Wir sind schon in der Geschichte situiert, wir verlängern eine natürliche und anonyme Existenz, deren Sinn ambigui und von seinem Ausdruck sowie der Undurchsichtigkeit, die sich in ihr verbirgt, untrennbar ist« (eigene Übersetzung).).