

Arbeit, die als solche jedoch bereits ein Spiel mit gegenständlichen Momenten ist, vor allem aber) in vorläufig fertiggestellten Werken. Der gegenwärtige Stand der Sprache zeigt sich mitunter in Wörterbüchern und Lexika. In seiner Betonung des fließenden, sich verändernden Charakters von Ausdrucksformen beschreibt Merleau-Ponty diese Versuche von Festsetzungen (in Museen und Wörterbüchern) als ›tot‹, im Sinne von ›aus dem Leben gerissen‹. Weniger ›tot‹ und festgesetzt begegnen mir diese Systeme im Alltag. Versuche ich in Begegnungen – den nahen und jenen auf Distanz – mein Erleben auszudrücken, so sind diese Systeme ein wesentliches Moment der Situation, in der ich ausdrücke.

Als historisch-kulturelle Situationen sind Situationen im *monde culturel* nicht primär, aber in einem gewissen Ausmaß auch räumlich. Merleau-Pontys Ausgangspunkt sind Situationen des unmittelbar Gemeinsamen, und diesem kommt in seiner Philosophie auch eine gewisse Sonderstellung zu. Dies zeigt etwa das Beispiel des Menschen, der sich in ›meiner‹ Welt zu bewegen beginnt und dessen Gesten mir unübersehbar verdeutlichen, dass die von ihr:ihm wahrgenommene Welt und die meine dieselbe sind (PM 189), ebenso wie das Beispiel von zwei Freunden (bzw. Freundinnen), die gemeinsam die Landschaft betrachten und sich wechselseitig auf wesentliche Momente dieser gemeinsamen Welt aufmerksam machen (PP 463–64). Neben Beschreibungen der unmittelbaren gemeinsamen Situation im *monde culturel* finden sich in Merleau-Pontys Philosophie auch einige Spuren von Beschreibungen der Distanz im *monde culturel*.

Eine der wesentlichsten Beschreibungen Merleau-Pontys zur sozialen Beziehung auf Distanz findet sich in seinen Ausführungen zum Phantomglied in *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty beschreibt dieses (siehe Kapitel 2.3.2.4) als eine Abweichung des ›aktuellen‹ Körpers vom ›habituellen‹ Körper (PdW 107). So ist das Phantomglied, »présence ambivalente d'un bras« (PP 96; »die ambivalente Gegenwart« dieses Gliedes selbst (PdW 106)). Es ist insofern Teil des habituellen Körpers, als es Teil der allgemeinen und »unpersönlichen« (PdW 107) körperlichen Fähigkeit zur Ausführung kollektiver Praktiken ist und als es Teil der früheren eigenen Fähigkeit zur Ausführung kollektiver Praktiken und individueller Gewohnheiten ist (vgl. PdW 105–7). Diese ambivalente Gegenwart des Phantomgliedes vergleicht Merleau-Ponty mit jener eines nicht räumlich anwesenden Freundes: »L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux« (PP 96)¹⁰², aber auch mit der »Präsenz« einer bereits verstorbenen Person, etwa wenn er meint: »comme Proust peut bien constater la mort de sa grand'mère sans la perdre encore tant qu'il

102 »[Die:]Der Amputierte fühlt [ihr:]sein Bein, so wie ich aufs lebhafteste die Existenz eines Freundes empfinden kann, auch wenn ich ihn nicht vor Augen habe« (PdW 105; Ergänzungen A.S.).

la garde ›a horizon de sa vie‹ (PP 96)¹⁰³. So wie der Phantomarm keine »présence ambivalente d'un bras« (PP 96; »die ambivalente Gegenwart« (PdW 106)) ist, ist also auch diese Gegenwart des Freundes und jene der verstorbenen Großmutter keine bloße Vorstellung des Freundes oder der Großmutter, sondern ihre ambivalente Gegenwart. Begegnungen auf Distanz sind also in einem gewissen Ausmaß Begegnungen mit anwesenden Abwesenden oder abwesenden Anwesenden. Genauso wie die ambivalente Gegenwart des Gliedes den Menschen als körperliches Wesen trifft, trifft auch die ambivalente Gegenwart einer:ines Anderen den Menschen als körperliches Wesen und nicht (nur) als Bewusstsein. Insofern ist diese Begegnung keine Erinnerung im allgemeinsprachlichen Sinne, sondern zumindest eine gesamtkörperliche Erinnerung. Dies meint, dass ich mir die:den Andere:n nicht nur ins Bewusstsein rufen kann, sondern mich vergangener Erfahrungen mit meinem Körper erinnern kann und so eine intensive Berührung wieder fühle (nicht nur von ihr weiß), mich eine Emotion wieder »überkommt« (ich nicht nur weiß, dass ich sie fühlte, als sie:er räumlich zugegen war). Doch auch auf eine solche weitere Form der Erinnerung ist die Gegenwart der:des räumlich nicht gegenwärtigen Anderen nicht zu reduzieren, ähnlich des habituellen Körpers, der im Sinne vergangener Gewohnheiten sowie vergangener und aktueller kollektiver Praktiken das gegenwärtige Engagement meines veränderten aktuellen Körpers in der Welt mit beeinflusst, beeinflusst auch die ambivalente Gegenwart der:des Anderen mein gegenwärtiges körperliches Engagement in der Welt.

Oben (siehe Kapitel 3.2.4) wurde bereits auf Merleau-Pontys Beschreibung des gemeinsamen Seins in Situation und des gemeinsamen Erlebens einer Situation durch ›mich‹ und ›meinen Freund Paul‹ verwiesen. Die Begegnung von Paul und mir beruht nicht auf sprachlichem Austausch, sie findet jedoch in einer (Kultur-)Landschaft statt und bezieht Momente des *monde culturel* (den Kirchturm) mit ein. Wesentlich ist für Merleau-Ponty in diesem Fall die zeitliche Koexistenz von Paul und mir in einer selben Situation im *monde culturel*, also ein gemeinsames Teil-Sein der Welt, das meint, dass wir denselben Objekten ausgeliefert sind. Dies ermöglicht, dass wir die Welt *gemeinsam* sehen, gemeinsam der Welt gegenüber kopräsent sind. Auf Basis des Feld-Seins der Welt und meines Feld- und Erfahrung-Seins, auf der Basis unseres Gemeinsamen Seins-Zur-Welt (und zur selben Welt) können wir dieselbe Welt erleben und sie, so wie Paul und ich, gemeinsam erleben.

Ein besonderer Fall des gemeinsamen Seins in Situation ist im (bereits ausführlich besprochenen) Synkretismus zu sehen. Auch in diesem

103 »[S]o wie Proust auch nach der Feststellung, daß seine Großmutter tot war, sie noch nicht verloren hatte, solange sie noch zum Horizont seines Lebens gehörte« (PdW 105–6).

Fall bringt Merleau-Ponty Momente natürlicher und kulturell-sozialer Situationen zusammen, wie sich vor allem anhand von Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen zeigen lässt. So etwa geht Eifersucht unmittelbar aus der synkretistischen Situation mit anderen, aus der Unfähigkeit, sich hinreichend aus sozialen Situationen zu lösen, hervor. Vor allem die von Merleau-Ponty beschriebene Situation von Kindern (die nicht nur wie Erwachsene eingeschränkt zur Lösung aus Situationen fähig sind, sondern noch über keine Fähigkeit zur Distanzierung verfügen) zeigt eine starke Form des gemeinsamen Erlebens einer sozialen Situation. Merleau-Ponty zeigt in seinen Manuskripten für seine Vorträge in Mexiko deutlich, dass diese enge Verbindung von mehreren Menschen in der und durch die Emotion als gemeinsame Situation zu lesen ist: »De même dans amour il y a passage de moi en autrui et d'autrui en moi et constitution d'une situation commune.« (MEX 294)¹⁰⁴ In der Liebe, die Merleau-Ponty an dieser Stelle beschreibt, findet also nicht nur ein wechselseitiger Übergang von mir und der:dem Anderen ineinander statt, sondern es konstituiert sich auch eine gemeinsame Situation, die nicht die Summe von zuvor getrennten Situationen ist. Eine solche gemeinsame Situation ist nur verstehbar, wenn man Situation nicht vom individuellen Handlungsentwurf, der sich in der Welt entfaltet, her denkt, sondern der Situation eine gewisse Kraft zugesteht, die auf die durch sie umfassenden Menschen wirkt.

Merleau-Ponty beschreibt in *Phénoménologie de la perception* die Freiheit in Verbindung mit der menschlichen Koexistenz. Er zeigt, dass die gemeinsame Koexistenz von beiden Seiten gelebt und erlebt werden muss, dass sie also nicht als Mitwelt (*intermonde*) von einer Seite/von einem Bewusstsein konstituiert werden kann. Würde die Koexistenz/Mitwelt von einer Seite konstituiert, dann wäre die:der Andere – letztlich wie im Fall der (sexuellen/existentiellen) Dialektik – freiheitsloses Objekt meiner Wahrnehmung, und wir beide wären nicht in einer gemeinsamen Mitwelt (*intermonde*), sondern jeweils in einer privaten Welt (die es in dem Sinne in Merleau-Pontys Philosophie nicht gibt). Um diesen Punkt zu verdeutlichen, beschreibt Merleau-Ponty folgende Situation: Wir wären »comme deux joueurs opèrent sur deux échiquiers distincts à 100 kilomètres l'un de l'autre. Encore les joueurs peuvent-ils, par téléphone ou par correspondance, se communiquer leurs décisions, ce qui revient à dire qu'ils font partie du même monde« (PP 410).¹⁰⁵ Diese Beschreibung

104 »Ebenso gibt es in der Liebe einen Übergang von mir in die:den Anderen und von der:dem Anderen in mich und Konstitution einer gemeinsamen Situation.« (eigene Übersetzung)

105 »[W]ie zwei Spieler[:innen; A.S.], 100 Kilometer voneinander entfernt auf verschiedenen Schachbrettern ihre Züge machen. Dabei können die Spieler[:innen; A.S.] sich noch telefonisch oder schriftlich ihre Züge mitteilen,

zeigt zweierlei: zum einen, dass auch dann, wenn die Schachspieler:innen 100 Kilometer voneinander entfernt (und sie dennoch miteinander) spielen, wenn sie jeweils ein eigenes Brett für ihre Züge verwenden, sie doch Teil derselben Welt sind; zum anderen zeigt sie, dass dieses Teil-Sein derselben Welt die Bedingung dafür ist, dass die Schachspieler:innen auf Distanz gemeinsam spielen können. Nur weil sie Teil derselben Welt sind, können sie auf Distanz ihre Züge kommunizieren und so räumlich getrennt zusammen spielen.

Das Beispiel der Schachspieler:innen sowie das Beispiel von Paul und dem Kirchturm lassen uns erkennen, dass es zwei unterschiedliche (wenngleich nicht streng disjunkte) Ebenen des gemeinsamen Lebens in weltlichen Situationen gibt. Das Besondere der Situation von Paul und mir in der Landschaft mit dem Kirchturm ist, dass wir wahrhaft gemeinsam in Situation sind. Eine solche Situation ist dadurch charakterisiert, dass wir sowohl der Landschaft und Umgebung als auch der:dem Anderen gegenüber (also ich gegenüber Paul, so wie er gegenüber mir) mit all unseren Sinnen und dem körperlichen Sein ausgeliefert sind. Wir sehen den Kirchturm, wir sehen aber auch einander, wir riechen den Duft von frisch gemähtem Heu auf der Wiese vor der Kirche, ich rieche aber auch den Rauch von Pauls Zigarette, ich sehe, wie er den Duft des Heues genüsslich einatmet und den Rauch der Zigarette ausatmet etc. Demgegenüber ist das gemeinsame Schachspiel zwar auf Basis des gemeinsamen Seins-Zur-Welt und auch auf der Basis des gemeinsamen Seins in der kulturweltlichen Situation (in der es Schachbretter gibt, die auf dieselbe Art und Weise strukturiert sind, eine bestimmte Praxis des Schachspiels besteht, in der Spielregeln gelten, bestimmte Figuren und Züge bestimmte Bedeutungen haben, es Telefone und Praktiken ihres Gebrauchs gibt etc.) möglich, die Unmittelbarkeit des Erlebens der:des Anderen und auch dieser gemeinsamen Situation ist jedoch stark eingeschränkt. Während etwa der telefonische Austausch über die Züge es noch ermöglicht, das Rauchen der Zigarette durch die:den Anderen zu hören, der entsprechende Geruch jedoch im Verborgenen bleibt, wird dieses Praktizieren im Fall des postalischen Austausches der jeweiligen Züge nur noch zur Verhaltensspur (im Sinne von Tabakkrümeln im Briefumschlag oder einem Rauchgeruch des Papiers); der Geruch des frisch gemähten Heues kann uns hingegen nicht beide berühren. Auch wenn Begegnungen auf Distanz auf Basis des gemeinsamen Zur-Welt-Seins und des gemeinsamen *être chair* möglich sind, kommt dem gemeinsamen Erleben einer Situation eine besondere Qualität zu.

Manche Ausdrucksformen lassen es – *prima facie* – eher zu, dass sich die gemeinsame Situation stärker auf das gemeinsame Sein zur Welt und

was so viel bedeutet wie dass Sie Teil derselben Welt sind.« (PdW 409; Übersetzung adaptiert; A.S.)

das distanzierte gemeinsame Sein in einer Kulturwelt beschränkt. Sprachliche Ausdrücke in der Wechselseitigkeit des Dialogs erfordern grundsätzlich das gemeinsame Sein in einer kulturellen Welt, also die Möglichkeit, dieselbe Sprache zu sprechen, sowie die Möglichkeit, sich vor der:dem Anderen sprachlich auszudrücken und die Ausdrücke der:des Anderen unmittelbar miterleben zu können. Viele telefonische Dialoge (von der Fachdiskussion bis zum Streitgespräch) zeigen, dass Dialoge auf Distanz möglich sind. Und doch stehen auch im Dialog das sprachliche Ausdrücken und Hören von sprachlichen Ausdrücken nicht oder nicht immer für sich. Möglichkeiten und Grenzen von Distanz im Ausdruck können in den Beispielen der Tiere in Lascaux, von Renoir in Cassis und dem Kinofilm (siehe Kapitel 3.3.4) gesehen werden. Die Tierzeichnungen in der Höhle von Lascaux zeigen die Komplexität der Frage nach der Örtlichkeit des (nicht unmittelbaren) Ausdrucks auf. Die Tiere sind nicht ›wie ein Ding‹ in der Höhle lokalisiert, sie sind jedoch auch nicht ›dort‹ in der Geschichte angesiedelt. Durch unser gemeinsames *être chair* sind die Tiere zugleich fern und nah. Auch Renoir ist in seinem Malen dem Meer, das er betrachtet, zugleich fern und nah. Er ist ihm nah in seinem Beobachten und in der räumlichen Situiertheit, er ist ihm fern, indem er in seinem Ausdruck nicht dem Meer selbst folgt, sondern seiner Art und Weise, wie es die Welt bearbeitet, zu ergründen sucht. Zuletzt ist auch der Kinofilm zugleich fern und nah. Er ist nah, weil er uns vermeintlich direkt dort in Situation sein lässt, er ist fern, weil die Situation insofern nicht unsere ist, weil wir sie nur aus vorgegebener Perspektive und daher horizontlos erleben können.

Soziale Situationen sind für Merleau-Ponty nicht immer und streng genommen räumlich. Die Beispiele des Freundes Paul sowie der Schachspieler:innen zeigen jedoch, dass dem gemeinsamen Leben und Erleben einer Situation eine bestimmte Qualität innewohnt. Besonders daran ist, dass die:der Andere und ich nicht nur in einer Relation stehen, in der wir wechselseitig in allen Sinnen, in unserer Affizierbarkeit und Verletzbarkeit berührbar sind, sondern auch, dass die weitere Situation mit ihren Objekten und weiteren Körpern gemeinsam gelebt und erlebt werden kann. Mit anderen Worten heißt dies, dass die von mir unmittelbar erlebten Objekte auch jene Objekte sind, die von ihr:ihm unmittelbar erlebt werden. Zudem werden auch ihr:sein körperliches Sein, ihre:seine Ausdrücke mit und in der Welt gemeinsam mit diesen anderen Objekten unmittelbar wahrgenommen.

Als körperliche Wesen sind Menschen zur Welt und in den verschiedenen Schichten von Welt zugleich situiert. Während ich in der Landschaft stehe (die nicht gänzlich kulturlos ist), stehe ich in einer sozialen Situation mit Paul, in einer historisch-kulturellen Situation (Sprache, Gebäude etc.). Das Engagement in den verschiedenen Schichten ist jedoch nicht in allen Momenten gleich groß. Dies zeigt sich etwa in Merleau-Pontys

Untersuchung von Cézanne. Cézanne sei an einem bestimmten Punkt seines Lebens unfähig gewesen, neuen Situationen in der sozialen Welt zu begegnen. Entgegen den neuen Situationen sei das Unproblematische für Cézanne in der Gewohnheit, der Habitualität, zu finden gewesen (AuG(ZC) 5). Dies zeige sich auch in Cézannes Malerei: in seiner Hinwendung zur Natur, seiner Art, auch das Menschliche unmenschlich zu Malen (man solle ein Gesicht wie ein Objekt malen), »sa dévotion au monde visible ne serait qu'une fuite du monde humain, l'aliénation de son humanité« (SNS(DC) 18– 19)¹⁰⁶. Cézanne flüchtet sich (ungewollt und pathologisch) auf ähnliche Weise aus manchen Momenten der Welt, wie Schneider der (ungewollt und pathologisch) keinen Zugang zur virtuellen Welt mehr fand.

Situationen wurden am Beginn dieses Kapitels in die Nähe von Institutionen gebracht. Situationen sind jedoch nicht mit Institutionen gleichzusetzen. Während Institutionen für historisch wandelbare und dennoch relativ dauerhafte und stabile Strukturen stehen, sind Situationen zeitliche Ausschnitte, die an diese institutionellen Strukturen anschließen. Situationen können also als gegenwärtige – also zeitlich aktuelle – Teilsysteme innerhalb von institutionellen und weltlichen Strukturen verstanden werden. Als solche sind die Strukturen ohne klare Grenze. So kann ein Schwenken des Blicks oder ein Weitergehen Momente der Welt am Horizont aufkommen lassen, die zuvor noch unsichtbar waren. Ebenso kann ein Gespräch eine Wendung nehmen, die einen Teil des *monde culturel* aus seiner vorherigen sprachlichen Unsichtbarkeit hervorkommen und Teil der nun sprachlich-sichtbaren Situation sein lässt.

106 »[S]ein andächtiges Verharren vor der sichtbaren Welt wären nur eine Flucht vor der menschlichen Welt, eine radikale Entfremdung von der eigenen menschlichen Natur« (AuG(ZC) 5).

4 Zusammenfassende Betrachtung der Möglichkeit von Begegnungen auf Distanz

Es gilt nun die Möglichkeit von nahen Begegnungen und Begegnungen auf Distanz zusammenzufassen. Begegnungen auf Distanz (und in einem gewissen Ausmaß auch viele ›nahe‹ Begegnungen) basieren darauf, dass die sich Begegnenden parallel in mehr als einer Situation sind. In Begegnungen auf Distanz ergibt sich eine Pluralität von Situationen, wie etwa das eingangs zitierte Beispiel einer telemedizinischen Intervention (siehe Kapitel 1.3) zeigte – die gemeinsame soziale, digitale Situation der Videokonferenz oder des Telefongesprächs, der medizinische Notfall ›dort‹, die Bürosituation ›hier‹ etc. Diese Situationen sind zugleich distinkt und überlappend. Sie sind je getrennte Systeme, die durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum System Welt zusammenhängen. Sie sind getrennt durch die räumliche (ggf. auch zeitliche) Distanz, durch das hohe Maß an möglicher Diversität und möglicher Widersprüche. Sie sind verbunden, durch die digital-mundane, körperlich-weltliche Begegnung, die mit ihnen und durch sie stattfindet. Insofern sind sie getrennte Systeme, die sich an Punkten verbinden und damit *auch* ein gemeinsames System bilden. Das Überlappende kann teilweise weitreichend sein, etwa wenn sich Videokonferenzen mit mundanen Begegnungen treffen (bspw., wenn jemand, mit der:dem man über ein Videokonferenztool interagiert, auch mundan sichtbar und/oder hörbar wird).

Für ein theoretisches Erfassen der Situation der:des Anderen bedarf es zweierlei: *erstens* eines Ansatzes, der die Lösung aus der eigenen mundanen Situation verstehen lässt (dessen bedarf es strenggenommen bereits dann, wenn man ›synthetische Situationen‹ verstehen möchte¹) und *zweitens* eines Ansatzes, der verstehen lässt, wie die Situation der:des Anderen zugänglich werden kann. Diese Fähigkeiten wurden anhand von folgenden Aspekten der Philosophie Merleau-Pontys gezeigt: Merleau-Pontys Differenzierung der verschiedenen Strukturen des Verhaltens sowie seine Beschreibungen der kindlichen Entwicklung zeigen die grundlegende menschliche Fähigkeit der Distanzierung auf, pathologische Verhaltensweisen zeigen die konkretere Bedeutsamkeit dieser Fähigkeit im erwachsenen Praktizieren auf, und über Traum und Mythos geht Merleau-Ponty den Weg hin zur veränderten Wahrnehmung von räumlichen Situationen

- 1 In eine ›synthetische Situation‹ mit physisch nicht unmittelbar anwesenden anderen zu treten meint auch, dass man sich in einem gewissen Ausmaß aus der unmittelbaren eigenen physischen Situation distanziert, in dieser gemeinsamen Situation wahrnimmt und sich in dieser und auf diese hin bewegt.

und hin zu dem ›Woanders‹-Sein. Zusammen zeigen diese Aspekte, dass Menschen nicht nur ›hier‹ sein können. Dass Menschen auch ›dort‹ in der Ferne bei der/dem Anderen sein können, beruht auf Ausdruck und Wahrnehmung. Dieses parallele Sein in mehreren Situationen ist jedoch fragil; es ist vulnerabel gegenüber dem Sein in den jeweils anderen Situationen, die mich so sehr einnehmen können, dass ich nur noch ›hier‹ und damit nicht mehr auch ›dort‹ bin.

Für Merleau-Ponty ist Wahrnehmung in der Regel (aber nicht notwendigerweise) multisensorisch, wie er anhand des ursprünglich aus der Psychoanalyse stammenden Konzepts des Körperschemas, das auch intersensorielle Einheit ist, zeigt (PP 115–16; MSME; Saint Aubert 2013: 86). Die Sinne sind grundsätzlich gleichwertig; Merleau-Ponty unterscheidet also nicht, wie beispielsweise Georg Simmel (1993), zwischen höheren und niederen Sinnen.² In der Regel ist die Erfahrung mittels eines Sinnes jedoch in die Gesamterfahrung integriert (PdW 256). Mit dieser Integration meint Merleau-Ponty nicht lediglich ein Zusammenfassen der verschiedenen Sinneserfahrungen oder die Summe dieser, sondern eine integrierte Ganzheit, aus der die einzelnen Sinnesbeiträge nicht herausgerechnet werden können (PdW 145). Die Einheit der Sinne ist also als fortwährende (und daher niemals abgeschlossene) Integration in einen »seul organisme connaissant« (PP 270, einen »einzigen Erkennungsorganismus« (PdW 273)) zu verstehen. Der Körper ist kein Agglomerat der unterschiedlichen Eindrücke, sondern ein System (P(RAE) 177). Dieses Zusammenspiel der Sinne macht die Reichhaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, wie wir sie grundsätzlich erleben, aus und sie erlaubt es, dass sich Wahrnehmungen in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können.³ Es würde Merleau-Pontys Philosophie daher widersprechen, verstünde man die Eindrücklichkeit einer Wahrnehmung als stärker gegeben, wenn die unmittelbare Symptomfülle im Sinne einer Summe von Wahrnehmungsmomenten größer wäre. Einer der Vorzüge von Merleau-Pontys Philosophie ist es also, dass Distanz innerhalb seiner Philosophie, anders etwa als im Kontext der Philosophie von Schütz, nicht als ein Abnehmen der Symptomfülle zu verstehen ist.

In der Regel nehmen Menschen also mittels verschiedener Sinne gleichzeitig wahr. Dennoch gibt es Momente, in denen Menschen (versuchen,) mit nur einem der Sinne wahr(-zu)nehmen (PP 260). Eine solche Wahrnehmung ist jedoch instabil und entspricht nicht der natürlichen Wahrnehmung (PP 260). Vor allem wenn dieser Wahrnehmung mit nur einem der Sinne eine multisensorische Wahrnehmung voranging,

2 Für eine aktuelle Kritik an der Einstufung von Tasten als niederen Sinn siehe auch Cekaite und Mondada (2021: 2).

3 In der gegenwärtigen Forschung zeigt sich dies etwa am Beispiel des Erlebens von Kunstwerken durch blinde Personen (Cekaite/Mondada 2021: 12).

ist jedoch eine weitere Wahrnehmung mittels nur eines Sinnes möglich. Anhand des Beispiels eines Grammophons, das im Nebenzimmer spielt, zeigt Merleau-Ponty auf, dass mit dem vorübergehenden Wegfall der Wahrnehmung durch einen Sinn diese Wahrnehmung nicht gänzlich beendet ist. Das Grammophon wird von mir in diesem Moment zwar nicht aktiv gesehen, es ist dadurch aber nicht aus meinem Gesichtsfeld verschwunden (PP 321). Die Möglichkeit dieses Versinkens in nur einem der Sinne oder in dem mit nur einem Sinn Wahrgenommenen ist ein wesentlicher Puzzlestein für die Möglichkeit zur Begegnung auf Distanz, ist doch, zumindest am gegenwärtigen Stand der Technik, eine Wahrnehmung von anderen auf Distanz mittels aller Sinne nicht möglich. Die Wahrnehmung ist dennoch möglich, weil sie manche der Sinne berührt und weil grundsätzlich eine Wahrnehmung durch jeden Sinn gleichwertig ist. Der Umstand, dass die Sinne kommunizieren und sich in einem gewissen Ausmaß wechselseitig substituieren können, erlaubt es, dass auch jene Begegnungen, in denen nicht alle Sinne angesprochen werden, nicht immerzu als defizitär oder als unwirklich und fern wahrgenommen werden.

Wahrnehmung ist für Merleau-Ponty immer schon ein Phänomen der Distanz, und sie gibt immer schon mehr, als sie unmittelbar zeigt. Das will heißen, dass durch die Wahrnehmung das Ding selbst mit all seinen Seiten und seinen inneren Horizonten erfasst wird und nicht nur jene Seite, die aktuell von ihm sichtbar (hörbar, schmeckbar etc.) ist (PbPassiv 285).

Wesentlich wird so die Frage, wie Menschen auf Distanz in ihren Sinnen angesprochen werden können. Dies eröffnet die Frage nach den Techniken und Technologien der Begegnung auf physische Distanz. Begegnungen über räumliche Distanzen beruhen (mit Ausnahme des Zurufens und Zuwinkens auf Distanz) auch auf Dingen, Technologien, Vermittlern, die das Ausdrücken und Wahrnehmen auf Distanz möglich machen. Merleau-Ponty war den (zu seiner Zeit) neueren Kommunikationstechnologien gegenüber durchaus kritisch eingestellt. In *Phénoménologie de la perception* tritt das Telefon als Objekt auf, das sich durch seine Räumlichkeit (die die typische Räumlichkeit eines Objekts ist, also durch die Bezüge zu anderen Objekten bestimmt ist) vom Körper unterscheidet (PP 114). Auffällig ist also, dass Merleau-Ponty zwar beispielsweise den Blindenstock und den Hut als Objekte beschreibt, die Teil des erweiterten Körperschemas werden können, dass er das Telefon hingegen nicht aus jener Perspektive fasst, sondern es schlicht als Objekt (dem Aschenbecher ähnlich) ansieht. Diesen Status eines gewöhnlichen oder gar wenig zufriedenstellenden Objekts bekräftigt Merleau-Ponty an einer späteren Stelle dieses Werks, wenn er meint: »Si les malades disent si souvent qu'on leur parle par téléphone ou par la radio, c'est justement pour exprimer que le monde morbide est factice et

qu'il lui manque quelque chose pour être une ›réalité‹.» (PP 385–86)⁴ Diese pessimistische Beschreibung scheint weniger logisch-systematisch zu sein, als vielmehr durch das damalige Erleben der Ausdrucks- und Wahrnehmungsmöglichkeiten mittels des Telefons bedingt zu sein, wie Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen zur Natur zum Ausdruck bringt.

Pourquoi, alors, ne pas généraliser l'idée du téléphone? Pourquoi ne pas me télégraphier aux USA? Parce qu'il y aurait communication pure; il n'y aurait plus d'êtres communicants. En réalité, les choses sont moins roses. L'information ne peut pas s'accroître, elle se dégrade: les bruits du téléphone font obstacle à la communication. Plus le message est raffiné, moins le rendement du message est grand. Il ne faut pas espérer un total rétablissement de l'information. Même si tout ce qu'il y a comme information pouvait être conserve, il y aurait au maximum une récupération. L'invention serait tout au plus une récupération. (Natur2 212; im ersten Teil des Zitats zitiert Merleau-Ponty Raymond Ruyer, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, 1954: 110; Hervorhebung A.S.)⁵

Merleau-Ponty gesteht dem Telefon (seiner Zeit) also zu, dass es eine gewisse Weitergabe von Information ermöglicht. Einer wahren Kommunikation über das Telefon stehen jedoch Störgeräusche im Wege; letztlich bleibe die Kommunikation über das Telefon künstlich. Merleau-Ponty gesteht jedoch der Sprache, die für ihn nicht Mittel, sondern ein Sein ist, die Kraft zu, uns jemanden präsent zu machen, die:der nicht physisch präsent ist: »[L]a parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller et de prendre congé, de commencer et de finir ses phrases, de cheminer à travers les choses non dites.« (S(LIVS) 54)⁶ Dass die Sprache also die Kraft dazu hat, uns die:den Anderen *selbst* (nicht nur ein Abbild oder eine Vorstellung von ihr) zu geben,

- 4 »Wenn die Kranken so häufig behaupten, man spräche zu ihnen über das Telefon oder das Radio, so eben, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Welt ihrer Krankheit eine künstliche ist, der etwas fehlt, um wahrhaft ›Wirklichkeit‹ zu sein.« (PdW 386)
- 5 »Warum also die Idee des Telefons nicht verallgemeinern? Warum nicht mir selbst in die USA ein Telegramm schicken? Weil ›es dann reine Kommunikation gäbe; es gäbe keine kommunizierenden Wesen mehr‹. In Wirklichkeit sieht es weniger rosig aus. Die Information kann nicht zunehmen, sie nimmt ab: Das Rauschen des Telefons behindert die Kommunikation. Je raffinierter die Mitteilung, desto geringer der Ertrag. Man darf keine vollständige Wiederherstellung der Information erwarten. Selbst wenn alles, was es an Information gibt, erhalten werden könnte, gäbe es höchstens eine Rückgewinnung.« (Natur2, 223)
- 6 »Die Sprechweise [einer Freundin:] eines Freundes am Telefon gibt [sie:]ihn uns selbst, als wenn [sie:]er ganz da wäre in jener Art, wie [sie:]er uns anredet und sich verabschiedet, wie [sie:]er [ihre:]seine Sätze beginnt und beendet, wie [sie:]er durch die ungesagten Dinge voranschreitet.« (AuG(IS) 116; Ergänzungen A.S.)

zeigt zum einen, dass Merleau-Ponty die Möglichkeit dafür gegeben sieht, dass eine andere Person in einem Dialog ›präsent‹ ist, auch wenn sie nicht physisch vor Ort ist und zum anderen, dass er das Telefon zwar als etwas beschreibt, das als Störfaktor auftreten kann, dass er es jedoch nicht in einer klassischen Rolle des Vermittlers thematisiert.

Auch wenn Merleau-Ponty selbst diesen Schritt nicht geht, so lässt sich diese Relation mithilfe seiner Philosophie folgendermaßen weiterdenken: Ähnlich dem Blindenstock kann das Telefon als Erweiterung des Körperschemas gesehen werden.⁷ Dafür wesentlich ist weniger die direkte Berührung des Telefons (wie es früher erforderlich war und es dies heute nicht mehr ist), sondern die Möglichkeit der Erweiterung des Wahrnehmungsorgans. Nicht nur das Telefon, sondern Dinge und Technologien allgemein, die mein Wahrnehmen-Können erweitern, sind mit Merleau-Ponty also nicht als Medien oder Vermittler zu verstehen, die zwischen der:dem Anderen und mir stehen, sondern als Teile des jeweiligen erweiterten Körperschemas. So etwa wird das Telefon Teil meines erweiterten Körperschemas und es erlaubt mir, dadurch den Ausdruck der:des Anderen auf Distanz zu hören. Dabei geht es weniger darum, dass sich das Telefon als Objekt meinem Körperschema anschließt, so wie dies bei dem Blindenstock der Fall ist. Vielmehr fühlt sich das Hören über das Telefon (im unproblematischen Falle) an wie mein Hören einer Gesprächspartnerin, eines Gesprächspartners in einer unmittelbaren Begegnung. Genauso erlaubt mir der Bildschirm (in Verbindung mit einer Kamera, Computer, Software etc.), die:den Andere:n zu sehen, und bin

- 7 Dadurch wird nicht bestritten, dass Technologien und Infrastrukturen die soziale Welt und menschliche Begegnungen (zunehmend stärker) prägen (und diese andererseits durch erstere geprägt werden) (siehe dazu bspw. Couldry/Hepp 2023). Der Begriff der Medialisierung, der zur Beschreibung dieses Prozesses meist gebraucht wird, und mit ihm jener des Mediums, sind jedoch vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys Philosophie irreführend. Merleau-Ponty versteht körperlichen Ausdruck nicht als etwas, das ›hinter‹ dem ›Medium‹ der Gesten oder der Sprache liegt; vielmehr sind das Gestikulieren und Sprechen selbst das Ausdrücken (siehe Kapitel 2.3.2 sowie Kapitel 3.3). Dies setzt sich fort in diversen Erweiterungen des Körperschemas, etwa im schreibenden Ausdruck von Körper und Schreibmaschine oder im musikalischen Ausdruck von Körper und Klavier, aber auch dem sprechenden Ausdruck von Körper und Telefon u.v.m. Entweder müsste man – Merleau-Ponty widersprechend – auch den Körper selbst, sowie Sprache, Gesten etc. als Medium deklarieren oder – Merleau-Ponty konsequent folgend – das, was oftmals als Medium bezeichnet wird, dieses Status entheben. Telefone, Ensembles, die Videokonferenzen ermöglichen, und vieles mehr als Erweiterungen des Körperschemas zu verstehen bedeutet nicht (das wurde bereits ausgeführt), dass diese Verbindung vor Fehlern und Komplikationen gefeit sei oder dass diese der Wahrnehmung selbst unzugänglich wären.

ich gerade ganz bei ihr:ihm, so sehe ich für einen Moment lang sie:ihn und nicht den Bildschirm, auf dem ich sie:ihn (und vielleicht auch noch andere Personen in ihren jeweiligen kleinen Kästchen) wahrnehme. Die Notwendigkeit dieser Erweiterung des Körperschemas, um in Begegnung mit anderen treten zu können, ist kein Spezifikum von Begegnungen auf räumliche Distanz. Vielmehr können dieselben Dinge und Technologien in nicht räumlich distanzierten Begegnungen zugange sein (etwa wenn man mit jemandem telefoniert, während man auf sie:ihn zugeht und sie:ihn bereits deutlich sieht; wenn man sich in derselben Videokonferenz befindet, wie eine Kollegin im Nebenbüro und man sie nicht nur am Bildschirm sehen und über den Computer hören kann, sondern ihre Stimme auch leise durch die dünne Wand vernimmt; oder – in einem komplexeren Sinne – wenn zwei Personen gemeinsam vor einem Ensemble aus Bildschirm, Kamera, Computer etc. sitzen und mit einer Person in der Ferne eine Videokonferenz abhalten). Darüber hinaus sind in vielen ›nahen‹ Begegnungen ähnliche Objekte und Technologien im Einsatz, die ähnliche Funktionen erfüllen. Dies gilt etwa für Blindenstöcke, Brillen, Hörgeräte und Sprachcomputer. Eine Beschreibung dieser Erweiterung des Körperschemas – wenn auch mittels eines anderen Vokabulars – findet sich in Knorr-Cetinas Beschreibung synthetischer Situationen. Finanzhändler:innen praktizieren mit einer umfangreichen Konstellation an Technologien, »their bodies and the screen world melt together« (Knorr-Cetina 2009: 65). Technologien und Körper ›verschmelzen‹, sie nehmen gemeinsam wahr, praktizieren gemeinsam.

Die genannten Beispiele sollen zeigen, dass die Frage, welche und wie viele Sinne angesprochen werden, nicht notwendigerweise eine Frage der physischen Nähe oder Distanz ist. Um Interaktionen auf Distanz verstehen zu können, ist es dennoch sinnvoll, diese den wesentlich umfangreicher und seit längerer Zeit erforschten Face-to-Face-Begegnungen gegenüberzustellen. Face-to-Face-Begegnungen werden allgemein durch die große physische Nähe charakterisiert. Die folgende Gegenüberstellung wird zeigen, dass die Kriterien der physischen Nähe und der unmittelbaren körperlichen Kopräsenz, nur einem sehr begrenzten Ausmaß dafür geeignet ist, die besondere Qualität von Face-to-Face-Begegnungen zu erfassen und diese von anderen Begegnungssituationen zu differenzieren. Hilfreicher ist ein weiteres Kriterium, das einleitend (siehe Kapitel 1.3) mit Bezug auf Goffman eingeführt wurde: das Einander-Ausgesetzt sein, - gemeint als sinnliche Wahrnehmbarkeit, als Affizierbarkeit und Verletzbarkeit. Um dies zu verdeutlichen, werden in der folgenden Tabelle einige Möglichkeiten der sinnlichen Zugänglichkeit der:des Anderen in Face-to-Face-Begegnungen und Nicht-Face-to-Face-Begegnungen dargestellt. Wie daraufhin noch näher gezeigt werden wird, sind diese beiden Formen der Begegnung nicht zwei strikt getrennten Formen, vielmehr sind die Übergänge und Unterschiede zwischen ihnen graduell.

Tabelle 1: Sinnliche Wahrnehmung in Begegnungen

	Face-to-Face-Begegnung	Nicht-Face-to-Face-Begegnung
Hören	<ul style="list-style-type: none"> - Sich hören - Sich nicht hören <ul style="list-style-type: none"> ◦ Lärm ◦ Hindernis (Wand, Pflanzen etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die ein genaues Hören zunehmend schwerer möglich macht. 	<ul style="list-style-type: none"> - Sich hören - Sich nicht hören <ul style="list-style-type: none"> ◦ Technik lässt Übertragung nicht zu. ◦ Lärm ◦ Technische Störung ◦ Distanzierung Mensch-Gerät ◦ Funktion vorübergehend deaktiviert.
Sehen	<ul style="list-style-type: none"> - Sich sehen - Sich nicht sehen <ul style="list-style-type: none"> ◦ Dunkelheit, blendendes Sonnenlicht ◦ Hindernis (Wand, Pflanzen etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die ein genaues Sehen zunehmend schwerer möglich macht. 	<ul style="list-style-type: none"> - Sich sehen <ul style="list-style-type: none"> ◦ Die andere Person in ihrer Situation sehen. ◦ Etwas von der anderen Person ◦ Kommuniziertes sehen (Brief, Fax etc.). - Sich nicht sehen <ul style="list-style-type: none"> ◦ Technik lässt Übertragung nicht zu. ◦ Technische Störung ◦ Distanzierung Mensch-Gerät ◦ Funktion vorübergehend deaktiviert.
Tasten	<ul style="list-style-type: none"> - Sich berühren - Sich nicht berühren <ul style="list-style-type: none"> ◦ Hindernis (Schutzglas, Handschuhe etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die eine Berührung nicht mehr möglich macht. 	<ul style="list-style-type: none"> - Keine Berührung - Berührung von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird (Foto, Kleidungsstück etc.). - Versuche, Tasten & Berührung über Technologien zugänglich zu machen.
Riechen	<ul style="list-style-type: none"> - Sich riechen - Sich nicht riechen <ul style="list-style-type: none"> ◦ Hindernis (Schutzglas, Nase-Mund-Schutz etc.) ◦ Räumliche Distanzierung, die das Riechen zunehmend schwerer möglich macht. - Synchroner Genuss des Gleichen 	<ul style="list-style-type: none"> - Kein Riechen - Riechen von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird (Geruch des Briefpapiers, der Kleidung, von etwas das an die andere Person erinnert etc.) - Synchroner Genuss des Gleichen, nicht desselben (bspw. Online-Weinverkostung)
Schmecken	<ul style="list-style-type: none"> - Sich schmecken (setzt Berührung voraus) - Sich nicht schmecken - Räumliche Distanzierung, die ein Schmecken unmöglich macht. - Synchroner Genuss des Gleichen 	<ul style="list-style-type: none"> - Kein Schmecken - Schmecken von etwas, das mit der anderen Person assoziiert wird. ◦ Größere Unmittelbarkeit: sinnliches Erleben von etwas, das unmittelbar von der anderen Person hergestellt wurde. ◦ Geringere Unmittelbarkeit: sinnliches Erleben von etwas, das an die andere Person erinnert. - Synchroner Genuss des Gleichen, nicht desselben (bspw. Online-Weinverkostung)

Die sinnliche Berührung von und durch andere in Begegnungen auf Distanz ist eingeschränkt (durch die Distanz selbst sowie durch beschränkte Möglichkeiten der Zugänglichkeit auf Distanz bzw. der ›Übertragung‹). Die sinnliche Berührung von anderen und durch andere ist jedoch auch in ›nahen‹ Begegnungen eingeschränkt: Viele Face-to-Face-Begegnungen sind Begegnungen, in denen nicht alle Sinne zugleich/nacheinander angesprochen werden. Zudem kann die sinnliche Wahrnehmbarkeit auch in räumlich nahen Begegnungen durch diverse ›Hindernisse‹ eingeschränkt sein. Mögliche Hindernisse sind etwa (Plexi-)Glasscheiben, Treisen, Schutzanzüge, Nase-Mund-Schutz, Handschuhe, Lichtverhältnisse und vieles mehr.⁸ Die Fülle der sinnlichen Berührung (als Summe der Sinneswahrnehmungen oder ›Symptomfülle‹) kann also nicht das Kriterium für die ›Nähe‹ einer Begegnung sein. Aus der Perspektive der Philosophie Merleau-Pontys wäre dieses Kriterium nicht nur dem Erleben nicht angemessen, man verstünde auch sinnliche Wahrnehmung falsch. Denn wie oben ausgeführt, ist sinnliche Wahrnehmung für Merleau-Ponty kein additives Phänomen und nicht dadurch bestimmt, durch welchen der Sinne was in welchem Moment wahrgenommen wird; denn einerseits können sich die Sinne wechselseitig in einem gewissen Ausmaß ersetzen und andererseits legt schon die Welt selbst eine gewisse Multisensorik nahe. Dennoch sind die verschiedenen ›Nähen‹ in Begegnungen nicht bedeutungslos.

Mit Goffman wurden einleitend neben der Räumlichkeit, der unmittelbaren physischen Kopräsenz zwei weitere Kriterien für Face-to-Face-Begegnungen eingeführt: sich wechselseitig sinnlich wahrnehmen zu können und *to be mutually exposed*. Beides wird nun zusammen als einander-ausgesetzt-sein bezeichnet und meint nun die Möglichkeit der wechselseitigen multisensorischen Wahrnehmung und des (multisensorischen) Ausdrucks, die Möglichkeit der wechselseitigen Affizierbarkeit und Verletzbarkeit, sowohl in Bezug auf die:den Anderen selbst als auch in Bezug auf ihre:seine Situation, also ihren:seinen unmittelbaren weltlichen Horizont. Face-to-Face-Begegnungen sind demzufolge jene Begegnungen, in denen die *Möglichkeit* zu multisensorischer Wahrnehmung und Ausdruck grundsätzlich vollends besteht (darauf weisen auch Raab (2008) sowie Klein und Liebsch (2022) hin). Dies bedeutet nicht, dass eine aktuelle, alle Sinne umfassende Wahrnehmung und ein facettenreicher Ausdruck bestehen, dass die sich Begegnenden wechselseitig in ihrer Affizierbarkeit und Verletzbarkeit berührt sind, sondern lediglich, dass die *Möglichkeit* einer solchen umfangreichen Berührung besteht. Die

8 Ähnliche Beschreibungen finden sich in Meyers Kritik am Bias des Optischen in der Soziologie der Interaktion. So etwa fänden viele Interaktionen im Dunkeln statt, weshalb der Blick nicht das ausschlaggebende Kriterium für Interaktionskoordination sein könne (Meyer 2015: 335).

Betonung der *grundsätzlichen* Möglichkeit bedeutet zudem, dass individuelle Unmöglichkeiten die Face-to-Face-Begegnung nicht aufbrechen, sondern dass die Möglichkeit durch die Situation grundsätzlich gegeben sein muss, um vollends in einer nahen Begegnung zu sein. Das soll heißen, dass die fehlende Sehbarkeit der:des Anderen durch eine blinde Person die Situation nicht weniger eine Face-to-Face-Situation sein lässt, dass die fehlende Sehbarkeit in absoluter Dunkelheit die Qualität jedoch beeinträchtigen kann.

›Distanz‹ ist in diesem Kontext nicht länger – nur oder vor allem – physische Distanz. Vielmehr ist Distanz in einem graduellen Sinne zu verstehen. Sie ergibt sich durch das Wegfallen oder die Einschränkung einzelner Ausdrucksmöglichkeiten und sinnlicher Wahrnehmbarkeiten, der Affizierbarkeit und/oder Verletzbarkeit. Mit zunehmender ›Distanz‹ nimmt zwar potenziell, aber nicht notwendigerweise, die Intensität von Begegnungen ab. Das soll heißen, dass das Wegfallen der Sehbarkeit einer anderen Person aufgrund von absoluter Dunkelheit eine wesentliche Einschränkung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit und damit ein Moment der Distanz ist. Diese Einschränkung kann jedoch unter Umständen zu intensiven Erfahrungen führen (wie im Falle einer nächtlichen Verfolgung durch dunkle Straßen oder in Darkrooms), und viele ›Einschränkungen‹ bleiben ›unentdeckt‹ (etwa die fehlende Sehbarkeit während einer Terminvereinbarung am Telefon oder die fehlende tastende Berührbarkeit während der Begegnung mit einer:inem Verkäufer:in im Supermarkt, die:der während der SARS-COV2-Pandemie durch eine Plexiglaswand von mir getrennt war, in Teilen noch ist). Die *Bedeutung* der ›Distanz‹ ist also *kontextabhängig*. Die Relation von verschiedenen Begegnungsformen ist nicht nur graduell, sondern auch nicht notwendigerweise entlang eines Kontinuums abnehmend; vielmehr ist die Relation der verschiedenen Formen aufgrund der verschiedenen relevanten Dimensionen vielschichtig. Ihr genaues Verhältnis zueinander und die Bedeutung der zunehmenden Distanz sind – mitunter empirisch – zu bestimmen.

Einander ausgesetzt-sein zeichnet sich also dadurch aus, dass die unmittelbare Möglichkeit zu einer Wahrnehmung/Berührung durch jeden der Sinne, die zunächst unberührt blieben, besteht. Einfach gesagt: Spreche ich mit jemandem, die:der im angrenzenden Raum steht, so dass sie:er mich durch die offene Tür hören, aber nicht sehen, riechen und berühren kann, so kann ich aufstehen, in den anderen Raum gehen und eine Wahrnehmung durch diese anderen Sinne möglich machen. Insofern wäre eine Begegnung durch eine Glasscheibe, die ich nicht durchbrechen oder umgehen kann (bspw. in Krankenanstalten in Zeiten der SARS-COV2-Pandemie), keine vollständige Face-to-Face-Begegnung, dasselbe gilt für Begegnungen, bei denen zumindest eine Person einen vollständigen Schutzanzug trägt, der Tasten, Riechen und Schmecken unmöglich