

gemeinsamen *être chair* zwischen Welt und mir ist *le désir* als ursprüngliche Öffnung von mir, von *ma chair* gegenüber anderen und *la chair du monde* zu verstehen. Die Kinder werden also vollends von der Affektivität eingenommen, mitgerissen. Dass das Soziale (auch im unkonkreten Sinne einer allgemeinen Koexistenz) die Kraft dazu hat, in einem affektiven Sinne mitzureißen, das haben bereits die Beschreibungen der Koexistenz gezeigt. Die Koexistenz mit anderen (und auch mit dinglichen anderen) fordert, zieht an, durchströmt die Individuen, die ihr gegenüber offen sind (PdW 197).

Entgegen dem Bedürfnis (*besoin*) ist *le désir* nicht auf ein Fehlen (*manque, absence*) zurückzuführen, sondern es greift über alle vitalen Notwendigkeiten hinaus (Barbaras 2006: 136).

[O]n entend par désir [...] non pas un manque circonscrit auquel répond un objet défini mais un manque qui est creusé par ce qui le comble et qui éprouve toute satisfaction comme la négation de ce qui le comblerait vraiment, alors le vivre du vivant n'est autre que l'acte du désir. (Barbaras 2006: 147–48)<sup>245</sup>

*Le désir* ist ursprünglich eine Öffnung gegenüber einer Alterität (wie Barbaras (2006: 136) mit Bezug auf Husserl meint) oder für Merleau-Ponty schlicht eine Öffnung von *ma chair* gegenüber *la chair*.

Auch die Wahrnehmung versteht Merleau-Ponty als eine Öffnung gegenüber der Welt. So liegt in der Wahrnehmung (als Öffnung gegenüber der Welt) bereits ein Moment der Affizierung (Sebbah 2009: 185). Merleau-Ponty selbst beschreibt die Beziehung von Affektivem und Wahrnehmung in seinen späten Schriften auch folgendermaßen: Die Wahrnehmung »esquisse ce que le désir accomplit« (S(Préf) 24; siehe Saint Aubert 2013: 124).<sup>246</sup> »Le désir, qui se joue dans l'être et pas seulement dans l'avoir (contrairement à l'envie), qui est plus structurel qu'énergétique (contrairement à la pulsion), est endurance de l'indétermination et appétit de la nouveauté.« (Saint Aubert 2016: 135; Hervorhebung i.O.)<sup>247</sup> *Le désir* bleibt dabei aber nicht Öffnung und ein Ertragen

passiven Seite zuordnet (etwa *désir* und Angst) (Saint Aubert 2018: 103). Zitat: »[...] der die Verbindung [zwischen Körper und Welt; A.S.] herstellt, indem er eine Dynamik oder Affektivität von innen nach außen oder von außen nach innen trägt und überträgt« (eigene Übersetzung; Hervorhebung A.S.).

<sup>245</sup> »Wir verstehen unter *désir* nicht einen klar umrissenen Mangel, dem ein bestimmtes Objekt entspricht, sondern einen Mangel, der durch das, was ihn erfüllt, ausgeöholt wird und der jede Befriedigung als Negation dessen, was ihn wirklich erfüllen würde, erfährt, dann ist das Leben des Lebenden nichts anderes als der Akt des *désir*.« (eigene Übersetzung)

<sup>246</sup> »[S]kizziert, was das Verlangen ausführt« (Z(VW) 22).

<sup>247</sup> »*Le désir*, das sich im Sein und nicht nur im Haben abspielt (im Gegensatz zum Neid), das eher strukturell als dynamisch ist (im Gegensatz zum Trieb),

äußerer Kräfte, sondern das Affektive beteiligt sich am wahrnehmenden Befragen der Welt (ebd. 135). Insofern kommt dem Affektiven nach Merleau-Ponty auch eine gewisse epistemische Funktion zu. Im Falle Schneider und der Ungeteiltheit von Kindern mit ihrer sozialen Umgebung zeigt sich eine gewisse Parallele zwischen der Fähigkeit zum Affektiven und der Fähigkeit zum Virtuellen (entgegen dem Konkreten): Beides, das Virtuelle und das Affektive, erfordert es, dass die unmittelbare konkret-greifbare Situation verlassen wird, so dass fingieren, imaginieren, der Übertritt in eine andere Schicht oder das Zusammenspiel verschiedener Schichten von Welt möglich werden. Sowohl die Lösung aus konkreten Situationen als auch die Lösung aus über-affektiven Situationen ist eine spezifische Fähigkeit, die, so kann man Merleau-Ponty lesen, körperliche und soziale Voraussetzungen hat. Im Falle Schneiders ist diese Bedingung körperlich eingeschränkt, in anderen Fällen (wie dem von Merleau-Ponty beschriebenen Fall eines Mädchens mit Aphonie) sind diese primär sozialer Natur (PdW 192).

Affekte, Affizierung, *le désir*, Emotionen sind mit Merleau-Ponty als relationale Phänomene zu begreifen. Sie sind ein Spiel der Systeme – dem System Welt und dem Körperschema beziehungsweise den Körperschemata. Insofern besteht eine gewisse Nähe zu gegenwärtigen *affect studies*.<sup>248</sup> Diese Nähe verwundert nicht, besteht doch eine gewisse Auseinandersetzung mit dem Werk Merleau-Pontys bei manchen der Affekttheoretiker:innen (allen voran bei Sara Ahmed (siehe Ahmed 2006)). Affekte gehen also nicht nur vom Menschen in der Welt aus, sondern sie entstehen aus dem gemeinsamen, teils ungeteilten und ineinander verstrickten Sein von Menschen untereinander (Koexistenz, *intercorporeité, promiscuité*) und Welt. Auch wenn das Affektive eine gewisse Beziehung des Menschen erfordert (siehe Extremfall Schneider), ist es wesentlich (auch) eine Art der Anrufung durch die Welt, ein Moment der Anziehung, das allerdings nicht einseitig ist, sondern wie ein Magnet von beiden Seiten her wirkt (eine Seite des Magneten stärker festsitzend als die andere Seite, zieht die zweite Seite an). Die Relationiertheit, die das affektive Leben bedingt, zeigt sich besonders deutlich in Merleau-Pontys Verständnis von Emotionen. Darauf wird unten (siehe Kapitel 3.5) näher eingegangen.

ist Aushalten der Unbestimmtheit und Appetit auf das Neue.« (eigene Übersetzung)

<sup>248</sup> Ahmed spricht von Beziehungen der »towardness« oder »awayness« (Ahmed [2004] 2014: 8), Gregg und Seigworth davon, dass Affekte in einer Art der »in-between-ness«, der Fähigkeit zu handeln und behandelt zu werden (*to be acted upon*) (Gregg/Seigworth 2010: 1), entstehen; Massumi beschreibt Affekt ebenfalls als unmittelbar relationales Phänomen (Massumi 2015: 205).

## 2.6.2 Fragilität, Verletzbarkeit, Vulnerabilität

Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität sind komplexe Momente des menschlichen Seins. In der gegenwärtigen Forschung wird (dies wurde oben bereits erwähnt; siehe Kapitel 2.6) in der Regel davon ausgegangen und gezeigt, dass Verletzbarkeit nicht ›lediglich‹ Merkmal mancher Menschen oder Gruppen, sondern aller ist.<sup>249</sup> Diese allgemeine Qualität von Vulnerabilität – also der Umstand, dass sie zunächst allen Menschen in ihrer Beschaffenheit als körperliche Wesen eigen ist – ist in Merleau-Pontys Philosophie unweigerlich angelegt. So ist es dem Menschen wesentlich, ein sensibles (und damit verletzbares) Wesen zu sein, eine »*subjectivité invulnérable*« jenseits von Sein und Zeit, wie sie »die Reflexion« (im Sinne der klassischen Lehre) konstruiere weist er zurück (PP IV). Die Verletzbarkeit als etwas dem Menschen Wesentliches zu beschreiben, meint jedoch nicht, dass alle Menschen und in allen Situationen im gleichen Maße in ihrer Vulnerabilität berührbar sind. Zudem kann argumentiert werden, dass es gewisse Vulnerabilitäten gibt, die (zumindest in gewissen historischen Zeiten) nur bestimmten Personengruppen zukommen. Im Folgenden wird versucht, die grundlegende menschliche Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität in Bezug auf die vorliegende Fragestellung mithilfe der Philosophie Merleau-Pontys zu rekonstruieren. Angestrebgt wird also keine generelle Theorie der Verletzbarkeit, sondern eine begrenzte Annäherung, die ihre allgemeine Wirkung in Begegnungen auf Distanz verstehen lässt. Vor dem Hintergrund dieser Betrachtung einer bestimmten abstrakten Konstellation und ihrer Wirkung auf eine allgemeine Berührbarkeit in der menschlichen Verletzbarkeit, werden Betrachtungen spezifischer Vulnerabilitäten von konkreten sozialen Gruppen oder von Menschen in spezifischen sozialen Verhältnissen und Beziehungen gezielt unterlassen. Diese Betrachtungen sind auf Basis dieser Theorie, also in ihrer konkreten Anwendung, möglich.

Der Forschungsstand zu dieser Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität ist komplex (siehe bspw. Nungesser/Schirgi 2024a, 2024b). Gegenwärtig werden Fragilität, Vulnerabilität und Verletzbarkeit in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht, allen voran in Philosophie, Soziologie, Geographie und den *Gender Studies*. Dabei werden unterschiedliche Perspektiven (normative, deskriptive, anthropologische, epistemologische, ontologische, ethische etc.) eingenommen. In der gegenwärtigen soziologischen und philosophischen Forschung wird eine Vielzahl von Fragen, die mit diesen Phänomenen einhergehen, verhandelt, so etwa die Frage, wer oder was verletzbar (fragil, vulnerabel)

<sup>249</sup> Dieser Zugang zum Phänomen der Verletzbarkeit ist nicht gänzlich neu, vielmehr ging auch Heinrich Popitz schon von einer allgemeinen Verletzbarkeit beziehungsweise ›Verletzungsoffenheit‹ aus (Popitz [1986] 2004).

ist und sein kann (Individuen, Gruppen, Systeme; Menschen, Tiere, Umwelten). Ebenso wesentlich ist die Frage, wie Menschen verletzbar (fragil, vulnerabel) sind (körperlich, sozial, ökonomisch etc.). Oftmals werden bestimmte Verletzbarkeitsphänomene (Phänomene der Fragilität, Vulnerabilität) untersucht, die sowohl spezifische Verbindungen mit sozialen Problemen herstellen (bspw. *Care*) als auch Vulnerabilitäten spezifischer Gruppen (indigene Völker, Personen mit gewissen Vorerkrankungen, Personen in gewissen biographischen Lebenslagen oder Einwohner:innen bestimmter Regionen) hervorstreichen. Darin zeigt sich, wie oben bereits erwähnt (siehe Kapitel 2.6), der bislang ungelöste Konflikt einer allgemeinen (anthropologischen) Konzeption von Verletzbarkeit (Vulnerabilität, Fragilität) und von gruppenspezifischen Verletzbarkeiten. Fragen der Vulnerabilität leiten oft zu ethischen Problemstellungen über.

Schon die Frage der Similarität oder der synonymen Verwendbarkeit der Begriffe der Fragilität, Verletzbarkeit sowie Vulnerabilität und einiger weiterer (wie Endlichkeit und Verletzungsoffenheit) ist umstritten. Im Folgenden werden die Begriffe der Verletzbarkeit und der Vulnerabilität synonym verwendet, jener der Fragilität wird zur Beschreibung einer anderen Perspektive verwendet, wie im nächsten Absatz näher expliziert wird.

Trotz der disziplinären (und weiteren) Vielfältigkeit sind theoretische Bezugsrahmen oftmals ähnlich. Gegenwärtige Ansätze zur Vulnerabilität berufen sich mitunter auch auf die Philosophie Merleau-Pontys (bspw. Staudigl 2015; Grüny 2003; Gilson 2014; Boublil 2018b; Liberati/Nagataki 2019), dessen Philosophie häufig gemeinsam mit dem Werk von Emmanuel Lévinas rezipiert wird. Ebenso wie die Vulnerabilitätsforschung allgemein steht auch diese spezifische Rezeption Merleau-Pontys hier eher noch am Anfang. Ziel des vorliegenden Kapitels und insgesamt der hier entwickelten Theorie ist es nicht, die Phänomene der Verletzbarkeit, Vulnerabilität und Fragilität in all ihren Facetten theoretisch zu erfassen oder eine umfangreiche vulnerabilitytheoretische Lesart Merleau-Pontys vorzulegen. Vielmehr soll, aufbauend auf die bislang präsentierte Lesart von Merleau-Pontys Philosophie, ein Verständnis von Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität entwickelt werden, das dazu geeignet ist, auf ihre Bedeutung in unterschiedlichen Formen von Begegnungen einzugehen.

Die grundlegende (nicht nur) menschliche Fragilität und Verletzbarkeit ist für das Verstehen von menschlichen Begegnungen (in Face-to-Face-Situationen und auf Distanz) entscheidend. Wie einleitend beschrieben, versteht Goffman Face-to-Face-Situationen als jene Situationen, in denen sich Menschen physisch nahe sind und in denen sie (aufgrund der Nähe) einander wechselseitig wahrnehmen können sowie sich wechselseitig ausgesetzt sind. Dieses Ausgesetzt-Sein bedeutet auch ein Ausgesetzt-Sein in der Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität. Auch wenn

aus soziologischer und philosophischer Perspektive konkrete Verletzungen und Verletzungserfahrungen ebenfalls von Interesse sein können, stehen im Folgenden die grundlegende Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität und deren mögliche Wirkung in unterschiedlichen Begegnungssituationen im Vordergrund. Die folgende Untersuchung interessiert sich so primär für die allgemeine, alle Menschen betreffende Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität, nicht für die Frage nach den spezifischen Ausprägungen in verschiedenen Gruppen.

Merleau-Ponty beschäftigte sich zwar mit Phänomenen, die als Teil der Fragilität und Verletzbarkeit bezeichnet werden können, entwickelte jedoch selbst keine explizite Theorie der Fragilität und Vulnerabilität. Den Begriff der Fragilität verwendet er vereinzelt (bspw. PP 504; PbPassiv 319, S(HoAdv) 305, hier »corps fragile«), jenen der Krankheit und des Kranken häufiger (vor allem in seiner Rezeption von Studien der frühen Gestaltpsychologie). In diesem Kontext spricht Merleau-Ponty auch davon, dass der Körper der Krankheit zugänglich sei (er »est accessible à la maladie« (PdW 177, PP 172)), m.a.W. davon, dass der Körper durch die Krankheit berührbar ist. Den Begriff der Vulnerabilität verwendet er in seinen Vorbereitungen auf seine Vorträge in Mexiko (MEX 291–292). Vulnerabilität meint für ihn ein Moment der passiven Seite des menschlichen Seins, das uns in einem keinesfalls nur negativen Sinne für andere und anderes berührbar sein lässt und das auch die Möglichkeit wirklich *für* die:den Andere:n sein zu können mit bedingt. Die folgende Fassung der Fragilität und Verletzbarkeit beruht also auf einer spezifischen Lesart von Merleau-Pontys Philosophie, einer Lesart, die auf das bis dato Gesagte aufbaut und es konsequent und im Sinne des hier zu betrachtenden Phänomens (der Begegnung auf Distanz) weiterführt.

Die *sensibles* – Körper und Welt – sowie deren Beziehung begreift Merleau-Ponty als Systeme (von Äquivalenzen, als Nähe-Distanz-Relationen, Relationen von Kräften und als zentrifugal, als sinnhafte Struktur von Elementen und Abständen). Dieses Verständnis des Zusammenspiels ineinandergrifender Systeme wird durch Merleau-Pontys späte Begrifflichkeit von *la chair* vertieft, jedoch nicht in ihrem Wesen verändert. Diese Systeme lassen sich mit Merleau-Ponty als grundlegend *fragil* verstehen. Sie sind veränderbare (und sich verändernde, teils situative) Systeme von Äquivalenzen, die aufgebrochen werden können, die aufbrechen. Fragilität ist daher keinesfalls nur negativ zu lesen oder im Sinne einer Verletzung zu verstehen. Vielmehr ist die Fragilität essenziell für das Wesen und Erleben vieler Dinge (Merleau-Ponty beschreibt beispielsweise, dass wir Glas als wesentlich fragil wahrnehmen (PP 265, 368)), sie ist die Basis für Veränderung, in einem gewissen Sinne auch für das Lernen, die Interaktion mit anderen Systemen und das Übergreifen von Systemen auf- und ineinander. Die Fragilität steht für die fundamentale Brüchigkeit des (eigenen und anderen) Seins (Depraz 2021:

249). Als in sich fragile Systeme sind diese den Wirkungen anderer und anderem gegenüber vulnerabel. Diese Verletzbarkeit ist in der Fragilität und – in einem weiteren Sinne – in der Sensibilität der Systeme, der Sensibilität von *la chair* angelegt. Dies zeigt sich etwa in der folgenden Beschreibung des Körpers:

Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait. C'est de la même manière que, par-delà les distances de l'espace et du temps, on peut parler d'une unité du style humain qui rassemble les gestes de tous les peintres en une seule tentative, leurs productions en une seule histoire cumulative, en un seul art. L'unité de la culture ... (S(LIVS) 86)<sup>250</sup>

Der Körper ist also grundlegend fragil und vulnerabel. Dies ist jedoch kein grundsätzlich beklagenswerter Zustand, vielmehr kann sich das System Körper in seinem Ausdruck sammeln, sowohl im unmittelbaren Sinne einer Geste als auch über Distanz hinweg in seinem Stil und in einem allgemeineren Stil, der über ihn als einzelnes Individuum hinausreicht. Das zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit in *la chair* und seiner Beschaffenheit als Relation von Innen und Außen, in einer tiefen Beziehung der *sensibles*, die man als angreifbar und schützend beschreiben kann. *La chair* ist

à la fois vulnérable à l'intrusion et ce qui nous en protège, proche tout en restant en partie inaccessible, ce qui s'expose et ce qui se cache, se donne et se retient, dans une épaisseur jouant à la fois sur le registre de la profondeur à explorer, de la substance à dévorer, et sur celui de la limite qui oppose une résistance. (Saint Aubert 2018: 103)<sup>251</sup>

Die Verletzbarkeit ist also ein Moment der Relation der *sensibles*, ein Moment von *la chair*, der durch ihre fundamentale Offenheit und den

<sup>250</sup> »Trotz der Verschiedenartigkeit seiner Teile, die ihn gebrechlich [bzw. fragil; A.S.] und verwundbar [bzw. vulnerabel; A.S.] machen, ist der Leib [bzw. Körper; A.S.] fähig, sich in einer Geste zu sammeln, die die Zerstörung seiner Teile für einen Augenblick zügelt; allem, was er tut, prägt er so sein Monogramm ein. Auf dieselbe Weise kann man, über die Entfernung des Raumes und der Zeit hinweg, von einer Einheit des menschlichen Stiles sprechen, die die Gesten aller Maler zu einem einzigen Versuch vereinigt und ihre Produkte in einer einzigen kumulativen Geschichte, einer einzigen Kunst, zusammenfaßt.« (AuG(IS) 153)

<sup>251</sup> »[Z]ugleich vulnerabel gegenüber dem Eindringen und dem, was uns davor schützt, nah und doch teilweise unzugänglich, dem, was sich zeigt und dem, was sich verbirgt, was sich gibt und was sich zurückzieht, in einer Stärke/ Dicke, die gleichzeitig das Register der zu erforschenden Tiefe, der zu verschlingenden Substanz und jenem der Grenze, die Widerstand leistet, spielt.« (eigene Übersetzung)

relationalen Charakter bedingt ist. Auch wenn Merleau-Ponty Relationen selten als konfliktreiche Beziehung beschreibt, schließt das gemeinsame Sein als *la chair* die Möglichkeit von Gewalt und Konflikt nicht aus (Saint Aubert 2013: 199).

Dies lässt sich anhand von drei Beispielen zeigen:

(1) Merleau-Ponty beschreibt einige einschneidende Angriffe auf die Fragilität des Körpers beziehungsweise des Körperschemas. Besonders eindrücklich und ausführlich beschreibt er das Phänomen des Phantomglieds, ein Phänomen, das zugleich ein Angriff auf die Fragilität des (physischen) Körpers ist und auf seine sensomotorischen Fähigkeiten sowie Praktiken wirkt.

Auch wenn Merleau-Ponty Ähnlichkeiten zwischen dem Phantomglied als physischen Verlust eines Gliedes und Phänomenen, die ein ähnliches Verhalten und Empfinden ohne ›realen‹ Verlust einer Gliedmaße zeigen, hervorstreckt, so macht er doch deutlich, dass das Phänomen des Phantomglieds auch, und sehr wesentlich, eine physisch-körperliche Veränderung darstellt. Das System Körper wird in seiner Fragilität getroffen, nicht zerstört (es lebt weiter), es wird jedoch zur Veränderung (zur Neuintegration) gezwungen. Wesentlicher ist für Merleau-Ponty jedoch die Veränderung auf Seiten der Sensomotorik. Ein System von Praktiken, das sich der Körper in einem langwierigen Prozess und im Zusammenspiel mit allgemeinen Praktiken (wie man etwas macht) entwickelt hat, wird aufgebrochen. Der habituelle Körper wird durch den aktuellen Körper (der aufgrund seiner körperlichen Veränderungen nicht mehr zu denselben Praktiken fähig ist) erschüttert. Die erforderliche Neuintegration des Körperschemas passt in einem Zusammenspiel von verändertem Körper, der sich in seinen Fähigkeiten entdeckt, und den Praktiken die er einst beherrschte, die er nun im Spiel mit der Welt und möglichen vorgelebten Praktiken adaptiert.

Analog zu dieser Veränderung ließen sich auch Entwicklungen verstehen, die positiver konnotiert sind. Auch wenn Merleau-Ponty die kindliche Entwicklung nicht direkt im Sinne dieses Zusammenspiels von einem veränderten aktuellen Körper und dem Körperschema beschreibt, kann Entwicklung mithilfe dieser beiden Momente von Körper verstanden werden. So erleben Kinder ihren Körper zunächst oftmals als einen, der zu einem gewissen kollektiven Verhalten – zu dem, was *man* kann – noch nicht fähig ist. Im Zuge der Entwicklung werden verschiedene motorische Fähigkeiten entwickelt, die es Kindern ermöglichen, ihren Körper auf eine gewisse allgemein habituelle Weise in der Welt zu engagieren (mit einer Schere zu schneiden, auf ein Gerüst zu klettern, Schuhbänder zu binden, Fahrrad zu fahren etc.). Diese Veränderung des aktuellen Körpers (der gerade noch unfähig war, ein bestimmtes Verhalten zu zeigen, ist nun ein aktueller Körper, der zu diesem Verhalten fähig ist) wird für einen Moment lang als Abweichung zu einem früheren Zustand und als Erwerb einer kollektiven Fähigkeit erlebt – »Ich bin schon groß, ich kann

jetzt schon x.« Ist diese Praxis eingeübt und ›kann‹ sie der Körper beinahe ›von selbst‹, also beinahe unbewusst und routiniert, dann wird diese Einheit des eigenen habituellen Verhaltens und des kollektiven habituellen Verhaltens zu einem normalen Zustand, der erst bei Abweichung oder anderen Formen der Erschütterung wieder aufgebrochen wird und ins Bewusstsein tritt. Ähnlich kann auch die Entwicklung von bestimmten Fähigkeiten bei Erwachsenen beschrieben werden (bspw. das Erlernen einer neuen Sportart, des Bedienens einer bestimmten Maschine, des Ausführens gewisser Arbeitsabläufe).

Der Fall des Phantomgliedes zeigt, dass der Körper selbst als *auch* ›physisches Ding‹ fragil und verletzbar oder – besser – verwundbar ist. Diese körperliche Verwundbarkeit steht jedoch nicht für sich, vielmehr ist sie unmittelbar mit jener der Sensomotorik verbunden. Dies zeigt nicht nur die Beschreibung des Phantomgliedes, sondern beispielsweise auch der Fall Schneider, der für Merleau-Ponty und die Gestaltpsycholog:innen aufgrund seiner Veränderungen in Verhalten und Wahrnehmung von Interesse ist; diese Veränderungen gehen jedoch auf eine tiefgreifende physische Verwundung (eine Hinterhauptsverletzung) zurück. Zu diesem Zusammenspiel von Physischem und Sensomotorik meint Merleau-Ponty:

Mais la conscience découvre d'autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. Puisqu'une blessure aux yeux suffit à supprimer la vision, c'est donc que nous voyons à travers le corps. Puisqu'une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, c'est donc que le corps fait écran entre nous et les choses. (SC 204)<sup>252</sup>

Dieses Zusammenspiel und die Bedeutung des körperlichen Fähig-Seins könne nur verstanden werden, wenn man den Körper nicht im Sinne des objektiven Körpers begreife (SC 204). Eine Verletzung führt nicht zum »Verlust gewisser sinnlicher Qualitäten oder bestimmter Sinnesdaten«, sondern zu einer »dédifférenciation de la fonction« (PP 88)<sup>253</sup>.

Bislang wurde gezeigt, dass eine Veränderung (oder Verletzung) des physischen Körpers eine Veränderung der Sensomotorik mit sich bringen kann. Dem ist hinzuzufügen, dass diese Veränderung der Sensomotorik selbst eine Form der Verletzung sein kann, denn sowohl die eben erwähnte ›Entdifferenzierung‹ als auch die Abweichung zu den allgemeinen Fähigkeiten von Körpern stellen ein Aufbrechen des Systems Körper im Zusammenspiel der *sensibles* dar.

252 »Doch das Bewußtsein entdeckt andererseits, zumal in der Krankheit, einen Widerstand seitens des eigenen Leibes [bzw. Körpers; A.S.]. Eine Augenverletzung genügt, um das Sehen auszuschalten, wie [sic.; wir] sehen also mittels des Leibes [bzw. des Körpers, A.S.]. Eine Krankheit genügt, um die phänomenale Welt zu modifizieren, der Leib [bzw. der Körper; A.S.] bildet also einen Schirm zwischen uns und den Dingen.« (SdV 219)

253 »Entdifferenzierung der betreffenden Funktion« (PdW 97).

(2) Die Fragilität des Körperschemas auf der Ebene der Sensomotorik beschreibt Merleau-Ponty vor allem im Kontext der nachhaltigen Verletzung oder Verwundung des physischen Körpers. Wie im letzten Abschnitt gezeigt, lässt sich eine ähnliche Fragilität auch in anderen Bereichen finden, die teils weniger allumfassend sind. Dennoch ist die bis dato beschriebene Fragilität eine, die oftmals eher implizit mitgegeben scheint, als dass sie sich aktiv zeigt. Anders ist dies im Falle des Körperschemas als *situative Einheit*, vor allem des Körperschemas als erweitertes System. Dies lässt sich anhand von Merleau-Pontys oben bereits erwähntem Beispiel des gewohnheitsmäßigen Hantierens mit einem Blindenstock zeigen. Körperteile und Blindenstock bilden ein System, eine situative Einheit im Sinne des Körperschemas als sensomotorische Einheit. Merleau-Ponty zeigt damit, dass blinde Personen mit dem Stock und nicht den Stock wahrnehmen. Diese erweiterte Einheit erscheint jedoch besonders fragil. Der Blindenstock mag sich in der müden Hand auf einmal schwer anfühlen, er mag der Hand entgleiten und so in beiden Fällen selbst Gegenstand der Aufmerksamkeit werden, nicht länger etwas (oder nicht länger nur etwas) mir Angehörendes sein. Ähnlich könnte man auch etwa das Tragen der Kleidung beschreiben. In vielen Situationen verschmilzt die Kleidung mit dem System Körper, bildet mit ihm gemeinsam ein System (MSME 129). Mit dieser Kleidung (und dem Körper) nimmt das gesamte System die Welt wahr, beispielsweise als wohlig temperiert oder brütend heiß. Auch dieses Beispiel zeigt die ausgeprägte Fragilität des gemeinsamen erweiterten Systems, etwa wenn sich nicht mehr (nur) die Welt brütend heiß anfühlt, sondern dies (auch) für die Kleidung gilt, die beginnt aufsässig zu werden, nicht mehr etwas ist, mit dem ich zur Welt bin, sondern etwas, auf das hin ich reagieren muss, das beginnt, ein Gegenstand an mir, außerhalb von mir und meines Körperschemas zu sein.<sup>254</sup> Auch wenn Merleau-Ponty die Erweite-

<sup>254</sup> In dieser Beschreibung des erweiterten Körperschemas als fragil trifft sich das hier mit Merleau-Ponty entwickelte Verständnis des Zusammenspiels von Dingen und Körpern auf einer empirischen Ebene mit jenen von Gugutzer (Gugutzer 2015a), wenn sich dieses auch im Hinblick auf die Beschreibung der Natur dieser Relation unterscheidet. Während Merleau-Ponty diese enge Relation von Dingen und Körpern als Beziehung der Inkorporation durch Habitualität basierend auf dem gemeinsamen *être sensible/être chair* und dadurch des Entstehens eines gemeinsamen sensomotorischen Systems beschreibt, geht Gugutzer von einer leiblich-affektiven Interaktion aus. Mit Schmitz spricht auch Gugutzer in der Folge von einer ›Einverleibung‹ der Dinge und – im Falle der solidarischen, nicht antagonistischen Beziehung der Interaktionspartner:innen – von einer ›Verschmelzung‹ oder einem ›Einssein‹ sowie von einem *ad hoc* gebildeten ›übergreifenden Leib‹ (Gugutzer 2015a: 113). Während Merleau-Pontys Ausgangspunkt also das Gemeinsame (im ontologischen Sinne von *la chair* und im habituellen, gemeinsamen

rung des Körperschemas auf Dinge zumeist sehr harmonisch beschreibt, ist dieses Zusammenspiel also nicht notwendigerweise unproblematisch und andauernd. Diese Brüchigkeit des gemeinsamen Systems bringt es mit sich, dass das Ding selbst, das in der Einheit als solches unthematisch bleibt (der Mensch nimmt mit dem Stock wahr, ohne dabei den Stock als Stock wahrzunehmen), im nächsten Moment zum Thema werden kann. Dieses ‚Zum-Thema-Werden‘ kann analog zu dem Zusammenspiel von (variabler) Figur und Hintergrund in der Wahrnehmung und zu dem Explorieren von verschiedenen Perspektiven eines Dings verstanden werden. Zu einem Zeitpunkt kann das Ding nur aus einer Perspektive gesehen werden, kann nur ein Ding als Figur vor dem Hintergrund gesehen werden. Ebenso kann im Moment der Wahrnehmung einer Bodenunebenheit nur diese Bodenunebenheit Figur sein, ist mir diese Perspektive gegeben, ist der Stock selbst dabei anwesend, er steht jedoch im Hintergrund. Im nächsten Moment kann man sich in der Wahrnehmung dem Stock selbst zuwenden (oder von ihm dazu aufgefordert werden, sich ihm zuzuwenden).

Das Körperschema als situative Einheit ist jedoch nicht nur in der Erweiterung fragil. Auf ganz ähnliche Weise, wie sich der Blindenstock in der Hand auf einmal schwer anfühlen mag, mag sich auch die Hand schwer anfühlen. So kann sie durch ihr Gewicht, durch einen Schmerz, durch ihren Widerwillen, integraler Teil des Systems zu sein (wenn sie etwas nicht kann, in einer sich schließenden Metro-Tür zurückzubleiben droht etc.), plötzlich außerhalb des Systems oder an seiner Grenze stehen.

Nicht zuletzt ist auch das erweiterte Körperschema im Sinne der *intercorporeité* als fragil zu beschreiben (P(RAE) 208; siehe Kapitel 2.2.2.2.4, Kapitel 2.4.5).

(3) Die Welten und somit auch die bislang hauptsächlich beschriebene sensible Welt können als fragile Systeme rekonstruiert werden, auch wenn die Fragilität des *monde sensible* in Merleau-Pontys Philosophie unterthematisiert bleibt. Eine Fragilität des *monde sensible*, die Merleau-Ponty zwar nicht als solche bezeichnet, die sich in seiner Philosophie jedoch deutlich abzeichnet, ist die Fragilität des *monde sensible* gegenüber dem *monde culturel*. »De même que la nature pénètre jusqu’au centre de ma vie personnelle et s’entrelace avec elle, de même les comportements descendant dans la nature et s’y déposent sous la forme d’un monde

Praktizieren) ist, geht Gugutzer von einer situativen, spontanen Vereinigung (die ebenfalls auf Habitualität beruht) aus. Das gemeinsame der beiden Ansätze ist, dass (Gugutzer explizit, Merleau-Ponty in der hier entwickelten Lesart) beide auf einer Aushandlung zwischen Ding und Körper beruhen, die harmonisch oder überraschend und erschütternd, solidarisch oder antagonistisch sein kann.

*culturel.*« (PP 399; Hervorhebung A.S.)<sup>255</sup> Das Haus, das gebaut wird, der Fahrradweg, der angelegt wird, selbst die Spuren im Sand wurden durch ein menschliches Tun geformt. Dem *monde sensible* werden Elemente abgerungen, sie werden neu zusammengestellt, umgeformt, gezeichnet. Das System Welt verändert sich; manche dieser Veränderungen stehen an der Grenze zwischen den Schichten der Welt (siehe dazu Kapitel 3). Auf ähnliche Art und Weise ist der *monde culturel* gegenüber dem *monde sensible* fragil. Gewaltsam, kraftvoll und plötzlich oder sanft und schleichend finden manche Elemente des *monde culturel* ihren Weg (zurück) in die Natur. Der Sturm reißt die Holzhütte mit, verleiht sie Erde und Meer ein, er lässt das Element Holz wieder in der Naturwelt aufgehen, er lässt das Holz bald nicht mehr als Teile einer Hütte erscheinen, sondern schlicht als eines der Teile des *monde sensible*, als Holz. Ebenso kann die Hütte im Laufe der Jahre langsam in sich zusammensinken. Der sanfte Wind, der Landregen, die Sonne, allesamt arbeiten sie sich an ihrem Holz ab, bis die Hütte langsam beginnt, ihre kulturelle Form zu verlieren, zunächst zur baufälligen Hütte, dann zur zerfallenen Hütte, später zu einem einst geformt Gewesenen wird, bevor letztlich nur noch Erde fortbeseht, die ihre einstige Zugehörigkeit zum *monde culturel* und die Präsenz einer:eines anonymen Anderen nicht mehr erahnen lässt (in Anlehnung an PP 400).

Bislang wurde relativ undifferenziert vom *monde sensible* und von einem Moment des Natürlichen gesprochen. Auch an dieser Stelle soll der Differenzierung von Welt, Natur, *la chair* und Sein nicht näher nachgegangen werden. Es ist jedoch zu betonen, dass Merleau-Ponty diese explizit nicht gleichsetzt und dass er sie in ihrer Differenz als wechselseitig vulnerabel beschreibt. »La dramaturgie merleau-pontienne de la vie perceptive est ainsi celle d'une *chair* s'appuyant sur l'être qui porte le *monde* et nous porte ensemble avec lui.« (Saint Aubert 2021: 228)<sup>256</sup> Auf ähnliche Weise, wie der *monde sensible* soeben als fragil gegenüber dem *monde culturel* beschrieben wurde, ließe sich die Verletzbarkeit der Natur gegenüber dem Sein rekonstruieren (Boublil 2018a: 100). Letztlich ist jedoch auch das Sein in sich fragil und gegenüber uns selbst verletzbar (Saint Aubert 2021: 28), es ist zugleich stark und fragil oder verletzlich (Saint Aubert 2008: 29).

Wie die Beispiele bereits andeuten, ist die Fragilität kein Phänomen, das einem isolierten System inhärent ist. Fragilität ist zudem nicht auf

255 »So wie die Natur mein personales Leben bis in sein Zentrum durchdringt und mit ihm sich verflieht, so steigen meine Verhaltungen in die Natur wieder herab und schlagen in ihr sich nieder in Gestalt einer Kulturwelt.« (PdW 398; Hervorhebungen A.S.)

256 »Die merleau-pontysche Dramaturgie des wahrnehmenden Lebens ist so eine von einem *chair*, dass sich auf ein Sein stützt, das die Welt trägt und uns gemeinsam mit diesem trägt.« (eigene Übersetzung)

Endlichkeit zu reduzieren (wie dies etwa in Barbaras 2018 der Fall ist). Wesentlich für Veränderung und Zusammenbruch ist die Relation mit anderen Systemen. Dies ergibt sich nicht zuletzt dadurch, dass Systeme (im Sinne von *la chair*) immer schon Systeme von *dedans* et *dehors* in Relation mit anderen Momenten von *la chair* sind, die ebenfalls eine Beziehung von innen und außen sind. Die Fragilität, die in der bisherigen Darstellung im Vordergrund stand, ist kein gänzlich anderes Phänomen als die Verletzbarkeit und Vulnerabilität. Vielmehr ist mit Verletzbarkeit und Vulnerabilität (diese beiden Begriffe werden im Folgenden synonym verwendet) im Wesentlichen eine andere Perspektive auf das Phänomen der Fragilität gemeint (ob der Ausnahmefall einer Fragilität ohne Verletzbarkeit möglich ist, bleibt kritisch zu diskutieren<sup>257</sup>). Die Fragilität ist als Eigenschaft des Systems zu verstehen, das Verletzung zulässt. Fragilität ist dem nahe, was Popitz als ›Verletzungsoffenheit‹ (Popitz [1986] 2004: 24) bezeichnet, auch wenn er diese nicht im Sinne von Systemen denkt.<sup>258</sup> Als Verletzbarkeit wird im Folgenden jene Perspektive verstanden, die das System von seinem außen her oder in Relation mit anderen Systemen betrachtet. Insofern sind die *sensibles* verletzbar, weil sie als Systeme nicht in sich geschlossen sind, nicht unabhängig von anderen Systemen sind, sondern mit diesen ebenfalls in einer relationalen Systembeziehung stehen und durch diese verändert, angegriffen werden können. Verletzbar sind sie zugleich aber nur, weil sie als Systeme selbst fragil sind.

Verletzbarkeit drückt aus, dass ein (verletzender) Über- oder Eingriff durch ein anderes System *möglich* ist. Die Hand der:des Anderen, die meine Hand berührt (wie im Kontext der ›Doppelberührung‹ mehrfach beschrieben), kann diese Hand gewaltsam drücken, ihre Haut aufkratzen, sie kraftvoll an sich und mit sich ziehen. Diese Möglichkeit ist in der allgemeinen gemeinsamen Sensibilität von Welt und Körper(n), der Fragilität der Systeme angelegt, allerdings nicht im Sinne einer

<sup>257</sup> So könnte man etwa beschreiben, dass Systeme durch ihre (innere) Fragilität auch in sich selbst ein- oder aufbrechen können. Ob es sich dabei wirklich um den Sonderfall eines Einbruchs seines fragilen Systems ohne relationale Momente handelt, bleibt fraglich und letztlich davon abhängig, wie niederschwellig man die Relationalität ansetzt (also ob beispielsweise Zeit ein relationales Moment ist).

<sup>258</sup> Popitz entwickelt den Begriff der ›Verletzungsoffenheit‹ in einem machtheoretischen Sinne. Er entwickelt die ›Verletzungsoffenheit‹ als Gegenstück zur (Aktions-)Macht und im Sinne von Stärke/Schwäche, im Sinne von einem bewussten oder gezielten Einwirken auf die:den anderen. Im Folgenden soll das ähnliche Konzept Merleau-Pontys als neutrale Möglichkeit durch andere/andere in der Verletzbarkeit berührt zu werden, auch wenn dieses andere die mögliche resultierende Verletzung nicht beabsichtigt oder nicht beabsichtigen kann (wie die Person dauerhaft/temporär nicht zu dieser Entscheidung fähig ist, weil das Berührende nicht-organische Materie ist etc.) rekonstruiert werden.

Notwendigkeit bestimmt. Eine Berührung ist nicht notwendigerweise (und zumeist nicht) eine Verletzung, sondern eine Berührung, die das fragile System destabilisiert, es mit einem anderen verfließen – sich stärker integrieren – lässt. Darin ist das *Potential* der Verletzung angelegt – ein Potential, das durch soziale Strukturen verstärkt oder eingeschränkt werden kann und das im folgenden Unterkapitel in Bezug auf seine möglichen Grenzen auf die Distanz hin befragt werden soll.

Schon dem einfachen Zusammenspiel der *sensibles*, der Wahrnehmung, ist ein Moment der Fragilität und Verletzbarkeit inhärent. Wie oben gezeigt wurde, ist die Wahrnehmung für Merleau-Ponty kein einseitiger Akt einer wahrnehmenden Akteurin, eines wahrnehmenden Akteurs gegenüber einer passiven Welt, sondern ein Zusammenspiel zweier Aktiv-Passiva und ein Moment eines gemeinsamen Seins als *la chair*. Merleau-Ponty spricht davon, dass mich das Ding berührt (*la chose me touche*) oder in mein Leben eindringt (*la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle*). Darin zeigt sich, dass nicht nur das Ding durch mich angreifbar ist, sondern auch ich es ihm gegenüber bin und in weiterer Folge auch, dass nicht nur das Ding mir gegenüber vulnerabel ist, sondern auch ich es ihm gegenüber bin. Zugleich ist Wahrnehmung nicht nur ein ›Haben‹ (*tenir*) auf Distanz, sondern auch als »pénétration à distance« zu verstehen (Natu3 281).

Zunächst gilt es, ein spezifisches Moment des Übergreifens der Systeme ineinander auf Fragilität und Verletzbarkeit hin zu befragen: das Körperschema als interkorporelle Einheit. Dieses System lässt sich in seiner Fragilität gegenüber seiner inneren Dynamik und der Relation zu anderen rekonstruieren. Diese Fragilitäten und Verletzbarkeiten lassen sich besonders eindrucksvoll anhand von Merleau-Pontys Beschreibungen der Sexualität in *Phénoménologie de la perception* zeigen, auch wenn Merleau-Ponty dort nicht explizit den Begriff der Interkorporalität gebraucht (sondern diesen erst einige Jahre nach Publikation von *Phénoménologie de la perception* einführt). Merleau-Ponty beschreibt das *drame sexuel* (PP 194, »sexuelle Drama« (PdW 199)) als ein existentielles Drama. Zeigt sich der Mensch nackt, so in einer Mischung aus Scheu und der Absicht zu faszinieren. »Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage.« (PP 194)<sup>259</sup> Merleau-Ponty beschreibt dies als ein Wechselspiel, in dem eine:r für die:den Andere:n Objekt werden kann, von der:dem Anderen als Objekt gesehen werden kann, aller-

<sup>259</sup> »Der seinen Körper abtastende fremde Blick scheint ihm sich selbst zu entziehen, oder aber er meint im Gegenteil, die Exhibition seines Leibes werde ihm den anderen Menschen widerstandslos ausliefern, so dass es der Andere sein wird, der ihm zum Sklaven verfällt.« (PdW 199)

dings nie zur Gänze. Die vollständige Beherrschung der:des Anderen, vollständig ›Herr‹ gegenüber der:dem Sklavin:Sklaven zu sein, bedeutet, dass die Dialektik, das gemeinsame Wechselspiel aus teilweiser Beherrschung und teilweisem Beherrscht-Werden aufbricht und die:der Andere nicht mehr das ist, vom dem ich anerkannt werden will, das ich faszinieren will (PP 194, PdW 199). Der internen Dialektik dieses gemeinsamen interkorporellen Systems ist eine Fragilität eingeschrieben, die ihr wesentlich ist. Ohne diese Brüchigkeit könnte das existentielle Zusammenspiel aus Faszination und Scheu (und Scham) nicht bestehen, ohne diese würde die Dialektik nicht einsetzen. Zugleich besteht eine Verletzbarkeit dieses fragilen Systems gegenüber dem Außen. »On en dirait autant du désir sexuel: s'il s'accorde mal de la présence d'un tiers témoin, s'il éprouve comme une marque d'hostilité une attitude trop naturelle ou des propos trop détachés de la part de l'être désiré, s'il est trop libre d'esprit, échappent à la fascination.« (PP 195)<sup>260</sup> Die:der Zeug:in ist nicht ein neutrales Drittes oder ein neutrales Außen, sondern ein Außen, welches das fragile interkorporelle System verletzend berühren, aufbrechen kann. Das Beispiel zeigt zudem, dass das interne Zusammenspiel im System nicht harmonisch im Sinne von ›auf einer Ebene stehend‹ verlaufen muss. Auch wenn in Merleau-Pontys Beispiel die Rollen von Sklavin:Sklave und ›Herr‹ zunächst und grundsätzlich nicht festgelegt, sondern diese dauerhaft fluide sind, so ist eine längerfristige Festsetzung, die keine dauerhafte Objektivierung meint, denkbar. Insofern lassen sich auch gänzlich andere – gewaltsame – Kontexte im Sinne von Merleau-Pontys Beschreibung der Dialektik und Interkorporalität lesen. Das ›funktionierende‹ Zusammenspiel der Körper(-schemata) oder das Aufbrechen dieses unproblematischen Zusammenspiels, ist nicht davon abhängig, ob dieses harmonisch – im Sinne von ›positiv-<erfreulich oder ›gewaltsam‹ verläuft. Vielmehr kann auch eine gewaltvolle Situation in diesem Sinne verstanden werden. Entscheidend sind lediglich das Aufrechterhalten der wechselseitigen Aktivität-Passivität, ein gewisses situatives Engagement und ein gewisses Ausmaß an ›Intimität.‹

Auch wenn mit Merleau-Ponty Verletzbarkeit nur im Zusammenspiel von Systemen verstehbar ist, ist sie nicht in einem engen Sinne eine Verletzbarkeit gegenüber der:dem Anderen. Die Verletzbarkeit ist im Sinne Merleau-Pontys zwar aus der Eingebundenheit des Menschen in *monde sensible* und *monde culturel* und aus der Perspektive des gemeinsamen

<sup>260</sup> »Das gleiche gilt von der sexuellen Begierde: wenn sie die Gegenwart [einer:; A.S.] eines Dritten als [Zeugin:; A.S.] Zeugen schwer erträgt, wenn sie ein allzu natürliches Verhalten oder allzu gleichmutige Worte des begehrten Wesens als Zeichen einer Feindseligkeit empfindet, so weil sie faszinieren will, der beobachtende Dritte oder das in seinem Geiste allzu freie begehrte Wesen aber sich dieser Faszination entziehen.« (PdW 200)

*chair* zu verstehen, die Verletzbarkeit ist jedoch nicht in einem engen Sinne von der:dem Anderen ausgehend zu verstehen. Manche Formen der Verletzbarkeit sind in einem engeren Sinne ›sozial‹ (etwa die soeben beschriebene Verletzbarkeit in der dialektischen Relation mit anderen). Andere Formen der Verletzbarkeit sind in einem komplexeren Sinne ›sozial‹ – so etwa beruht die Handlungsfähigkeit/Fähigkeit zu praktizieren selbst auf sozialen Prozessen. Eine Verletzung ist hier also im Prozess der Entwicklung dieser Fähigkeit möglich und – auf einer ganz anderen Ebene – im alltäglichen Praktizieren oder im Praktizieren-Können selbst. Andere Formen der Verletzbarkeit und vor allem ihre fundamentalste Form – die Fähigkeit tödlich verletzt zu werden – ist nicht inhärent sozial. Insbesondere auf dieser fundamentalen Ebene ist es zunächst gleichgültig, ob die Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit durch Dinge, Tiere oder Menschen stattfindet.

Eine auf diese Art und Weise gefasste Verletzbarkeit ist nicht mit einer Verletzung oder Verletzungserfahrung zu verwechseln. Dennoch handelt es sich bei der Verletzbarkeit nicht ›lediglich‹ um eine Bestimmtheit des menschlichen Körpers und anderer ›Dinge‹, die fernab der Erfahrung liegt. Wie letztlich die oben genannten Beispiele bereits nahelegen, können Fragilität, Verletzbarkeit und Vulnerabilität unmittelbar erlebt werden (so etwa im Fall des Phantomgliedes, das den Umbruch der Struktur der Praktiken spürbar macht). Wie die Fragilität und Verletzbarkeit selbst, so kann auch, und dies kann hier nur angedeutet werden, auch Verletzung erlebt werden. Das Erleben scheint – aus der hier vorgeschlagenen Perspektive, also im Sinne einer Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit (als fragiles System gegenüber anderen oder anderem) – jedoch nicht das notwendige Kriterium für das Vorliegen einer Verletzung zu sein. Diese Beschreibung soll jedoch nicht vergessen machen, dass Verletzbarkeit in ihrem Wesen eng mit der Möglichkeit zu leiden verbunden ist. Merleau-Ponty stellt in *Le visible et l'invisible* zur genaueren Bestimmung des Körpers folgende Frage: »Oui ou non, avons-nous un corps, c'est-à-dire non pas un objet de pensée permanent, mais une chair qui souffre quand elle est blessée, des mains qui touchent?« (VI 180)<sup>261</sup> Dieses Zitat zeigt, wie eng die Fähigkeit zu empfinden mit der Fähigkeit verletzt zu werden *und* zu leiden, verbunden ist.

Fragilität und Verletzbarkeit anderer und des eigenen Körper(-schema)s kann erlebt werden. Was die Fragilität von Dingen angeht, fasst Merleau-Ponty diese Wahrnehmung in aller Deutlichkeit, wenn er die Wahrnehmung von Glas beschreibt. Das Erleben der eigenen Verletzbarkeit zeigt sich in unterschiedlichen (empirischen) Kontexten. Andrea Pabst zeigt in einem

<sup>261</sup> »Ja oder nein: haben wir einen Leib [bzw. Körper; A.S.], und das heißt, nicht ein permanentes Denkobjekt, sondern ein *chair*, das leidet, wenn es verletzend [sic.; verletzt; A.S.] wird, und das Hände hat, die berühren?« (SuU 180)

Beitrag, in dem sie primär die fehlende Betrachtung des Körpers in soziologischer Forschung zu sozialen Bewegungen und Protest thematisiert (auch dann, wenn sich die soziale Bewegung auf ein zutiefst körperliches Thema, wie etwa Abtreibungen, bezieht), auf, dass Protestierende sich in ihrer körperlichen Vulnerabilität aussetzen (Pabst 2011: 192). Die Teilnahme an Straßenprotesten bedeutet auch eine Änderung der Selbstwahrnehmung, vor allem ein Erkennen der eigenen Vulnerabilität (ebd. 199).

But what is striking when researching the meaning of the body within street protests is the vulnerability of the body. Even though the vulnerability of the body is a universal phenomenon, it becomes particularly obvious in street protests that are genuinely an elementary commitment of the body. I would argue that this reflexivity of activists is not only a reflection on the vulnerability of the body but it is entailed in their practices and thus rather a ›thinking through the body‹. (Pabst 2011: 198–99)

Pabst zufolge geht diese veränderte Selbstwahrnehmung zumeist aus erlebter Gewalt hervor (Pabst 2011: 199). Verletzbarkeitserfahrung ist in diesem Kontext also keine unmittelbare Erfahrung der Verletzbarkeit, sondern sie geht aus der Erfahrung einer Verletzung hervor (die Erfahrung von Verletzung führt zu einer »Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit« und zu einer entsprechenden »Reflexion der eigenen Verletzlichkeit«) (Pabst 2014: 213). Erfahrungen von Verletzungen können teilweise zu einer Desensibilisierung hinsichtlich der eigenen Verletzbarkeit beitragen, teils zu einer verstärkten Sensibilität für die eigene Verletzbarkeit (ebd. 213). Teilweise wird die konkrete situative Vulnerabilität in Protestkontexten hergestellt, etwa wenn Personen körperlich den Weg von Castortransporten versperren (Pabst 2011: 200) oder sich Demonstrant:innen der sogenannten ›Letzten Generation‹ an Straßen festkleben. Über Pabst hinausgehend, können diese Erfahrungen jedoch auch als Verletzbarkeitserfahrungen gelesen werden. Dies ist etwa der Fall, wenn die ›hergestellte‹ Vulnerabilität nicht zu einer unmittelbaren Verletzung, jedoch zu einer großen Bedrohung des körperlichen Seins führt, wenn es also beinahe zu einem verletzenden Unfall kommt und dadurch zwar keine physische Verletzung erlebt wird, jedoch sehr wohl die eigene Fragilität und Verletzbarkeit erfahren wird. Ein solches Beispiel kann in Natalie Depraz Beschreibung einer Erkrankung zu Beginn der SARS-CoV2-Pandemie gesehen werden. »With the arising of this unknown virus, this weakening of my being was increased tenfold, except that it applied to myself directly, and not to a fragility of my being experienced by proxy in connection with the loss of others.« (Depraz 2021: 248) Sie beschreibt vor allem die Erfahrung von Krankheit sowie den Moment der Gesundung. Letzteren beschreibt sie als einen Moment, in dem sie sich nicht stärker *alive*, im Sinne eines Zustandes des Am-Leben-Seins,

sondern *more living*, also stärker in den Prozess des Lebens involviert, gefühlt habe. Zugleich ging mit der Gesundung ein Gefühl der Fragilität einher (ebd. 248, 250). Fragilität wird dabei nicht als Schwächung, sondern als intensiv gelebte Erfahrung verstanden (ebd. 251).

### 2.6.3 Affizierbarkeit, Verletzbarkeit und die Distanz

Affizierbarkeit und Verletzbarkeit sind zwei Spielarten der Relation der *sensibles*, die jedoch nicht immer distinkt voneinander auftreten. Das vorhin zitierte Beispiel der Sexualität, wie diese von Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* beschrieben wird, zeigt gerade, dass Affizierbarkeit und Verletzbarkeit teils auf eine Art und Weise verbunden sind, die so tiefgreifend ist, dass das eine ohne das andere nicht möglich wäre. Ohne *désir* – das zeigt der Fall Schneider – fehlte die Basis für einen Eintritt in die dialektische Relation mit der:dem Anderen. Ebenso wenig würde eine solche möglich sein, wäre ihr nicht ein wechselseitiges Einer-Ausgesetzt-Sein, ein Spiel mit der Fragilität des eigenen Systems und des sich bildenden und umbildenden gemeinsamen Systems inhärent.

Affekte und Affizierung spielen auch in Begegnungen auf Distanz eine Rolle. Zunächst einmal sind Affizierung und ›Anziehung‹ nicht unmittelbar raumgebunden. Wie die Auseinandersetzung mit Emotionen später noch zeigen werden (siehe Kapitel 3.5), kann in manchen Fällen räumliche Nähe für bestimmte Formen der Affizierung wesentlich sein; diese Nähe ist zwar räumlich, aber nicht ortsgebunden. Grundsätzlich gibt es jedoch eine Art der affektiven Schicht der Welt (siehe Kapitel 2.3.3.4), die Dinge untereinander sowie die Dinge und mich durch eigene Kraftlinien verbindet, die nicht an Ort und Raum gebunden sind. Dies zeigt Merleau-Pontys Beispiel der ›Primitiven‹, die wissen, ›wo‹ sich ihr Lager befindet, ohne dieses ›wo‹ an genauen räumlichen Koordinaten festzumachen, aber beispielsweise auch die Anziehung eines bestimmten Sehnsuchtsorts, der in meiner körperlichen Abwesenheit von dort zugleich nah und fern scheint, mich auf seine Weise erfüllt, mir zugleich meine Nicht-Anwesenheit in manchen Momenten demonstriert. Affekte und Affizierung/Affizierbarkeit sind nicht unmittelbar an bestimmte sinnliche Wahrnehmungen gebunden. So kann Affizierung zwar vom Sehen (sehen, dass man gegenüber anderen benachteiligt ist), Schmecken (im Geschmack aufgehen) etc. ausgehen oder dadurch verstärkt werden, aber ebenso gut durch Erinnerungen oder Vorstellungen ausgelöst werden. Räumliche oder gefühlte Distanz kann dabei selbst zum Moment der Affizierung werden, etwa wenn etwas begehrt wird, weil es nicht ›da‹ ist, nicht unmittelbar erreichbar ist. Zugleich kann die Distanz im Sinne eines dauerhaften Entzugs selbst zum Moment der Verletzung werden.

Die Distanz steht jedoch noch in anderen Punkten mit der Fragilität und Verletzbarkeit in Verbindung. Zunächst einmal können (neue technische) Möglichkeiten der Begegnung auf Distanz selbst in einem gewissen Sinne als ein Eingriff in die Fragilität von Systemen gesehen werden. Das Erlernen des Umgangs mit diesen Techniken ist eine Veränderung der sensomotorischen Praktiken, die sich in das System angeeigneter Praktiken einfügen, diese verändern. Diese Veränderung betrifft den Körper in seiner Fragilität, ist jedoch nicht unmittelbar (und zumeist insgesamt nicht) als Berührung des Menschen in seiner Verletzbarkeit zu verstehen. Die unmittelbare Verletzbarkeit des Körpers beziehungsweise des Körperschemas scheint in Begegnungen auf Distanz dennoch weniger betroffen zu sein als in nahen Begegnungen. Dies greift jedoch insofern zu kurz, als durch neue Formen der Begegnung auf Distanz auch neue Formen der Berührbarkeit des Menschen in seiner Vulnerabilität entstehen. So bringen diese Formen der Begegnung neue Formen der Überlastung mit sich (siehe das Beispiel der Online-Tanzprobe in Kapitel 2.4.5), die auch in neuen Krankheitsbildern (›Zoom-Fatigue‹) münden können. Darüber hinaus wird der unmittelbare Körper, das unmittelbare Körperschema, durch neue Möglichkeiten der Distanz-Überwindung zunehmend auch auf räumliche Distanz hin verwundbar. In diese Richtung gehen Formen der Übertragung von Haptik, Tasten und Betastbarem sowie die Möglichkeit gezielter körperlicher Angriffe auf Distanz (beispielsweise durch den Einsatz militärischer Drohnen). Auch wenn diese Einsätze von Technologien den Alltag vieler Menschen bis dato kaum berühren, zeigen diese Beispiele, dass auch das Körperschema und der physische Körper vulnerabel gegenüber räumlich fernen konkreten und anonymen Anderen sind.

Begegnungen auf Distanz berühren den Körper oftmals in seiner Fähigkeit, sich als Körperschema zu erweitern. Als zentrifugales System integriert das Körperschema Dinge, die über den ›natürlichen‹ Körper hinausreichen, seine Kraft nimmt jedoch nach außen hin ab. Insofern kann das Körperschema anderes als die ›ursprünglichen‹ Körperteile integrieren, dies ist jedoch vor allem dann naheliegend, wenn diese in einer unmittelbaren Umgebung zum Körper stehen (wie dies im Falle der Kleidung, von Blindenstöcken oder Brillen der Fall ist)<sup>262</sup>. Ebenso wie ein

<sup>262</sup> Die Nähe zum Körper (also ob sie unmittelbar mit diesem in Berührung stehen oder nicht) dient François David Sebbah als einer der Ausgangspunkte für seine Beschreibung des Unterschieds zwischen klassischen ›Prothesen‹ und neueren ›Prothesen‹ (also Technologien, die Begegnungen auf Distanz ermöglichen) (Sebbah 2009: 184). Auch wenn dieser Unterschied nicht bedeutungslos ist, scheint er die Sinne unterschiedlich zu betreffen. So ist die unmittelbare Nähe für das Sehen und Hören wenig relevant (man vergleiche etwa die Erweiterung des Sehens durch eine – unmittelbar auf der Nase ›sitzende‹ Brille und durch eine Lupe, die von einem Gestell gehalten wird

Blindenstock Teil des Körperschemas werden kann, kann dies auch die Kamera meines Laptops werden. So wie es der Blindenstock ermöglicht, den Boden wahrzunehmen, den Boden zu ›sehen‹, so ermöglicht es die Kamera, etwas wahrzunehmen, das ich durch meine Augen nicht unmittelbar wahrnehmen könnte. Die Erweiterung ist in diesem Falle jedoch komplexer. Diese Komplexität ist jedoch nicht, oder zumindest nicht nur, darauf zurückzuführen, dass es sich bei der Kamera – entgegen dem Stock – um eine Technologie handelt, denn in diesem Punkt ist die Kamera dem Hörgerät ähnlich. Die besondere Fragilität des erweiterten Körperschemas mit der Kamera ergibt sich durch die Vielzahl an Elementen, die im Zuge dieser Erweiterung integriert werden müssen (mein Laptop, mit seiner Kamera, die verschiedenen Elemente der Internetverbindung (hier, dort und dazwischen), die Kamera am anderen Ende, der Laptop am anderen Ende etc.). Diese Komplexität bringt es mit sich, dass einzelne dieser Teile aus dem gemeinsamen System ausbrechen und die Erweiterung aufbrechen können, aber auch, dass sich einzelne dieser Teile meinem Einwirken weitgehend entziehen. Auch wenn sich Dinge ganz allgemein mir gegenüber verhalten (mir etwa ein unerwarteter Abgrund den Stock entreißen kann, ein plötzlicher Windstoß den Hut von meinem Kopf wehen kann), so ist mein Einfluss auf die Kamera am anderen Laptop ›dort‹ in der Ferne (von einigen spezifischen Ausnahmen, wie einer ›Fernwartung‹ abgesehen), nicht gegeben.

Das erweiterte Körperschema ist jedoch nicht nur fragil, sondern auch vulnerabel oder verletzbar, wie verschiedene soziologische Beispiele, allen voran die Studie von Jack Katz zu Autofahrer:innen ([1999] 2015), zeigen. Katz beobachtet das Ausrasten von Autofahrer:innen in verschiedenen Situationen, besonders in Situationen, in denen sie durch ein anderes Auto ›geschnitten‹ werden. Katz zeigt, dass sich die Situation von Beifahrenden und Autofahrer:innen in einem Punkt wesentlich unterscheidet, weshalb auch nur die Fahrenden selbst die Fassung verlieren:

Auch wenn sich beide im selben Auto befinden, ist es doch nur der Fahrer [der in diesem Beispiel, ebenso wie die mitfahrende Person, männlich ist; A.S.], der geschnitten wird. Für den Fahrer ist, ›geschnitten zu werden‹, nicht nur eine Metapher. Im Unterschied zum Mitfahrer muss der Fahrer, um fahren zu können, das Auto zum Teil seines Körperschemas machen. Das sinnliche Fahrzeug als Teil der Handlung des Fahrers unterscheidet sich grundlegend von dem der Beifahrer, weil der Fahrer, als Teil des Fahrens, gleichsam im Fahrzeug aufgeht, die Stöße von der Straße als Berührungsstellen mit dem eigenen Körper wahrnimmt und nicht nur als Schläge gegen die Reifen, weil er sich mit in die Kurven hineinschmiegt, als würde sein Gewicht einen Unterschied für die

und meinem Körper nicht unmittelbar anliegt). Demgegenüber scheinen der Tast- und Geschmackssinn eine größere Nähe der ›Prothese‹ einzufordern.

Richtung des Autos machen und weil er in der Interaktion mit anderen Fahrzeugen den Griff mit dem Steuerrad anspannt oder lockert. (Katz [1999] 2015: 30)

Mit Bezug auf Merleau-Ponty beschreibt Katz das Auto als Teil des Körperschemas. Eine affektgeladene Situation entsteht, indem dieses erweiterte Körperschema (in seiner Fragilität) durch andere (also als vulnerables System) angegriffen wird. Ähnlich können auch Beschreibungen Goffmans gelesen werden, der in unterschiedlichen Werken die Vulnerabilität unseres Aussehens, unseres ›Bildes‹ gegenüber anderen, unserer Selbstpräsentation thematisiert. Diese Beschreibungen zeigen, dass das erweiterte Körperschema nicht nur direkt angegriffen werden kann (das Auto geschnitten oder angefahren werden, Kleidung beschmutzt oder zerrissen werden kann), sondern auch, dass dieses ›unpassende‹ und/oder angegriffene erweiterte Körperschema dann selbst ein Moment sozialen Angriffs werden kann. Mit Bezug auf die Geschlechterverhältnisse in den USA der 1970er-Jahre meint Goffman etwa:

There is the disarray of personal front (clothing and appearance), likely in any physical altercation, and here the standards women are obliged to maintain are considerably more strict than those required of men. (After all, for a woman to appear in public with her costume disarrayed can be taken as a sign of accessibility and looseness of morals.) (Goffman 1977: 328)

Dieses Beispiel zeigt nicht nur eine Angreifbarkeit auf der Ebene von sozialer Stigmatisierung oder Exklusion, sondern eine Rückwirkung auf eine unmittelbare körperliche Angreifbarkeit (im Sinne von: ›leichte Beute‹ sein).

### *3 Le monde culturel, le monde de l'expression*

Merleau-Ponty gebraucht zur Beschreibung der Welten unterschiedlichste Begrifflichkeiten. So spricht er in *Phénoménologie de la perception* vom *monde perçu*, dem *monde naturel*, *monde humain*, dem *monde culturel* und dem *monde sociale* (und einigen weiteren ›Welten‹), in seinen Vorlesungen am *Collège de France* 1953 etwa vom *monde sensible* und dem *monde de l'expression*. Er verwendet die genannten Begriffe nicht immerzu als zwei synonyme Begriffsgruppen (im Sinne einer Form der natürlichen Welt und einer der kulturellen Welt). Im Folgenden soll jedoch nicht auf diese – für andere Fragestellungen zweifelsohne wesentlichen – Unterschiede eingegangen werden; vielmehr soll auf produktive Weise mit Merleau-Pontys allgemeinen Linien einer Unterscheidung zweier ›Welten‹ gearbeitet werden. Diese ›zweite‹ Welt wird nun vereinfachend synonym als *monde culturel* und *monde de l'expression* bezeichnet (so wie bislang die Begriffe *monde sensible* und *monde naturel* synonym gebraucht wurden). In der gegenwärtigen Darstellung geht es vor allem darum, Merleau-Ponty in seiner Bewegung vom unspezifischen Koexistieren hin zur Relation zu konkreten Anderen und von wechselseitigen Ausdrucksrelationen mit der unspezifischen Welt hin zu Institutionen oder Institutionellem zu folgen. Die Unterscheidung dient also der Beschreibung von Schichten, die allerdings nur in Relation zueinander und in einer gewissen Vermischung verstanden werden können.

#### *3.1 Natur und Kultur*

Auch wenn Merleau-Ponty unterschiedliche ›Welten‹ einführt und in vielen Werken die Naturwelt und die Kulturwelt in separaten Kapiteln behandelt, führt er keine strikte Trennung von Natur und Kultur ein, noch unterstellt er, dass das ›Natürliche‹ frei von kulturellen Bedeutungssystemen sei. Auch möchte er damit keine Unterscheidung zwischen Angeborenem und Erworbenem einführen (SdV 195). Merleau-Ponty anerkennt zudem, dass das *Konzept* der Natur, die Natur so wie wir sie gemeinhin verstehen, historisch-kulturell geprägt ist (RC56 96). Insofern ist nicht nur das ›Natürliche‹ selbst nicht frei von Kultur, sondern vor allem auch unser Verstehen dieses ›Natürlichen‹. Diese natürliche Verflechtung von Natur und Kultur in ihrem Zusammenspiel mit dem Menschen in Merleau-Pontys Philosophie beschreibt Lévinas folgendermaßen:

Man kann garnicht genug die subtile Schönheit der Analysen dieser ursprünglichen Inkarnation des Geistes bewundern, die uns das Werk Merleau-Pontys bietet; gemäß dieser Analysen offenbart die Natur ihre

Bedeutung in den wesentlich bedeutenden – das heißt expressiven – das heißt – kulturellen – Bewegungen des menschlichen Leibes, Bewegungen, die von der Gebärde bis zur Sprache gehen, zu Kunst, zur Dichtung und zur Wissenschaft: Gemäß dieser Analysen offenbart die Natur ihre Bedeutung (oder ihre Seele?) in der Kultur. (Levinas 1986: 50)

Die beiden »Welten« sind keine zwei streng voneinander getrennten »Welten«. Dies macht Merleau-Ponty bereits in *Phénoménologie de la perception* deutlich, wenn er etwa meint, dass »ein jeder Kulturgegenstand auf einen Naturgrund« zurückweise (PdW 45; siehe auch S(Préf) 28). Naturwelt und Kulturwelt sind weniger zwei Welten als zwei Schichten (*couches*) von Welt (PPCP 73, MSME 52). Die Relation der beiden Schichten ist keine hierarchische (das Problem der Relation des Menschen zur Naturwelt ist jenem der Relation des Menschen zur Kulturwelt gegenüber nicht primär (P(RAE) 149)).

Diese beiden Schichten stehen nicht in einer Relation von Vorrangigkeit und Nachrangigkeit. In *Le monde sensible et le monde de l'expression* beschreibt er diese vielmehr folgendermaßen:  
Demande qu'on précise analyse de

Demande qu'on précise analyse de

rapport expressif corps-monde sensible, naturel ou muet  
homme-monde institutionnel ou de culture  
ou parlant

et rapport de ces deux systèmes:

à première vue:

double enveloppement: Nature enveloppe culture  
Culture enveloppe nature (MSME 63)<sup>1</sup>

In diesem Zitat verdeutlicht Merleau-Ponty einerseits, dass Natur und Kultur wechselseitig miteinander verbunden sind, und andererseits zeigt er, dass der *monde naturel* keine ausdrucksfreie Welt ist, sondern in einer stummen Ausdrucksbeziehung mit dem Körper steht. Dieser stumme

I »Forderung, dass man die [folgende; A.S.] Analyse präzisiert [...]:

Ausdrucksvolle Beziehung	Körper-sensible, natürliche oder stumme Welt Mensch-institutionelle, sprechende Welt oder Welt der Kultur
--------------------------	--

Diese Beziehung ist eine zweier Systeme

Auf den ersten Blick:

Doppeltes Einander-Umfassen: Natur umfasst Kultur  
Kultur umfasst Natur« (eigene Übersetzung; Struktur des Zitats bildet die Struktur des Manuskripts ab).

Ausdruck ist, wie im Folgenden gezeigt wird, eine Auseinandersetzung mit der Naturwelt, die nicht frei von ›Kulturellem‹ und zudem ein Ausdruck ist, der selbst zwischen Naturwelt und Kulturwelt changiert. Das Zitat zeigt des Weiteren, dass andere nicht erst mit der Kulturwelt »auf den Plan treten« (Waldenfels 1983: 169). Im Sinne von mit mir koexistierenden anderen *Körpern* sind sie in einem gewissen Ausmaß bereits Teil der Naturwelt als konkrete Andere, als *konkrete andere Menschen* sind sie jedoch Teil der Kulturwelt (siehe Kapitel 3.2.1). Den Übergang zwischen den beiden Welten versucht Merleau-Ponty in *Le monde sensible et le monde de l'expression* anhand der Bewegung zu verstehen. Dies verdeutlicht ebenfalls, dass der Ausgangspunkt die körperliche Beziehung zur Welt ist (MSME 173).

Auch wenn Merleau-Pontys Ausgangspunkt für seine im Spätwerk begonnene Ontologie die Natur ist (die er als Seiten oder Schicht – *feuillet ou couche* – des Seins begreift (Natu3, 275)), führt er keine ontologische Unterscheidung von Natur und Kultur ein. Dass er das Sein nicht unmittelbar mit der Welt oder ihren Schichten gleichsetzt, zeigt bereits eine der Ideen für den Titel für sein fragmentarisch gebliebenes Werk, das letztlich als *Le visible et l'invisible* herausgegeben wurde. Wollte Merleau-Ponty sein großes Werk zunächst mit *Origine de la vérité* betiteln, schwankte er in seinen letzten Lebensjahren zwischen den Titeln *Le visible et l'invisible* und *Être et monde*. Dass er den Titel Sein und Welt für sein Werk andachte, verdeutlicht bereits, dass er Sein und Welt nicht gleichsetzte (Saint Aubert 2013: 225; und allgemein Saint Aubert 2013, Saint Aubert 2021).

Diese Kulturwelt, die also in einer fortwährenden Relation mit der Schicht der Naturwelt steht, umfasst primär kulturelle Dinge, Gebrauchsgegenstände, Symbole (die Merleau-Ponty jedoch nicht als ›Universum der Sprache‹ versteht) (MSME 45).

Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. Chacun émet une atmosphère d'humanité qui peut être très peu déterminée, s'il ne s'agit que de quelques traces de pas sur le sable, ou au contraire très déterminée, si je visite de fond en comble une maison récemment évacuée. Or, s'il n'est pas surprenant que les fonctions sensorielles et perceptives déposent devant elles un monde naturel, puisqu'elles sont prépersonnelles, on peut s'étonner que les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie, se sédimentent au dehors et y mènent l'existence anonyme des choses. (PP°399–400; siehe auch MEX°331)<sup>2</sup>

2 »Ich habe nicht nur eine physische Welt, lebe nicht nur in einer Umwelt von Erde, Luft und Wasser, mich umgeben Wege, Forste, Dörfer, Straßen,

Diesen Übergang von ›Natürlichem‹ in ›Kulturelles‹ durch bewusst geplantes oder spontanes menschliches Tun wurde oben (siehe Kapitel 2.6.2) bereits im Kontext der Vulnerabilität des *monde sensible* gegenüber dem *monde culturel* beschrieben, wobei dort die zitierte Stelle auch in die umgekehrte Richtung (und damit in Richtung einer Vulnerabilität des *monde culturel* gegenüber dem *monde sensible*) weitergedacht wurde. Eine so verstandene Kulturwelt ist nicht weniger ›da‹, nicht weniger drängend, sie ist weder in einem weitreichenderen Sinne noch in einem geringeren Ausmaß eine von mir und anderen geteilte Welt als die Naturwelt, auch wenn ein (bedingter) Rückzug aus der Kulturwelt möglich ist, eine (vorübergehende) Lösung aus der Naturwelt hingegen nicht (PP 323–24).

Als Schicht der Welt ist ›Kultur‹ in einem mehrfachen Sinne als System zu verstehen. Kulturen sind »systèmes cohérents de symboles« (P2(Inéd) 47; »kohärente Symbolsysteme« (AuG(KS) 109)). An der zitierten Stelle, meint Merleau-Ponty mit Kulturen (im Plural) verschiedene historische oder parallel bestehende Kulturen.

[C]e qui fait ce rapport de sens entre chaque aspect d'une culture et tous les autres, comme entre tous les épisodes de l'histoire c'est la pensée permanente et concordante de cette pluralité d'êtres qui se reconnaissent comme des ›semblables‹, alors même que les uns cherchent à servir les autres, et qui sont à tel point pris dans des situations communes que souvent les adversaires sont dans une sorte de complicité. (P2(Inéd) 47)<sup>3</sup>

Kulturen sind weder abgeschlossen noch statisch. Sie sind nicht auf die einzelnen ihr angehörenden Individuen reduzierbar, sondern sind komplexe Systeme der Relation von Symbolen, die sich in Wahrnehmung

Kirchen, Werkzeuge, eine Klingel, ein Löffel, eine Pfeife. Jeder dieser Gegenstände ist in sich gezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist. Jeder umgibt sich mit einer menschlichen Atmosphäre, einer bisweilen sehr wenig bestimmten, wie etwa bei Spuren im Sand, oder einer sehr ausgeprägten, wie etwa bei genauer Besichtigung eines erst kürzlich von seinen Bewohner[inne]n verlassenen Hauses. Wenn es aber nun nicht überrascht, daß sinnliche und perzeptive Funktionen eine natürliche Welt gleichsam vor sich niederlegen, da sie schließlich vorpersonaler Art sind, so kann es doch erstaunlich scheinen, daß spontane Akte, durch die Menschen ihrem Leben Gestalt geben, sich äußerlich sedimentieren und alsdann die anonyme Existenzweise der Dinge sich zueignen.« (PdW 398–99)

<sup>3</sup> »[D]as was dieses Verhältnis zwischen jedem Aspekt einer Kultur und allen anderen wie auch zwischen allen Episoden der Geschichte ausmacht, ist der ständige und übereinstimmende Gedanke dieser Pluralität von Seienden, die sich als ›Ihresgleichen‹ anerkennen, auch wenn die einen versuchen, den anderen zu dienen, und die so sehr in gemeinsame Situationen verstrickt sind, dass die Gegner oft in einer Art Komplizenschaft sind.« (eigene Übersetzung)

und Ausdruck von Menschen instituieren und reproduzieren. Kultur ist also die allgemeine Kulturwelt (als Schicht der Welt), die unterteilbar ist und/oder sich aus einer Vielzahl von unterschiedlich großen, kohärenten Symbolsystemen zusammensetzt. Diesen Gedanken entwickelt Merleau-Ponty unter anderem anhand der Arbeiten von Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss (S(MàLS), AuG(vML)). Mauss verstehe soziale Tatsachen (*fait social*) nicht mehr (wie Durkheim) als »massive Realität«, sondern als »système efficace de symboles« (S(MàLS) 186, »wirk-sames System von Symbolen« (AuG(vML) 227). Mit Lévi-Strauss fasst er soziale Tatsachen weiterhin als Struktur und Struktur als »la manière dont l'échange est organisé dans un secteur de la société ou dans la société tout entière. Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées ce sont des structures.« (S(MàLS) 188)<sup>4</sup>. Gesellschaft, das Soziale, verschiedene Kulturen sind folglich, so wie Saussures diakritische Zeichensysteme, ebenfalls diakritische Systeme (AuG(vML) 229).

Die Struktur (und mit ihr die Institution, siehe Kapitel 3.5.2) bieten einen Ausweg aus dem Subjekt-Objekt-Dualismus, zumindest im Feld des Historischen, Kulturellen und Sozialen. Der Strukturbegriff lässt (philosophisch) verstehen, wie wir mit der soziohistorischen oder kulturellen Welt in einer zirkulären Beziehung (*circuit*) verbunden sind, »l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui« (S(MàLV) 199; »der Mensch sich selbst gegenüber exzentrisch verhält und das Soziale nur in ihm sein Zentrum findet« (AuG(vML) 239)).

## 3.2 Die anderen

Wie der *monde sensible* ist auch der *monde culturel* eine geteilte Welt, also eine Welt, die von einer Vielzahl von Menschen zugleich bewohnt wird. Andere, dies wurde bereits angedeutet, sind nicht nur als unbekannte andere, mit denen ich koexistiere, von Bedeutung, sondern auch als konkrete, einzelne andere. Merleau-Pontys philosophische Basis für das Problem der:des Anderen ist jedoch die gemeinsame Koexistenz der *sensibles*, seine grundlegende Perspektive ist jene der Ersten-Person. Vor diesem Hintergrund stellt sich ein doppeltes Problem der:des Anderen: Wie kann es für mich andere als andere geben, und wie kann es ein Eigenes geben (siehe Kapitel 2.4)? Gerade auf der Ebene der Konkretisierung der Anderen stellt sich für Merleau-Ponty die wesentliche Frage, wie die:der Andere für mich wahrhaft Andere:r sein und nicht lediglich Objekt meiner Wahrnehmung oder mein Abbild sein kann.

4 »Die Art und Weise, wie in einem Sektor oder im Ganzen der Gesellschaft der Austausch organisiert ist [...; A.S.]. Die sozialen Tatsachen sind weder Dinge noch Ideen, sondern Strukturen.« (AuG(vML) 228)

Die Frage der:des Anderen zeigt auch die teils problematische, vereinseitigende und verkürzende Rezeption von Merleau-Pontys Werk in der Soziologie. Dies lässt sich exemplarisch an der Rezeption durch Hubert Knoblauch zeigen: Dieser sagt ›der Phänomenologie etwa eine »radikale subjektive Orientierung« (Knoblauch 2017: 29) nach, was insbesondere der Frage nach der Möglichkeit des Zugangs zur:zum Anderen Relevanz verschafft. Den ›Leib‹ (beziehungsweise den Körper) verstünde die Phänomenologie ganz allgemein »als etwas, das dem Sozialen vorausgeht und die Subjektivität inhaltlich bestimmt« (ebd. 120). Und Merleau-Ponty im Speziellen verstehe ›den von innen belebten Leib als das Medium des Subjekts zur Aneignung der Welt. Erst im Zuge dieser Aneignung gelangt er zur Sozialität.‹ (ebd. 120) Diese Lesart geht an Merleau-Pontys Verständnis einer grundlegenden Beziehung der *sensibles* (die eine grundlegende körperliche Sozialität mit umfasst) vorbei. Dass eine grundlegende Form der Sozialität dieser ›Aneignung‹ vorausgeht, zeigte etwa bereits die Koexistenz (siehe Kapitel 2.4.1), dass jedoch auch konkretere Formen der Sozialität nicht auf einer solchen Aneignung beruhen, zeigen die folgenden Abschnitte.

### 3.2.1 Andere als Kulturgegenstände, Kulturgegenstände und andere

Ein Kulturgegenstand ist »marque de l'action humaine à laquelle il sert« (PP 399)<sup>5</sup>. Auf einer anonymen Ebene zeigen Kulturgegenstände also an, dass sie von Menschen geprägt und genutzt wurden. Die ›menschliche Atomsphäre‹, welche die Kulturgegenstände umgibt, kann mehr oder weniger konkret sein: Als Beispiel für eine geringe Bestimmung nennt Merleau-Ponty »Spuren im Sand«, für eine stärkere Bestimmung das, was man bei der »visite de fonde en comble une maison récemment évacuée« (PP 400)<sup>6</sup> finden kann. Diese Kulturgegenstände zeigen »la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. On se sert de la pipe pour fumer, de la cuiller pour manger, de la sonnette pour appeler« (PP 400)<sup>7</sup>. Wenn Merleau-Ponty diesen konkreten Nutzen von Gegenständen anführt, kann man geneigt sein, dies entweder im Sinne nutzenorientierter Theorie zu lesen (etwas wird geschaffen, um einen gewissen Nutzen

- 5 »[G]ezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist« (PdW 399).
- 6 »[B]ei genauer Besichtigung eines erst kürzlich von seinen Bewohnern [:Bewohnerinnen; A.S.] verlassenen Hauses« (PdW 399).
- 7 »[D]ie nächste Gegenwart von anderen unter dem Schleier der Anonymität. *Man* bedient sich der Pfeife zum Rauchen, des Löffels zum Essen, der Klin gel zum Rufen« (PdW 399).

zu erbringen) oder darin eine Orientierung an Motiven im Sinne von Schütz (etwas wird geschaffen, ›um zu‹, oder etwas wurde geschaffen, ›weil‹) zu erkennen. Aspekte von beidem finden sich in Merleau-Pontys Beschreibung, Merleau-Ponty versucht jedoch eine sehr viel allgemeinere Art des Sich-Abzeichnens von menschlichem Verhalten in der Welt (und in Relation mit der Welt) auf unterschiedlichen Dingen zu beschreiben. Dabei ist es nebensächlich, ob diese zur Erbringung eines gewissen Nutzens geschaffen wurden oder ob sich das Verhalten ganz nebenbei und unverhofft auf ›Gegenständen‹ abzeichnet (wie etwa die Spuren im Sand, die in der Regel ein Zeugnis, aber nicht das Ziel, beispielsweise eines Spaziergangs, sind). Dieses Sich-Abzeichnen in oder auf ›Gegenständen‹ beschränkt sich nicht auf einzelne Objekte – ganze Zivilisationen zeigen ihr evidentes Dasein in eben diesen Gegenständen (PdW 399; siehe oben Kapitel 3).

Kulturgegenstände und Menschen sind noch auf eine weitere, wesentliche Art und Weise verbunden: Obwohl der Körper in einer existentiellen Beziehung mit dem *monde sensible* steht und selbst auch *sensible* ist, versteht Merlau-Ponty den Körper der:des Anderen als den »premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous« (PP 401)<sup>8</sup>. Er ist dieser »erste aller Kulturgegenstände«, weil er ein bestimmtes Verhalten trägt (PdW 400), mit anderen Worten, weil sich die menschlich-kulturelle Generalität des Praktizierens in sein Körperschema instituiert oder eingeschrieben hat. Als »Träger eines Verhaltens«, als fähig zu einem bestimmten Verhalten, ist der Körper also insofern Kulturgegenstand, als er selbst kulturell geformt ist (kollektiv-habituelle Formen des Verhaltens in sein Körperschema eingeschrieben findet, instituierend und instituiert ist) und seine Ausdrücke, aber auch seine Wahrnehmung, aus diesen Schemata hervorgehen. Insofern erkenne ich die:den Anderen in ihren:seinen Verhaltensweisen bereits als kulturell instituiert (und instituierend) und daher als ›Kulturgegenstand‹. Er ist der ›erste‹ dieser Kulturgegenstände da er die anderen Kulturgegenstände mit instituiert. Durch dieses Verhalten hinterlässt der Körper die eben beschriebenen Spuren in der Welt, erschafft Dinge, die nicht nur in unmittelbarer Weise genutzt werden, sondern zum Zwecke weiterer Zwecke genutzt werden können, wie dies etwa bei Werkzeugen der Fall ist. Er setzt sich mit dem *monde naturel* auseinander und drückt diese Auseinandersetzung mitunter künstlerisch oder schöpferisch aus.

8 »[E]rste[n] aller Kulturgegenstände, derjenige, dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken« (PdW 400).

### 3.2.2 An der:dem Anderen vorbei: Wie Merleau-Ponty andere nicht versteht

Die:den Andere:n aus einer phänomenologischen (Erste-Person-)Perspektive zu erfassen, ist ein komplexes Unterfangen. Zahavi zeigt, dass das Problem der:des Anderen (in seinen Worten: der Intersubjektivität) in der Phänomenologie oftmals schlicht das Problem des Fremdpsychischen (*problem of other minds*) ist (Zahavi 2019: 88). Das einzige Bewusstsein, zu dem ich Zugang habe, ist mein eigenes, die Psyche der:des Anderen ist mir dagegen nicht direkt zugänglich (P(RAE) 172–73). Eine Lösung des Problems des Fremdpsychischen ist, die:den Anderen in Analogie zu mir zu verstehen. Wenn also mein Körper auf eine bestimmte Art beeinflusst wird, dann habe ich bestimmte Erfahrungen, wenn der Körper der Anderen auf diese Weise beeinflusst wird, dann müssten sie ähnliche Erfahrungen haben (Zahavi 2019: 88). So könnte man meinen, dass man das Verhalten der Anderen in Analogie zum eigenen Körper interpretieren könne und dadurch deren Sinn verstehen könne (PdW 400). So wäre die:der Andere immer durch mich verstanden, was jedoch nicht erklären würde, wie sich das ›Ich‹ ›vervielfachen‹ konnte (PP 400).

Das Denken der:des Anderen kann ich nicht denken, sondern ich kann nur denken, dass sie:er denkt (S(PhiOmb) 214). Dies ist jedoch nicht das Rätsel, das Merleau-Ponty zu lösen sucht. Die:der Andere ist mir nicht als Körper (im Sinne von Hülle oder reiner Materie) gegeben, von dem aus ich auf ein Bewusstsein schließen könnte oder das ich darauf aufbauen bzw. konstruieren müsste. Vielmehr ist die:der Andere ›da‹ als »*homme en bloc*« (S(PhiOmb) 214; »Mensch als Ganzes« (Z(PhiScha) 247)). So wie ich weder rein Fleisch, Haut und Knochen noch reines Bewusstsein bin, doch auch keinen vollständigen und unmittelbaren Zugang zu meinem Bewusstsein habe, verstehe ich auch die:den Anderen weder als rein physisches ›Ding‹ noch als reines Bewusstsein, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. (PP 405)<sup>9</sup>

9 »Zwischen meinem Bewußtsein und meinem Leib [bzw. Körper; A.S.], so wie ich ihn erlebe, zwischen diesem meinem phänomenalen Leib [bzw. Körper; A.S.] und dem [der; A.S.] des Anderen, so wie ich ihn von außen sehe, herrscht ein inneres Verhältnis, welches [die; A.S.] den Anderen als die Vollendung des Systems erscheinen lässt. Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Subjektivität stets ihren Leib nach sich zieht.« (PdW 403–4)

Zwischen unseren Körpern besteht eine innere Beziehung, die den Körper der:des Anderen als Vollendung meines Systems (das zu unserem System wird) erscheinen lässt (wie die bisherigen Beschreibungen der *intercorporéité* bereits zeigten). Es wurde an unterschiedlichen Stellen deutlich, dass Merleau-Ponty die Relation der *sensibles* nie als einseitige Subjekt-Objekt-Relation versteht, dies gilt nun auch – oder vielleicht besonders – für die Relation zu der:dem Anderen, die er weder als Subjekt-Objekt-Relation noch als Beziehung von An-Sich und Für-Sich versteht (PdW 401, Prosa 153). Der Körper der:des Anderen ist für mich und war für mich nie reines Objekt, vielmehr war er meinem Bezug zur Welt immer schon inhärent (Prosa 153).

[Q]ue cet homme là-bas voie, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car j'assiste à sa vision, elle se voit dans la prise de ses yeux sur le spectacle, et quand je dis: je vois qu'il voit, il n'y a plus là, comme dans: je pense qu'il pense, emboîtement de deux propositions l'une dans l'autre, vision «principale» et vision «subordonnée» se décentrent l'une l'autre. (S(PhiOmb) 214; Hervorhebung i.O.)<sup>10</sup>

Das Bewusstsein ist nicht eine Serie geschlossener Bewusstseinszustände, sondern es ist immer schon in Beziehung mit der Welt (P(RAE) 176). Insofern nehme ich die:den Andere:n als Verhalten war, als ein Verhalten in meiner, unserer Welt. Um den Sinn dieses Verhaltens zu erfassen, bedarf es jedoch keines Analogieschlusses, vielmehr finde ich in diesem Verhalten schon einen Sinn, weil die Praktiken der:des Anderen auch Praktiken sind, die für mich möglich wären und vor dem Hintergrund unserer Welt sinnvoll erscheinen (P(RAE) 176).

Merleau-Ponty beschreibt also, dass wir die:den Andere:n als Verhalten wahrnehmen. Die:der Andere existiert für mich zunächst auf einer Ebene, die unterhalb jener des Denkens liegt. Das ist möglich – es kann andere (für mich geben) – weil »l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences« (S(PhiOmb) 215)<sup>11</sup>. Die Welt und die Dinge sind wiederum offen für mehr als ein »Subjekt« – »la

<sup>10</sup> »[W]eiß ich unzweifelhaft, daß jener Mensch dort sieht, daß meine wahrnehmbare Welt auch die seine ist, denn *ich wohne seinem Sehen bei*, es ereignet sich in dem auf das Schauspiel gerichteten Blick seiner Augen, und wenn ich sage: »Ich sehe, daß er sieht«, so findet hier kein Ineinanderschachten zweier Aussagen statt, wie wenn ich sage: »Ich denke, daß er denkt«, sondern das »vorgeordnete« und das »nachgeordnete« Sehen dezentrieren hier einander.« (Z(PhiScha) 247; Hervorhebung i.O.)

<sup>11</sup> »[D]ie sinnliche [bzw. wahrnehmende; A.S.] Offenheit zur Welt, die eher eine Enteignung als eine Besitznahme darstellt, keinen Anspruch auf das Monopol des Seins erhebt und keinen Kampf der Bewußtseine auf Leben und Tod entstehen läßt« (Z(PhiScha) 258).

chose sensible est ouvert« (SPhiOmb) 215). Das kann sich in konkreten Situationen aktualisieren:

Il devient actuel quand un autre comportement et un autre regard prennent possession de mes choses, et cela même se fait, cette articulation sur mon monde d'une autre corporéité s'effectue sans introjection, parce que mes sensibles, par leur aspect, leur configuration, leur texture charnelle, réalisaient déjà le miracle de choses qui sont choses du fait qu'elles sont offertes à un corps, faisaient de ma corporéité une épreuve de l'être. (SPhiOmb) 215)<sup>12</sup>

Die:der Andere ist also ihrem:seinem Körper immanent. Als Träger von Verhalten ist der Körper Träger von Zeichen und Bedeutungen.

Die Wahrnehmung der:des Anderen als Verhalten ist, das wurde so eben gesagt, immer schon eine Wahrnehmung der:des sich-verhaltenden Anderen in meiner Welt. Doch auch diese Relation zur Welt ist nicht unproblematisch. Wie kann meine Welt auch ihre:seine Welt sein? Wie können unsere Welten numerisch dieselbe Welt sein? Wäre die Welt vom Bewusstsein konstituiert, dann wäre die:der Andere Teil meiner Welt, könnte sie:er nicht ebenfalls ein weltkonstituierendes Bewusstsein sein. Die Welt, die durch ihr:sein Bewusstsein hervorgebracht würde, wäre wiederum eine Welt, in der ich nicht als (konstituierendes) Bewusstsein präsent sein könnte (PdW 401). Nun versteht Merleau-Ponty die Welt nicht als durch ein Bewusstsein konstituiert und die:den Anderen nicht als Bewusstsein, sondern als »Bewohner[:in]« eines Körpers und dadurch auch einer Welt.

### 3.2.3 Das ›Erscheinen‹ anderer in ›meiner‹ Welt

Merleau-Pontys Beschreibungen gehen oftmals vom ›Auftauchen‹ der:des Anderen in ›meiner‹ Welt aus. Dieser Moment des sinnlich wahrnehmbaren Erscheinens anderer zeigt die Bewusstwerdung der Koexistenz und Anonymität, auch wenn diese existentiellen Momente menschlichen Da-seins nicht erst dadurch initiiert werden, sondern vielmehr ›schon immer‹ gegeben waren und sind (sowohl in der Wahrnehmung als auch in

<sup>12</sup> »Er wird gegenwärtig, wenn ein anderes Verhalten und ein anderer Blick von meinen Sachen Besitz ergreifen – und eben das geschieht. Diese Verflechtung meiner Welt mit einer anderen Leiblichkeit [bzw. Korporalität; A.S.] entsteht ohne Introjektion, weil die für mich empfindbaren Dinge durch ihr Aussehen, ihre Konfiguration, ihr sinnliches Gefüge (*texture charnelle*) schon das Wunder verwirklichen, Sachen zu sein und es deshalb zu sein, weil sie einem Leib [bzw. Körper; A.S.] angeboten werden und dadurch meine Leiblichkeit [bzw. Korporalität; A.S.] zu einer Probe des Seins wird.« (ZPhiScha) 259)

der Existenz). Merleau-Ponty spricht daher auch von einer »manière irremplaçable d'accéder à autrui« (VI 36; von einem »unhintergehbaren Zugang [zur:; A.S.] zum Anderen« (SuU 36)).

Je regarde cet homme immobile dans le sommeil, et qui soudain s'éveille. Il ouvre les yeux, il fait un geste vers son chapeau tombé à côté de lui et le prend pour se garantir du soleil. Ce qui finalement me convainc que mon soleil est aussi à lui, qu'il le voit et le sent comme moi, et qu'enfin nous sommes deux à percevoir le monde, c'est précisément ce qui, à première vue, m'interdit de concevoir autrui: à savoir que son corps fait partie de mes objets, qu'il est l'un d'eux, qu'il figure dans mon monde. Quand l'homme endormi parmi mes objets commence à leur adresser des gestes, à user d'eux, je ne puis douter un instant que le monde auquel il s'adresse soit vraiment le même que je perçois. S'il perçoit quelque chose, ce sera bien mon propre monde puisqu'il y prend naissance. (PM 189; Hervorhebung i.O.)<sup>13</sup>

Was die Frage nach der:dem Anderen angeht, interessiert sich Merleau-Ponty in *La prose du monde* vor allem für die Frage, wie für die:den Eine:n erkennbar wird, dass es neben ihr:ihm auch noch andere gibt. Im zitierten Beispiel ist also vorausgesetzt, dass es andere geben kann, die mit der:dem Einen koexistieren und die wahrnehmen. Der Mann aus dem vorangegangenen Zitat wird unmittelbar als anderer Mensch wahrgenommen. Er tritt auch nicht gewaltsam in die Welt der:des Beobachtenden ein, vielmehr verdeutlicht sein Verhalten, dass beide zu einer gemeinsamen Welt sind. Diesen Moment, in dem wahrgenommen wird, dass die:der Andere wahrnimmt und/oder sich zur (gemeinsamen) Welt verhält, beschreibt Merleau-Ponty auch als ›Verdoppelung‹.

Le corps d'autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une singulière existence: entre moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant,

<sup>13</sup> »Ich betrachte diesen Mann dort, der sich im Schlaf nicht röhrt, aber plötzlich aufwacht. Er öffnet die Augen, greift neben sich nach dem heruntergefallenen Hut und nimmt ihn, um sich vor der Sonne zu schützen. Das, was mich schließlich davon überzeugt, daß meine Sonne auch für ihn da ist, daß er sie sieht und empfindet wie ich und daß wir schließlich zu zweit die Welt wahrnehmen, genau das ist es, was mir auf den ersten Blick verbietet, [die:] den Andere[:n] zu begreifen: nämlich zu begreifen, daß sein Leib [bzw. ihr Körper; A.S.] teilnimmt an meinen Gegenständen, daß er einer von ihnen ist, daß er in meiner Welt figuriert. Wenn der Mensch, der zwischen meinen Gegenständen eingeschlafen ist, beginnt, Gesten an diese zu richten und sie zu gebrauchen, dann kann ich keinen Augenblick lang mehr daran zweifeln, daß die Welt, auf die er sich bezieht, auch wirklich dieselbe ist, die ich wahrnehme. Wenn er etwas wahrnimmt, dann ist das sehr wohl meine eigene Welt, da ja auch er aus ihr hervorgeht.« (Prosa 151; Hervorhebung i.O.; Ergänzungen A.S.)

il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est réponse inopinée que je reçois d'ailleurs, comme si par miracle les choses se mettaient à dire mes pensées (PM 186)<sup>14</sup>.

Im an zentraler Stelle seines Spätwerks stehenden Vorwort zu *Signes* (S(Préf)/Z(VW)) beschreibt Merleau-Ponty dieses ›Auftauchen‹ oder ›Erscheinen‹ (*apparition*) der anderen im *chair du monde*. Wie schon in früheren Werken fasst Merleau-Ponty dies als ein komplexes Doppelspiel. Einerseits gibt es dieses Moment des ›Auftauchens‹, des In-Erscheinung-Tretens, andererseits sind wir – die anderen und ich – immer schon und vor jeglicher Teilung verbunden, vermischt (im Sinne der *promiscuité*). Die Anderen sind nicht Ergebnis oder ›Söhne‹ meines Denkens (*fils de mon esprit*) oder reine Möglichkeiten, die immerzu der Aktualität entbehrten (*des possibles à jamais inactuels*), sondern meine Zwillinge (*jumeaux*) oder *la chair de ma chair* (S(Préf) 22–23). Die Dinge berühren uns beide, da wir beide eine Öffnung unseres *chair* sind, die in Verbindung mit *la chair du monde* steht (Z(VW) 20). Als Zwillinge sind mir die anderen bis zur Unterscheidbarkeit gleich, aber doch sind sie nicht ich. Merleau-Ponty versteht uns – sie und mich – als »deux cercles *presque* concentriques« (PM 186; »zwei fast konzentrische Kreise« (Prosa 150)) oder »deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques« (VI 182; »zwei Kreise, zwei Wirbel oder Sphären, die konzentrisch sind« (SuU 182)). *Konzentrisch* sind sie, solange ich »naiv dahinlebe« (SuU 182), im Sein und unserem gemeinsamen Zentrum aufgehe. *Fast* konzentrisch und auf ›rätselhafte‹ Weise leicht verschoben sind sie, sobald ich sie nicht mehr einfach erlebend hinnehme, sondern zu befragen und hinterfragen beginne (SuU 182; Prosa 150), sobald ich mich mit diesem Zwilling auseinandersetze. Denn,

[c]ertes je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi et moi d'eux. Mais cette distance est une étrange proximité dès qu'on retrouve l'être du sensible, puisque le sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. [...] Ma vision en recouvre une autre, ou plutôt elles fonctionnent ensemble et tombent par principe sur le même Visible. Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. (S(Préf) 22–23)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> »Der Leib [bzw. Körper der:] des Anderen ist vor mir – aber was [sie:] jhn selbst betrifft, so führt [sie:] er ein einzigartiges Dasein: *zwischen* mir, [die:] der denkt, und jenem Leib [bzw. Körper] oder eher neben mir, an meiner Seite, taucht [sie:] er auf wie eine Nachbildung meiner selbst, ein umherirrendes Doppel, [sie:] er treibt sich eher in meiner Umgebung herum, als daß [sie:] er in ihr erschiene, [sie:] er ist die unerwartete Antwort, die ich von anderswo erhalte, als ob durch ein Wunder die Dinge begännen, meine Gedanken auszusprechen« (Prosa 149; Ergänzungen A.S.).

<sup>15</sup> »Zwar lebe ich nicht ihr Leben, sie bleiben definitiv entfernt von mir, und ich bleibe entfernt von ihnen. Aber diese Distanz erweist sich als eine seltsame

Als Zwilling bin ich nicht sie:er, sondern von ihr:ihm notwendigerweise ›abwesend‹, ›absent‹ und stehe – im Sinne zweier *fast* konzentrischer Kreise – in einer leichten Distanz zu ihr:ihm. Entgegen dem Blick auf Sachen bleibt hier (beim Blick auf die:den Andere:n) der Blick nicht stehen, sondern geht über diesen weiter zu den Dingen, die sich dadurch, wie schon das Beispiel des Mannes in der Sonne zeigte, in ihren Relationen verschieben. »[L]es mêmes choses que j'étais seul à voir, que je serai toujours seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière.« (S(Préf) 23)<sup>16</sup> Das *sensible* multipliziert sich nicht in dem Sinne, dass es sich numerisch vervielfacht, sondern dass es für mehr als eine:n von uns ›da‹ ist, mehr als eine:n von uns ›jagt‹, in Relation mit jeder:jedem von uns steht und mit uns jeweils ein System bildet, das – als unser *chair* – aber auch ein gemeinsames System ist. Merleau-Ponty bleibt also nicht bei einer Pluralität von Perspektiven auf dieselben Dinge stehen (Insti 135), sondern er beschreibt die durch die Welt sichergestellte Möglichkeit zum Übergang zwischen den Perspektiven (SuU 30). Die Objekte ›dort‹ erhalten durch dieses andere Verhalten und die sich aktuell abzeichnende Möglichkeit für Verhalten mit diesen Objekten eine ›neue Bedeutungsschicht‹, denn sie sind nun auch dasjenige, das ein anderer Mensch in seinem Praktizieren mit ihnen tun kann und zu tun beginnt (PdW 405). Die Dinge sind unsere Dinge, die von ihr:ihm bearbeitet werden und auch von mir bearbeitet werden können (Insti 135). Mit dem Aufwachen dieses Mannes dort, mit den beginnenden Gesten dort, die sich an ›meine‹ Welt richten, die auch seine ist, tritt neben mir, so soll Merleau-Ponty hier verstanden werden, ein weiteres Kraftfeld in Erscheinung. Um ihn »se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré« (PP 406)<sup>17</sup>. Sein Körperschema bildet ein System mit den Dingen, so wie mein Körperschema sich in Teilen nach außen ausdehnt, ein stärker integriertes System mit manchen nahegelegenen Dingen bildet und zu weiteren Dingen in einer lockereren Nähe-Distanz-Relation steht. Dieses System Mensch-Welt dort bildet mit meinem System Mensch-Welt ebenfalls ein System, das durch unser gemeinsames *être chair* (*être chair ensemble dans la chair du monde*) ermöglicht und integriert wird (sowie dadurch, dass die Dinge die Kraft dazu haben, für

Nähe, sobald man das Sein des Sinnlichen wiederfindet, denn das Sensible ist genau das, was mehr als einen Körper heimsucht. [...] Mein Sehen überlagert ein anderes, oder sie funktionieren vielmehr gemeinsam und fallen prinzipiell auf dasselbe Sichtbare zurück. Eine Sichtbarkeit wird sehend. Ich wohne dieser Metamorphose bei.« (Z(VW) 20)

<sup>16</sup> »[E]s sind dieselben Dinge, die nur ich gesehen habe, die immer noch ich allein sehen werde, die aber auch das Sichtbare von nun an auf seine Weise allein zu sehen vermag.« (Z(VW) 21)

<sup>17</sup> »[H]erum bildet sich ein Wirbel, von dem meine Welt angezogen und gleichsam angesaugt wird« (PdW 405).

mehr als eine:n von uns ›da‹ zu sein (S(Préf) 23), das allerdings weniger fest, weniger stark integriert ist als die jeweiligen Systeme Mensch-Welt (eine Ausnahme wäre die *intercorporéité*, in der gerade das System Mensch-Mensch so stark in sich verbunden ist, dass die Außenrelationen schwächer ausgeprägt sind). Die beiden fast konzentrischen Kreise können also als Systeme gelesen werden, die allerdings nicht fest abgeschlossene Kreise sind – nicht nur weil sie auch miteinander verbunden sind und ein (fast) gemeinsames Zentrum haben, sondern weil sie als Systeme immerzu fragil und offen sind. Das *konzentrische* Moment unseres Kreis-Seins ergibt sich nicht nur durch unsere ähnliche Struktur und durch die Kraft, die von unserem jeweiligen körperlichen Sein in der Welt ausgeht, sondern auch durch unseren ähnlichen Zugang zur Welt, im Sinne eines Verhaltens, das mir ›vertraut ist‹, dem meinem, zumindest auf einer sehr abstrakten Ebene, ähnlich ist (PdW 405). Mein Körper

y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois. (PP 406; Hervorhebung A.S.)<sup>18</sup>

Diese wechselseitige Fortsetzung von unmittelbaren oder sehr abstrakten Intentionen (ersteres wäre etwa der Fall, wenn wir gemeinsam etwas ›herstellen‹, beispielsweise einen Schrank aufbauen, letzteres, wenn sie:er sich in der Welt so verhält, wie ich es auch tun würde, beispielsweise den Hut zurecht rückt, um sich vor der brennenden Mittagssonne zu schützen) zeigt noch einmal deutlich, dass die:der Andere nicht von mir erschaffen oder konstituiert ist (keine Relation von *constitué-constituant*), sondern dass es sich dabei um eine wechselseitiges Verhältnis des Instituierens (*institué-instituant*) handelt (Insti 46).

### 3.2.4 Gemeinsam die Welt wahrnehmen

Die:der Andere und ich sind gemeinsam *chair* im *chair du monde* (Z(VW) 21). Das Sein der anderen in meiner Welt zeigt sich, wenn sie:er sich zu

18 Mein Körper »findet in ihm [dem anderen Körper; A.S.] eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes [bzw. Körpers; A.S.] ein zusammenhängendes *System* bilden, bilden somit auch der fremde Leib [bzw. Körper; A.S.] und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib [bzw. Körper; A.S.] in jedem Augenblicke ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber [bzw. Körper; A.S.] in eins.« (PdW 405; Hervorhebung A.S.)

denselben Dingen verhält wie ich, wenn sie:er mit diesen Dingen auf eine mir vertraute Weise umgeht. Wie können wir aber wahrhaft gemeinsam die Welt wahrnehmen? In *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty wie eine Person und ihr ›Freund Paul‹ gemeinsam eine Landschaft betrachten und stellt die Frage, ob die zwei beobachteten Welten (die von der Person beobachtete Welt und jene, die Paul betrachtet) zwei numerisch verschiedene Welten sind (PP 464), zwischen denen die Sprache vermitteln würde (PPCP 42–43).

Mon ami Paul et moi nous montrons du doigt certains détails du paysage, et le doigt de Paul, qui me montre le clocher, n'est pas un doigt-pour-moi que je pense comme orienté vers un clocher-pour-moi, c'est le doigt de Paul qui me montre lui-même le clocher que Paul voit. Comme réciprocement, en faisant un geste vers tel point du paysage que je vois, il ne me semble pas que je déclenche chez Paul, en vertu d'une harmonie préétablie, des visions internes seulement analogues aux miennes: il me semble au contraire que mes gestes envahissent le monde de Paul et guident son regard. (PP 464)<sup>19</sup>

Für die Person aus diesem Beispiel ist ›der Freund Paul‹ also ein Mensch, der dieselbe Welt erlebt wie diese Person selbst (PdW 461–62). Das Verhalten von Paul zeigt mir deutlich, dass er dieselbe Welt wahrnimmt. Es ist also nicht die Sprache, die zwischen unseren beiden numerisch verschiedenen Welten vermittelt, vielmehr ist es erst die Sprache (oder eine andere Ausdrucksform), die gegebenenfalls einen Abstand in unserem wahrnehmenden Erleben ersichtlich werden lässt (PPCP 43).

Merleau-Ponty befragt auf der Basis dieses gemeinsamen Erlebens die Grenzen der gemeinsamen Weltwahrnehmung. Wäre die Welt einfach eine ideelle Einheit, dann wäre ein bestimmter Berg, so wie ich ihn heute sehe, und dieser Berg vor langer Zeit durch meine Vorfahren gesehen, derselbe (PP 464), auch wenn sich dieser in der Zwischenzeit verändert hat (weniger bewaldet, stärker bebaut etc. ist). Paul und ich nehmen aber gemeinsam die Welt und ihren Stil wahr (PP 464–65). »L'unité du monde se dégrade et s'effrite avec la distance temporelle et spatiale que l'unité idéale traverse (en principe) sans aucune déperdition.« (PP

<sup>19</sup> »Mein Freund Paul und ich zeigen uns gegenseitig mit dem Finger bestimmte Einzelheiten der Landschaft, und der Finger Pauls, mit dem er mir jenen Kirchturm zeigt, ist kein Finger-für-mich, den ich als auf einen Kirchturm-für-mich gerichtet denke, vielmehr zeigt mir Pauls Finger selbst den Kirchturm, den Paul sieht; und umgekehrt scheint mir auch nicht, wenn ich mit irgendeiner Geste auf einen Punkt der Landschaft verweise, den ich sehe, daß ich dadurch bei Paul auf Grund einer prästabilierten Harmonie ein dem meinigen lediglich analoges Sehen veranlasse: vielmehr scheint mir ganz im Gegenteil, daß meine Gesten in Pauls Welt selber eindringen und seinen Blick führen.« (PdW 461)

465)<sup>20</sup> Was sich mit der zeitlichen und räumlichen Distanz abschwächt, was langsam verloren geht, ist »que le paysage me touche et m'affecte, parce qu'il m'atteint dans mon être le plus singulier, parce qu'il est ma vue du paysage que j'ai le paysage lui-même et que je l'ai comme paysage pour Paul aussi bien que pour moi« (PP 465).<sup>21</sup> Merleau-Ponty will damit zeigen, dass die zeitliche und räumliche Unmittelbarkeit des Erlebens eine Art der Berührung und Affizierung beziehungsweise Betroffenheit mit sich bringt, die ohne diese Unmittelbarkeit nicht möglich wäre. Das Besondere an der gemeinsamen Wahrnehmung der Welt ist, dass wir gemeinsam betroffen sind. Auch dies lässt sich anhand der oben beschriebenen Systeme verstehen. Wir sind nicht einfach nur jeweils System mit der Welt (der Kirchturm und ich und – separat von ›uns‹ – der Kirchturm und Paul), sondern auch wir sind zusammen System – auf einer Ebene der *intercorporéité* und darüber hinaus (so wie ich es mit meinen Vorfahren, die einst den Berg sahen, nicht sein kann). In einem gewissen Sinne sehe ich Pauls Sehen des Kirchturms, so wie er mein Sehen sieht, so wie ich mein Sehen in seinem Sehen meines Sehens sehe, sieht er sein Sehen in meinem Sehen seines Sehens, immerzu in der Unmittelbarkeit des Kirchturms (in diesem Beispiel zeigt sich also die Reversibilität, die der *intercorporéité* wesentlich ist). Insofern lässt sich diese Beschreibung in Merleau-Pontys Frühwerk erst vor dem Hintergrund seines Spätwerks verstehen. Die Basis ist, dass wir gemeinsam *chair* im *chair du monde* sind. Hinzu kommt jedoch die Vermischung (*promiscuité*) mit anderen und mit Welt, die das gemeinsame Erleben in der Situation zu einem wahrhaft gemeinsamen macht, das tiefer greift als die sinnliche Wahrnehmung (im Sinne eines Erfassens durch die Sinne), sondern auch unser gemeinsames und wechselseitiges Berührt-Sein durch uns und durch die Welt mit umfasst (siehe Affizierbarkeit und Verletzbarkeit). Die *promiscuité* erlaubt es, dass wir Relationen mit anderen nicht nur in ihrer jeweiligen Singularität erleben, sondern uns, andere und Welt in einer komplexen Vermischung erfahren. Zudem, dies wurde oben bereits gesagt (siehe Kapitel 2.5.2), kann diese Vermengung so weit gehen, dass die Welt mit der:dem Anderen erlebt wird (dass also beispielsweise das geliebt wird, was die:der Andere liebt).

- 20 »Die Einheit der Welt verfällt und zersetzt sich mit dem zeitlichen und räumlichen Abstand, den die ideale Einheit (im Prinzip) ohne jede Einbuße durchquert.« (PdW 462)
- 21 »[W]eil die Landschaft mich berührt und betrifft, weil sie mich im Einzigartigsten meines Seins anröhrt, weil sie meine Ansicht der Landschaft selber ist, habe ich die Landschaft selbst vor Augen und habe ich sie als die Landschaft für Paul ebensowohl wie für mich« (PdW 462).

### 3.2.5 Residuen des Singulären: Erlebter Solipsismus

›Paul und ich, andere und ich erleben dieselbe Welt, weil die Welt eine gemeinsame ist, weil wir gemeinsam in und mit dieser Welt koexistieren, weil wir gemeinsam *la chair* sind. Das gemeinsame Erleben des Kirchturms und der Landschaft, die *intercorporéité* und *promiscuité* zeigen, dass wir uns und die Welt in einem sehr weitreichenden Sinne gemeinsam erleben können, dass wir Situationen *gemeinsam leben* können. Wenn dem nun so ist, wenn wir unser Sehen in der:dem Anderen sehen, unser Fühlen in der:dem Anderen fühlen können und wenn Körper (als Körperschema) in ausgedehnter Weise ein System mit anderen und Dingen bilden, was bin dann ich, was ist die:der Einzelne, wenn sie:er ›mehr‹ sein soll als ein unspezifisches Moment von *la chair*? Eine absolute Subjektivität ist nicht möglich, sie ist aber auch nicht das, was Individuen Merleau-Ponty zufolge suchen, denn die:der Einzelne »ne jouit pas la subjectivité, il la fuit, il est au monde, pour de bon, il a sur le temps une prise franche et naïve« (PP 395).<sup>22</sup>

Merleau-Ponty beschreibt diesen minimalen Rest eines nicht-vermengten Seins als »solipsisme vécu« (PP 411; »erlebten Solipsismus« (PdW 409)). Auch wenn die anderen meine Zwillinge sind, so lebe ich nicht ihr Leben (S(Préf) 22–23). Dies gilt beispielsweise für Gedanken, auch dann, wenn ich sie mit anderen diskutiere (PdW 512). Auch ein gemeinsamer Plan stellt sich für uns nicht genau gleich dar (bedeutet der:dem Einen mehr als der:dem Anderen etc.) (PdW 408). Besonders deutlich zeigt sich dies am Beispiel des Erlebens von Emotionen:

Je perçois autrui comme comportement, par exemple je perçois le deuil ou la colère d'autrui dans sa conduite, sur son visage et sur ses mains, sans aucun emprunt à une expérience ›interne‹ de la souffrance ou de la colère et parce que deuil et colère sont des variations de l'être au monde indivises entre le corps et la conscience, et qui se posent aussi bien sur la conduite d'autrui, visible dans son corps phénoménal, que sur ma propre conduite telle qu'elle s'offre à moi. Mais enfin, le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. (PP 409; Hervorhebung A.S.)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> »[E]r flieht sie vielmehr, er ist ein für allemal zur Welt und hat seinen frei-mütig-naiven Zugang zur Zeit« (PdW 394).

<sup>23</sup> »Ich nehme [die:]den Anderen als Verhalten wahr: z. B. nehme ich in [ihrem:]seinem Verhalten, in [ihrem:]seinem Gesicht und an [ihren:]seinen Händen, die Trauer oder den Zorn [der:]des Anderen wahr, ohne jede Anleihe bei einer ›inneren‹ Erfahrung von Leiden oder Zorn, vielmehr insofern Trauer und Zorn zwischen Leib [bzw. Körper] und Bewußtsein ungeteilten Weisen des Zur-Welt-seins sind, sich darbietend im Verhalten [der:]des Anderen, wie es an [ihrem:] seinem phänomenalen Leib [bzw. Körper; A.S.] sichtbar ist, so gut wie in meinem eigenen Verhalten, so wie dies mir selbst

Der Sinn dieser Emotionen ist für sie:ihn, die:der sie selbst empfindet und ausdrückt, nicht derselbe, wie für mich, die:der sie an ihr:ihm wahrnimmt und so miterlebt (PdW 408).

Auch im Erleben der Welt gibt es ein solipsistisches Moment. Selbst wenn die Welt grundsätzlich für uns alle gleich ›da‹ ist, ist meine Relation zu den Dingen zunächst eine andere als jene all der anderen.

La vision ne cesse d'être solipsiste que de près, quand l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté, précise cette attache corporelle que je pressentais dans les mouvements agiles de ses yeux, élargit démesurément ce point aveugle que je devinai au centre de ma vision souveraine, et, envahissant mon champ par toutes ses frontières, m'attire dans la prison que j'avais préparée pour lui et me rend, tant qu'il est là, incapable de solitude. (PP 109)<sup>24</sup>

Dieses »Zurückwenden« des »Strahlenbündels« meint die Dezentrierung, die vorhin als das ›Erscheinen‹ der:des Anderen in meiner Welt zwischen und mit ›meinen‹ Gegenständen beschrieben wurde. Das Verhalten und letztlich auch das Sehen der:des Anderen zeigt, dass wir die Welt gemeinsam sehen (in der *intercorporéité* in einem noch engeren Sinne gemeinsam).

Die soeben beschriebene Grenze zwischen mir und anderen ist jedoch keine eindeutige, denn auch wenn etwa der Schmerz der:des Anderen zunächst für sie:ihn einen anderen Sinn hat als für mich, wenn ihre:seine Wahrnehmung des Schmerzes eine andere ist als meine Wahrnehmung ihres:seines Schmerzes. Wenn ich ihr:ihm (in einem affektiven Sinne) sehr nahe bin, dann können unsere Gefühle gemeinsam eine einzige Form (statt zwei getrennten Formen) bilden. Unsere Leben hörten auf, getrennte zu sein, wir stimmten tatsächlich überein (SC 238–39). Dies deutet Merleau-Ponty also bereits in seinem Frühwerk an. Er verschärft diesen Gedanken jedoch in seinem Spätwerk mittels der Figuren der *intercorporéité* und *promiscuité* (wie auch im letzten Unterkapitel gezeigt wurde).

Wenn Merleau-Ponty auch diese bedingte Unzugänglichkeit der:des Anderen und mir der:dem Anderen gegenüber beschreibt, so beschränkt

gegeben ist. Aber doch sind das Verhalten [der:]des Anderen und selbst die Worte [der:]des Anderen endlich nicht [die:]der Andere selbst.« (PdW 407–8; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)

<sup>24</sup> »Das Sehen hört erst aus der Nähe auf, solipsistisch zu sein, erst dann, wenn [die:]der Andere das Strahlenbündel auf mich zurückwendet, mit welchem ich ihn eingefangen hatte, wenn [sie:]er die körperliche Bindung, die ich in [ihren:]seinen flinken Augenbewegungen vorausahnte, deutlicher hervortreten lässt, wenn [sie:]er jenen blinden Punkt, den ich im Zentrum meines selbstherlichen Sehens verspürte, übermäßig erweitert und wenn [sie:]er, von allen Seiten her in mein Gesichtsfeld einfallend, mich in das Gefängnis lockt, das ich eigentlich für [sie:]ihn vorbereitet hatte, und mich solange [sie:]er da ist, unfähig macht zur Einsamkeit.« (SuU 109; Einfügungen A.S.)

sich die Unzugänglichkeit nicht auf die:den Andere:n. Vielmehr sei auch ich mir selbst nicht vollständig zugänglich; letztlich sei ich mir selbst nicht zugänglicher, als die:der Andere es ist (PdW 389). Diese fehlende Transparenz meinerseits und von Seiten der anderen macht auch die Evidenz der:des Anderen möglich (PdW 404, SuU 110). Letztlich bleibt auch für den solipsistischen Rest die Relation zu anderen entscheidend, nicht nur, dass die Unterschiedlichkeit begrenzt ist, ohne andere gäbe es auch kein Ich (S(PhiOmb) 212–13).

### 3.3 Der Ausdruck

Eine erste Schicht des Ausdrucks wurde bereits im Kontext des *monde sensible* und der wahrnehmend-ausdrückenden Relation der *sensibles* beschrieben. Nun gilt es, den Ausdruck in seinem Zusammenspiel mit der Welt – le *monde de l'expression/le monde culturel*, aber auch dem *monde sensible* – weiterzuentwickeln und dadurch auch diese *mondes* und letztlich das Problem der Distanz zu verstehen. Wie die folgenden Seiten zeigen werden, ist der Ausdruck ein komplexes Spiel mit den *mondes*, mit den Strukturen und mit dem bereits Bestehenden. Der Ausdruck findet nicht vor dem Hintergrund dieses bereits Bestehenden statt, sondern in Interaktion mit diesem. Der Ausdruck ist ein Spiel mit dem Körper, oder besser gesagt, ein Spiel des Körpers, der in Situation(en) ist, der die unmittelbare Situation ebenso wie die allgemeinere Situation des Seins als Mensch in seiner Zeit wahrnimmt und lebt und sich im Rahmen seiner Möglichkeiten ausdrückt. Der Ausdruck ist mitunter lärmend – *bruyant*, mitunter schweigend – *silent, muet*, er ist schöpferisch oder beinahe nichtssagend. Doch wie versteht nun Merleau-Ponty den Ausdruck?

Le corps humain est symbolisme = [...] au sens fondamental de: expressif d'un autre. Perception et mouvement symbolisent. Et les sens entre eux. Pour l'unité du corps.

Expressif = par leur insertion dans un système d'équivalences non conventionnel, dans la cohésion d'un corps. Un œil qui inspecte un paysage = interrogation et réponse. (Natur3 281)<sup>25</sup>

25 »Der menschliche Leib [bzw. Körper; A.S.] ist Symbolismus = [...] im wesentlichen Sinn von: für einen anderen expressiv. Wahrnehmung und Bewegung symbolisieren. Und die Sinne untereinander. Für die Einheit des Leibes [bzw. Körpers; A.S.].

Expressiv = durch ihre Einfügung in ein nicht konventionelles Äquivalenzsystem, in die Kohäsion eines Leibes [bzw. Körpers; A.S.]. Ein Auge, das eine Landschaft in Augenschein nimmt = Fragen und Antworten.« (Natur3 298)

Auch der komplexere Ausdruck ist wesentlich ein Phänomen des Körpers in Relation mit der Welt.

On entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné. L'outil, l'ouvrage, exprime l'homme en ce sens. L'ouvrage de l'esprit ou le tableau aussi, mais plus complexe: ils expriment l'homme en parlant des choses ou du monde aussi bien, de sorte qu'ici il y a non seulement homme qui s'exprime dans produit mais par ailleurs produit qui exprime le monde, l'homme s'attestant par l'apparition de ce rapport (MSME 48)<sup>26</sup>.

Wahrnehmung im zweiten Sinne ist »expression, expression du monde« (MSME 48), also ein Ausdruck durch die Welt. Ausdruck meint demnach nicht, dass ein Körper in der Welt gegenüber der Welt aktiv wird, vielmehr meint Ausdruck auch, dass die Welt den Körper ausdrückt. Um sprachlichen Ausdruck, aber auch andere Ausdrucksformen in den Blick nehmen zu können, bedarf es zum Ausdruck nun auch eines strukturierteren Gegenstücks, das über das Körperschema hinausgreift (auch wenn die Stimme selbst integraler Bestandteil des Körperschemas ist (MSME 132)).

### 3.3.1 *Le monde culturel* und die Sprachen

Der *monde culturel* wurde oben bereits als eine Schicht der Welt beschrieben, die ›Kulturgegenstände‹, also durch menschliches Tun Geschaffenes oder durch ein Tun Verändertes, umfasst. Der *monde culturel* umfasst also etwa auch Spuren im Sand und Gegenstände des täglichen Bedarfs. Diese Art von Kulturgegenständen werden von Merleau-Ponty jedoch nur am Rande erwähnt, im Fokus seiner Aufmerksamkeit stehen das künstlerische Schaffen, das philosophische Denken<sup>27</sup> und die Sprache.

- 26 »Unter Ausdruck oder Expressivität wird hier die Eigenschaft verstanden, die ein Phänomen durch seinen inneren Aufbau hat, ein anderes Phänomen bekannt zu machen, das nicht gegeben ist oder sogar noch nie gegeben wurde. Das Werkzeug, das Werk, drückt den Menschen in diesem Sinne aus. Das geistige Werk oder das Gemälde auch, aber komplexer: Sie drücken den Menschen aus, indem sie sowohl von den Dingen als auch von der Welt sprechen, auf eine Art und Weise, dass es hier nicht nur der Mensch ist, der sich im Produkt ausdrückt, sondern auch das Produkt, das die Welt ausdrückt, der Mensch bezeugt sich durch das Auftreten dieser Beziehung.« (eigene Übersetzung)
- 27 Dies ist auch der systematische Grund für die eher beiläufige Behandlung des Alltäglichen – sein Interesse an dem so verstandenen Kreativen, der

Wie begreift Merleau-Ponty nun die Sprache(n)? Merleau-Ponty unterscheidet (auf die eine oder andere Weise letztlich in all seinen Schriften zur Sprache) zwei Momente von Sprache: Eine bereits bestehende Form, also die Sprache, wie sie gegenwärtig gesprochen wird, und die Sprache im (kreativen, schöpferischen) Entstehen. Erstere bezeichnet Merleau-Ponty als »parole parlée« (PP 238) oder auch »langage empirique« (PP 217)<sup>28</sup>, also die »gesprochene Sprache« (PdW 232, Prosa 107), oder als »gewöhnliche Sprache« (AuG(MWD) 83); letztere bezeichnet er als »parole originaire« (PP 218) oder »parole authentique« (PP 217), übersetzt als das »ursprüngliche Sprechen« (PdW 212), auch bezeichnet als die »parole parlante« (PP 238), also die »sprechende Sprache« (PdW 232, AuG(IS) 163, Prosa 107). Die »gesprochene Sprache« meint »une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique« (PP 207).<sup>29</sup> Die gesprochene Sprache ist insofern ein sekundärer Ausdruck, als bereits verfügbare Bedeutungen wiederholt werden. Die Bedeutung dieser »banalen Worte« ist »je schon in uns vorgebildet in unserem Besitz« (PdW 218). Diese lösen in uns nur sekundäre Gedanken aus, so dass die Reaktion darauf keine Ausdrucksleistung im vollen merleau-pontyschen Sinne erfordert. Mithilfe der gesprochenen Sprache werden Gedanken ausgesprochen, die bereits zuvor erworben wurden (PdW 443). Die »gesprochene Sprache« hat eine »lexikalische Bedeutung« (AuG(MWD) 86), sie ist also eine Sprache, die Begriffe, wie wir sie in Lexika finden können, in ihrer bestehenden (vorübergehend festgeschriebenen) Bedeutung wiederholt. Die »sprechende Sprache« ist ein »schöpferischer Gebrauch« (AuG 118(IS), SuU 200) der Sprache, also ein Sprechen »authentique, qui formule pour la première fois« (PP 207)<sup>30</sup>. Der Ausdruck in diesem ursprünglichen Sinne ist kontingent (PdW 218).

Die Unterscheidung zweier Momente von Sprache fällt nicht mit jener von »natürlichen« und »konventionellen« Zeichen zusammen, vielmehr ist Merleau-Ponty der Auffassung, dass alle Worte einst geschaffen wurden, alle Ausdrücke aus der »sprechenden Sprache« hervorgehen, dass es eine »natürliche« Sprache also nicht gibt (PdW 221–23). Die beiden Sprachen sind zwar zu unterscheiden, sie sind jedoch nicht absolut und ursprünglich distinkt. Die gesprochene Sprache war selbst einst sprechende Sprache, sie ist ihr Resultat (PdW 443; S(LIVS) 56); insofern handelt es sich

Neuentstehung und Verschiebung von Bedeutungen, der Auseinandersetzung mit Mehrdeutigkeiten.

- 28 »Langage empirique« (PP 217), wurde als »empirisches Sprechen« (PdW 211; ähnlich AuG(IS) 118) übersetzt, treffender erscheint eine Übersetzung als »empirische Sprache«.
- 29 »[D]er bloß sekundäre Ausdruck, das Reden bloß über schon Gesagtes, das im empirischen Sprechen vorherrscht« (PdW 211).
- 30 »[D]as echte, einen Sachverhalt erstmalig formulierende Wort« (PdW 211).

nicht um zwei Sprachen, sondern um zwei Momente der Sprache, die mit zwei Weisen des Sich-Ausdrückens in Zusammenhang stehen. Da der Prozess der Sprachentstehung ein fortwährender ist und die gesprochene Sprache laufend durch die sprechende Sprache verändert wird, ist es unmöglich, ein Inventar des Wortschatzes zu einem gegebenen Zeitpunkt zu bilden (Prosa 54). Andererseits entsteht die ›sprechende Sprache‹ vor dem Hintergrund der ›gesprochenen Sprache‹ (Prosa 57).

Der sprachliche Ausdruck im Sinne der sprechenden Sprache ist contingent, er ist jedoch nicht willkürlich. Eine jeweilige Sprache und ihre Bedeutung sind »plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre« (PP 218).<sup>31</sup> Daher seien Sprachen auch nie voll übersetzzbar (wie auch das Beispiel von Merleau-Pontys Philosophie und das Problem, diese zu übersetzen, zeigt). Menschen könnten zwar mehrere Sprachen sprechen, ›leben‹ können sie zu einem Zeitpunkt nur in einer. Sich eine Sprache vollständig anzueignen, bedeutet, ihre Welt im Sinne einer bestimmten Kulturwelt, eines bestimmten Systems, zu übernehmen (PdW 222).

Sprache versteht Merleau-Ponty nicht als ›reine Sprache‹ (das erste Kapitel von *La prose du monde* trägt die Überschrift *Le fantôme d'un langage pur* beziehungsweise ›Das Hirngespinst einer reinen Sprache‹). Durchaus zynisch meint Merleau-Ponty die Sprache sei

un instrument bon à toutes fins [...] c'est que la langue est le trésor de tout ce qu'on peut avoir à dire, c'est qu'en elle est écrite déjà toute notre expérience future, comme le destin des hommes est écrit dans les astres. Il s'agit seulement de rencontrer cette phrase déjà faite dans les limbes du langage de capter les paroles sourdes que l'être murmure. (PM 11; Hervorhebung i.O.)<sup>32</sup>

Sprache ist also nicht als ein ›Apparat‹ zu verstehen, der es möglich machte, die unendliche Vielzahl von Gedanken und Dingen in der Welt durch eine begrenzte, endliche Anzahl an Zeichen auszudrücken. Sie ist keine geschlossene Ganzheit, die so angelegt ist, dass sich alles ›Neue‹ durch sie in ihrer Beständigkeit ausdrücken lässt (Prosa 27–28; siehe auch AuG(MWD) 83).

In jenen Werken, die aus Merleau-Pontys Nachlass herausgegeben wurden, bezeichnet Merleau-Ponty diese ›reine‹ und als unveränderbar

<sup>31</sup> »Weisen des menschlichen Leibes [bzw. Körpers, A.S.], die Welt [(gleichwie ein Fest); Einfügung i.O.] zu begehen und zu erleben« (PdW 222).

<sup>32</sup> »Instrument zu jedem Zweck [...] nur deshalb, weil die Sprache eine Fundgrube für alles je Sagbare ist und weil unsere ganze zukünftige Erfahrung in ihr schon eingeschrieben ist, gleich wie das menschliche Schicksal in den Sternen steht. Es geht nur darum, diesen im Vorhimmel der Sprache schon vorhandenen Satz *anzutreffen*, die stummen Worte einzufangen, die das Sein vor sich hinmurmt« (Prosa 29–30; Hervorhebung i.O.).

beschriebene Sprache als ›Algorithmus‹, den er als »projet d'une langue universelle« (PM 10; »Entwurf einer universellen Sprache« (Prosa 29)) charakterisiert. Der Algorithmus »attache à des signes choisis des significations définies à dessein et sans bavures. Il fixe un certain nombre de rapports transparents; il institue, pour les représenter, des symboles qui par eux-mêmes ne disent rien, qui donc ne diront jamais plus que ce qu'on a convenu de leur faire dire.« (PM 9)<sup>33</sup> Der Algorithmus steht für fixe Bedeutungen; von Sinnverschiebungen ist er nicht betroffen. Soll er etwas ausdrücken, für das er nicht geschaffen wurde, so wird das System dieser universellen Sprache durch weitere Definitionen und Symbole ergänzt (Prosa 28). Die Sprache, wie wir sie erleben und vorfinden, die ›lebendige Rede‹, entspricht jedoch nicht diesem Bild des ›Algorithmus‹ (Prosa 29). Während die Sprache grundsätzlich nicht nur bewahrend ist, sondern über das Gegebene hinausgeht, ist es eine Eigenheit des Algorithmus, dass sich Formulierungen nicht fortwährend wandeln, sondern dass alte Formulierungen in ihm erhalten bleiben (Prosa 119).

Mit seiner Beschreibung der beiden Sprachen verbindet sich auch eine Beschreibung der Entwicklung der modernen Schriftstellerei. Der Algorithmus, die ›gewöhnliche Sprache‹, werde in der Literatur nicht mehr akzeptiert. Die Sprache ist für die Schriftsteller:innen nicht länger ein »simple instrument ou moyen pour communiquer des intentions données par ailleurs« (S(HoAdv) 295).<sup>34</sup> Merleau-Ponty will damit zum Ausdruck bringen, dass Schriftsteller:innen Sprache nicht nur als Instrument verstehen, das dazu diene, bestimmte Bedeutungen (die in sie eingeschrieben sind) auszudrücken, sondern dass sie Sprache selbst als »l'acte même de signifier« (S(HoAdv) 295; den »Akt des Bedeutens« (AuG(MWD) 83)) gebrauchen.

Mit Merleau-Pontys ›anderer‹ Perspektive auf Sprache geht auch ein ›anderes‹ Verständnis von Bedeutung einher, wie sich am Beispiel des Algorithmus bereits erkennen lässt. Merleau-Ponty grenzt sich von Theorien ab, die Sprache als fixes Instrumentarium von Bedeutungen ansehen. Frühere Theorien von Sprache gingen, laut Merleau-Ponty, davon aus, dass der Besitz beziehungsweise das Beherrschende von Sprache bedeutet, dass ›Wortbilder‹ vorhanden sind. Die Rolle des sprechenden Subjekts ist dabei eine untergeordnete. Diese frühen Theorien von Sprache beschreibt Merleau-Ponty anhand der sich wandelnden Beschreibungen

33 »[V]erknüpft ausgewählte Zeichen zweckmäßig und nahtlos mit festgelegten Bedeutungen. Er legt eine gewisse Anzahl durchsichtiger Bezüge fest; und um diese darzustellen, setzt er Symbole ein, die für sich selbst nichts besagen und dementsprechend nie mehr besagen als das, was sie beschlossenermaßen sagen sollen.« (Prosa 28)

34 »[E]infaches Instrument oder Mittel zur Mitteilung von Absichten [...] die vorher bereits vorlagen. Sie bildet jetzt mit [der:dem] Schriftsteller[:in] eine Einheit, die Sprache ist er selbst« (AuG(MWD) 83; Ergänzungen A.S.).

dessen, was die Krankheit der Aphasie ausmacht. Ging man zunächst davon aus, dass aphasischen Menschen der Vorrat an Wörtern und die Wortbilder fehlten, so ging man später davon aus, dass es ihnen nicht möglich war, sich dieses Vorrates (von dem man jedoch dachte, dass sie ihn besitzen) zu bedienen (PdW 208). Aphasischen Menschen sei es nicht möglich, etwas, das den Sinnen durch den *monde sensible* gegeben ist, einer Kategorie zuzuordnen, weil er in der konkreten Einstellung verbleibt, ihm die kategoriale Einstellung nicht (mehr) zugänglich ist. Sprache erscheint nun als vom Denken bedingt (PdW 209). Empiristisch-mechanistische und intellektualistische Psychologie wären gleichermaßen auf Automatismen in der Sprache angewiesen. Während es für die empiristisch-mechanistische Psychologie kein sprechendes Subjekt gebe, gebe es für die intellektualistische Psychologie zwar ein denkendes Subjekt, jedoch kein sprechendes. Empirismus und Intellektualismus könnten nicht zu dieser Einsicht gelangen, weil für sie Wörter schlicht einen Sinn haben (PdW 210).

Dass Merleau-Ponty von einer fortwährenden Veränderung der Sprache durch den Ausdruck ausgeht, verdeutlich auch, dass die Bedeutung der Worte und Laute seiner Meinung nach nicht naturgegeben ist oder in den Dingen selbst liegt (Prosa 29). Sprache besteht nicht aus ›reinen Zeichen‹, die für ebenso ›reine‹ Bedeutungen stehen (Prosa 30). Die ›parole originai-re‹ muss den Sinn der Worte selbst hervorbringen. Der Sinn bildet sich »par une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole« (PP 209; »aus ihrer *gestischen Bedeutung*, die ihrerseits der Sprache selbst immanent ist« (PdW 212–13)). Das einmal geschaffene Wort ist Träger von Sinn (PdW 211), und so ist der Sinn letztlich den Worten selbst immanent (PdW 228). In seinem Frühwerk verortet Merleau-Ponty die Bedeutung also in den Worten selbst. Dies ändert sich nach *Phénoménologie de la perception* (in den späten 1940er-Jahren, verstärkt in den 1950er-Jahren) vor allem durch seine Rezeption des Strukturalismus von Ferdinand de Saussure.

Trotzt dieser entscheidenden Wende verändert sich Merleau-Pontys Philosophie der Sprache in einigen ihrer Grundzüge nicht (so etwa behält er die Unterscheidung der beiden Sprachen bei). In einem Text (*Le métaphysique dans l'homme*) der 1947, also zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Phénoménologie de la perception*, publiziert wurde, bezieht sich Merleau-Ponty bereits auf Saussure (AuG(MM) 52). Er meint nun:

Il faut que la langue soit autour de chaque sujet parlant, comme un instrument qui a son inertie propre, ses exigences, ses contraintes, sa logique interne, - et néanmoins qu'elle reste toujours ouverte à leurs initiatives [...], toujours capable des glissements de sens, des équivoques, des substitutions fonctionnelles qui donnent à cette logique comme une allure titubante. (SNS(MétaHo) 174–75; Hervorhebung i.O.)<sup>35</sup>

<sup>35</sup> »Die Sprache muß, um jedes sprechende Subjekt *herum*, gleichsam ein Instrument sein, das seine eigene Trägheit, seine Anforderungen, seine Zwänge

Selbst die vorübergehende Bedeutung eines bestimmten Wortes impliziert bereits einen ‚Hof‘ weiterer Bedeutungen. Diese latent mitgegebenen weiteren Bedeutungen zeigen sich etwa dann, wenn Wörter auf ungewohnte Weise gebraucht werden (SuU 131).

Merleau-Ponty versteht (zumindest ab den frühen 1950ern) die Sprache mit Saussure als ein relationales System.<sup>36</sup> System meint, dass die Zeichen in einer *lateralen* Beziehung zueinander stehen (S(LIVS) 51, 53), dass ihr Sinn kein festgelegter oder im Zeichen selbst ansässiger ist, sondern dass Sinn *diakritisch* ist (S(LIVS) 50; MSME 178), sich also durch die Relation der Zeichen ergibt und zwischen diesen beziehungsweise an ihrer Schnittstelle liegt. Merleau-Ponty greift in diesem Zusammenhang auf den Begriff des *écart* (Abstands) zurück: »les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres« (S(LIVS) 49).<sup>37</sup> Die Ausdruckskraft von Zeichen

tient à ce qu'il fait partie d'un système et coexiste avec d'autres signes et non pas à ce qu'il aurait été institué de Dieu ou de la Nature pour désigner une signification. Et de plus, même ce sens langagier ou cette valeur d'usage, cette loi efficace du système qui fondent la signification, ne sont pas d'abord saisis par des sujets pensants, ils sont pratiqués par des sujets parlants (PM 52).<sup>38</sup>

und seine innere Logik besitzt und das gleichwohl immer für ihre Initiativen [...] offen bleibt, stets fähig zu Sinnverschiebungen, Doppeldeutigkeiten, funktionale Ersetzungen, die dieser Logik gleichsam einen taumelnden Gang verleihen.« (AuG(MM) 53; Hervorhebung i.O.)

<sup>36</sup> Merleau-Ponty beschreibt jedoch bereits in *Phénoménologie de la perception* eine gewisse Relationalität der Wörter. Das zeigt sich am deutlichsten an folgender Stelle: »In Gestalt der verfügbaren Bedeutungen, d.h. auf Grund vorangegangener Ausdrucksakte, besitzen die sprechenden Subjekte eine gemeinsame Welt, zu der das aktuelle – Sprechen, das neue Wort, sich verhält wie die Gebärde [bzw. Geste; A.S.] zur Sinnwelt. Der Sinn des Wortes ist selbst in gar nichts anderem gelegen als der Art und Weise, in der es zu dieser Sprachachwelt sich ins Verhältnis setzt und auf der Klaviatur bereits erworbener Bedeutungen spielt.« (PdW 221; ähnlich auch PdW 229–30).

<sup>37</sup> »[D]ie einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt« (AuG(IS) 111).

<sup>38</sup> »[H]ängt davon ab, daß es Teil eines Systems ist und mit anderen Zeichen koexistiert, und nicht davon, daß es von Gott oder der Natur zur Bezeichnung einer Bedeutung eingesetzt worden ist. Und mehr noch: selbst dieser sprachliche Sinn oder dieser Gebrauchswert, dieses wirksame Gesetz des Systems, worin die Bedeutung gründet, werden nicht zuerst vom denkenden Subjekt begriffen, sondern vom sprechenden Subjekt getätigter« (Prosa 58).

Die einzelnen Zeichen und Worte werden nicht länger als die Träger von Bedeutung beschrieben, die für sich genommen und separiert von den anderen Bedeutung haben (Prosa 63–64). Zeichen sind

réalisations diverses d'une seule puissance de variation, qui ont moins existence séparée qu'existence oppositive et diacritique – et qui correspondent moins à significations qu'à differences de significations – et qui par suite sont moins coordonnées à significations qu'ils ne l'articulent à partir d'une totalité, de sorte que la signification est toute immanente à la chaîne verbale (comme sa structure) et toute transcendantale (comme au-delà des signes un à un). (MSME 117–18; Hervorhebung i.O.)<sup>39</sup>

Nur in ihrer Verbindung zu anderen Zeichen und Wörtern werden sie zu ›Bedeutungsträgern‹ (Prosa 63–64). Nicht nur ist die Sprache ein diakritisches System in dem Sinne, dass sich der Sinn durch die Relation eines Zeichens zu allen anderen ergibt, vielmehr haben auch die Leerstellen einen Sinn. Sprache drückt sich durch die Worte aus und durch das, was zwischen ihnen liegt, durch das durch die Sprache Gesagte und das Nicht-Gesagte (Prosa 65).

Sprache als System, Zeichen und Bedeutung relational zu verstehen, stellt diese in Kontinuität zum *monde sensible*. Merleau-Ponty versteht in den 1950ern auch Dinge als bestimmte Modi des Abstands (wie oben anhand seines Beispiels des Kreises gezeigt wurde). Der Beschreibung von Sprache als System ist jedoch die Unterscheidung der beiden Momente von Sprache inhärent. Das vorübergehend bestehende (aber nie wirklich stabile) System von Sprache ist die ›gesprochene Sprache‹, sie wird jedoch fortwährend durch die ›sprechende Sprache‹ verändert.

Sprache – so verstanden – ist, wie oben bereits angedeutet, *fragil* und *vulnerabel*. Als laterales System ist sie notwendigerweise fragil; sie ist fragil gegenüber jeder Veränderung – im Gesamten und von einzelnen Elementen. Sinnverschiebung kann so als ein Moment verstanden werden, das dieser Fragilität geschuldet ist. In dieser Fragilität ist die Sprache, die ›gesprochene Sprache‹, der ›sprechenden Sprache‹ gegenüber verletzbar. Denn auch wenn interne Verschiebungen, etwa durch das Nicht-Mehr-Gesprochen-Werden, das Vergessen von Begriffen (Institutionalisiert durch das Streichen von Begriffen aus Wörterbüchern) möglich sind (= Fragilität der Sprache), gehen Veränderungen primär auf die

39 »[V]erschiedene Verwirklichungen einer einzigen Variationskraft, die weniger getrennte Existenz als eine oppositione und diakritische Existenz haben – und die weniger Bedeutungen als Bedeutungsunterschieden entsprechen – und die folglich weniger auf Bedeutungen abgestimmt sind, als dass sie diese aus einer Totalität heraus artikulieren, so dass die Bedeutung ganz der Wortkette/Kette des Verbalen (als ihre Struktur) immanent ist und ganz transzendent (als jenseits der Zeichen eines nach dem anderen).« (eigene Übersetzung; Hervorhebung i.O.)

›sprechende Sprache‹ zurück, die Begriffe in anderer Bedeutung verwendet und neue Begriffe hinzufügt. Trotz des kreativen Charakters dieser Schöpfungen verbirgt sich darin doch ein durchaus (und vor allem im Feld der Kunst, teils auch explizit) gewaltsamer Angriff auf das bestehende System (im Sinne von einem System mit einer gewissen Beständigkeit, die aufgrund der Fragilität nicht als dauerhafte innere Beständigkeit verstanden werden kann).

### 3.3.2 Das Sprechen oder der ›Lärm‹

Versteht man Sprache also mit Merleau-Ponty als ein System oder als eine Struktur, so darf dies – das klang im letzten Absatz bereits an – nicht als eine menschenunabhängige Struktur ›dort‹ in der Ferne des Lebens verstanden werden. Auch wenn ›die‹ Sprache als ›gesprochene Sprache‹ eine gewisse Unabhängigkeit erlangt, ist sie brüchig, ist sie fragil gegenüber dem Vergessen-Werden. Sprachen, die nicht mehr gebraucht werden, wirken eine Zeitlang in ihrer Differenz zu den fortbestehenden weiter, Begriffe, die nicht mehr verwendet werden, bestimmen eine Zeitlang noch (quasi als Platzhalter) die Bedeutung verwendeter Begriffe mit, bis ihre Position im System langsam verfließt und sich die Bedeutungen verschieben und das Element verschwindet (wie es etwa beim englischen Wort ›thou‹ für ›you‹ im Singular der Fall ist). Sprache ist also nicht (nur) ein System, sie ist (auch) eine Weise des Sprechens, des sich Ausdrückens (und zwar auf verschiedene Weise – repetitiv oder schöpferisch). Verstünde man Sprache im Sinne des ›Algorithmus‹, so wären die Möglichkeiten des Ausdrucks sehr limitiert:

La seule vertu, - mais décisive, - de l'expression est alors de remplacer les allusions confuses que chacune de nos pensées fait à toutes les autres par des actes de signification dont nous soyons vraiment responsables, parce que l'exakte protée nous en est connue, de récupérer pour nous la vie de notre pensée (PM 10)<sup>40</sup>.

Zeichen wären selbst nicht bedeutsam, und Denken könnte lediglich das finden, was es in die Zeichen ›hineingelegt‹ hat (Prosa 29).

Für Merleau-Ponty ist das Phänomen des Ausdrucks – entgegen der Fiktion des Algorithmus – ein Phänomen der Relation der *sensibles* und daher *auch* ein genuin körperliches Phänomen. Der Körper ist »le lieu

40 »Die einzige, aber entscheidende Kraft des Ausdrucks bestünde dann darin, die undeutlichen Anspielungen, mit denen jeder unserer Gedanken sich auf alle anderen bezieht, durch bedeutungsverleihende Akte zu ersetzen, für die wir wirklich verantwortlich sind, weil uns ihre genaue Tragweite bekannt ist, sie bestünde darin, das Leben unseres Denkens für uns einzuholen« (Prosa 28).

ou plutôt l'actualité même *du phénomène d'expression* (Ausdruck)« (PP 271; Hervorhebung A.S.; »der Ort des Phänomens des Ausdrucks, oder vielmehr dessen Aktualität selbst« (PdW 274-75; Hervorhebung A.S.)), »le mouvement même de l'expression« (PP 171; »die Bewegung des Ausdrückens [bzw. des Ausdrucks; A.S.] selbst« (PdW 176)) beziehungsweise das »pouvoir d'expression naturelle« (PP 211; »Vermögen natürlichen Ausdrucks« (PdW 215)), denn er »convertit en vocifération une certaine essence motrice, déploie en panorama du passé l'attitude ancienne qu'il reprend, projette en mouvement effectif une intention de mouvement« (PP 211).<sup>41</sup> Wie sich in den nächsten Absätzen noch zeigen wird, ist das Ausdrucksphänomen jedoch wesentlich breiter als das Phänomen des Sprechens (also des sprachlichen Ausdrückens). Der Körper ist nicht nur ein Ausdrucksraum unter anderen, er ist ein besonderer Ausdrucksraum, denn er kooperiert mit mir. Kaum versuche ich etwas zu tun, ist er schon dabei, es zu tun (sich zu bewegen, zu greifen etc.) (PdW 176). So gehen alle anderen Ausdrucksräume aus dem Körper hervor (PdW 176).

Merleau-Ponty versteht Ausdruck, dies wurde über den Ausdruck allgemein bereits gesagt (siehe Kapitel 2.3.2), nicht im wörtlichen Sinne als Aus-Druck, also als eine Form der Übertragung eines ›Inneren‹ nach ›außen‹. Ebenso wenig meint Sich-Ausdrücken, dass dieses ›Innere‹ durch konventionelle Zeichen ersetzt wird (Prosa 27). Sprechen ist ebenso wenig als Verschlüsseln (einer innen bereits bestehenden Botschaft) zu begreifen, wie Verstehen nicht als Entschlüsseln zu fassen ist (S(LIVS) 53). Ein:e Autor:in verfügt nicht über einen fertigen ungeschriebenen Text, den sie:er in Schrift übertragen könnte, sie:er verfügt über keine Sprache vor der in ihrer:seiner Arbeit angewandten Sprache (AuG(IS) 116). Weil Sprache kein (De-)chiffrieren ist, sei es sinnlos, von einem »vollständigen Ausdruck« zu sprechen – »tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence« (S(LIVS) 54; »jede Rede ist indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen« (AuG(IS) 117)). Da Bedeutungen in dem variablen System der Sprache vorübergehend (und nicht dauerhaft) festgesetzt sind, ist der Sinn nicht direkt, sondern indirekt und lateral (siehe S(LIVS), Waldenfels 1976a: 21-22; siehe nächstes Unterkapitel).

Für Merleau-Ponty sind das Denken und das Sprechen weder zwei verschiedene Akte noch zwei aufeinanderfolgende Stadien eines Prozesses. Das Sprechen und das Denken stehen also in einer nicht-externen Beziehung zueinander. »[L]a parole n'est pas le ›signe‹ de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée

<sup>41</sup> »[V]erwandelt eine bestimmte motorische Wesenheit in Verlautbarung, entfaltet den Artikulationsstil eines Wortes in Klangphänomene, entfaltet eine einstige Haltung, die er erneuert, zum Panorama einer Vergangenheit, projiziert eine Bewegungsintention in wirkliche Bewegung« (PdW 215).

annonce le feu« (PP 211).<sup>42</sup> Dem Sprechen geht kein vollständiges Denken voraus (S(Préf) 25), vielmehr ist das Sprechen das Denken (*sa parole est sa pensée* (PP 219, PdW 213)). Das Denken geht aus dem Sprechen hervor und kehrt dorthin zurück, ebenso wie das Sprechen aus dem Denken hervorgeht und dorthin zurückkehrt (S(Préf) 25). So ist das Denken auch nicht nur »bruit ou son«, also Lärm oder Ton, sondern »dépose une charge de sens« (S(Préf) 25), sinnbehaftet. Insofern meint Merleau-Ponty, dass ich nicht von oder über meine Gedanken spreche (*parler de mes pensées*), sondern meine Gedanken spreche (*je les parle*) (S(Préf) 27). All dies gilt insbesondere für ein Sprechen im Sinn der ›sprechenden Sprache‹, die Gedanken sowohl für uns selbst als auch für andere erst existieren lässt (PdW 443). Sprechen und Denken sind – im Akt des Sprechens und Denkens – also nicht gänzlich trennbar, denn ihre Trennung wäre bereits ein reflexiver Akt, nicht jener des unmittelbaren Erlebens, des unmittelbaren Sprechens und Denkens (VI 172). Dass das Sprechen mit dem Denken zusammenfällt und das Denken kein Akt ist, der dem Sprechen vorausgeht, meint auch, dass das Sprechen präreflexiv ist, aber Inhalt einer späteren Reflexion sein kann. Während man spricht, ist man sich des Inhalts dieses Sprechens nicht bewusst, sondern erst im Nachhinein, wenn es ausgesprochen wurde, wenn man sich dessen zurückerinnert (Prosa 67). Dies gilt nicht nur für das Sprechen, sondern auch für die anderen Formen des Ausdrucks (siehe bspw. AuG(IS) 149).

Sprechen im Sinne der ›sprechenden Sprache‹ ist ein Akt des Bedeutens. Es wird also nicht ein Zeichen mit einer schon feststehenden Bedeutung ausgewählt, um etwas Bestimmtes zu sagen (so wie man ein bestimmtes Werkzeug einsetzt, um ein bestimmtes handwerkliches Problem zu lösen). Die präreflexive Suche nach Worten beschreibt Merleau-Ponty als ein Herumtasten: »Elle tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire.« (S(LIVS) 58)<sup>43</sup> Das Sprechen im Sinne der ›gesprochenen Sprache‹ hingegen wiederholt bestehende Bedeutung und ist, im äußersten Falle, nicht einmal Denken. Während das Denken nicht ohne Sprachliches sein kann, kann es grundsätzlich Sprechen ohne wirklichen Ausdruck geben, so etwa, wenn jemand einen Text zwar mit der richtigen Betonung vorliest, ihn jedoch nicht versteht (PdW 216).

Der Ausdruck ist also keine Übertragung von einem ›Inneren‹ in das ›Äußere‹, er ist auch nicht als rein einseitiges Unterfangen (eines

42 »[D]ie Sprache ist nicht ›Zeichen‹ des Denkens, wenn unter ›Zeichen‹ ein Phänomen verstanden wird, das ein anderes anzeigt, wie Rauch, Feuer.« (PdW 215)

43 »Es tastet sozusagen um eine Bedeutungsintention herum, die sich nicht von einem Text leiten lässt, sondern eben gerade erst im Begriff ist, ihn zu schreiben.« (AuG(IS) 121; siehe auch Prosa 67)

Menschen in der Welt oder auf die Welt zu) zu begreifen. Vielmehr ist der Ausdruck eine genuine Interaktion von Mensch(en) und Welt(en). Die Welt ist als Sprache selbst Teil des Ausdrucks oder gar das Sich-Ausdrückende. Die Sprache äußert sich (*le langage proféré*), »Il parle en nous plutôt que nous ne parlons. Il nous habpe comme le monde sensible.« (Natu3 274)<sup>44</sup> Der Mensch als körperliches Wesen setzt sich mit den Gegebenheiten (den Gegebenheiten seines körperlichen Seins in der Welt, den bestehenden Ausdrucksmöglichkeiten) auseinander und drückt sich so aus. Dabei passt sich der Mensch nicht lediglich der Kulturwelt an, sondern instituiert Kultur im Sinne einer Verschiebung des fragilen Bedeutungssystems Sprache (Insti 124).

### 3.3.3 Das vielfältige Schweigen

Die Sprache und das Sprechen sind dem nicht-sprachlichen Ausdruck ähnlich. Die ›gesprochene Sprache‹ kann als Form der kollektiven Gewohnheit verstanden werden, als etwas, das ›man‹ macht, als eine Form wie ›man‹ etwas ausdrückt. Wie viele Praktiken allgemein, dies zeigte das Beispiel des Phantomarms (siehe Kapitel 2.3.2.4), bleibt auch die sprechende Praktik in vielen Alltagspraktiken unerschüttert. Das Phänomen des Ausdrucks umfasst für Merleau-Ponty also weitaus mehr als den sprachlichen Ausdruck. Merleau-Ponty privilegiert keine der Formen des Ausdrucks, sondern meint etwa: »La parole est aussi muette que la musique, la musique aussi parlante que la parole.« (PP 448)<sup>45</sup> Die feinen Unterschiede der verschiedenen Ausdrucksformen fasst Merleau-Ponty mittels eines komplexen Vokabular des ›Schweigens‹. Am deutlichsten entwickelt er diese Überlegungen, die im Folgenden weiter aufgeschlüsselt werden, in seinem Aufsatz *Le langage indirect et les voix du silence* (S(LIVS))<sup>46</sup>.

(1) Die *langage indirect*, die selbst eine Form des Schweigens ist

Merleau-Ponty beschreibt, dass der vollständige Ausdruck eine Illusion sei. Vielmehr sei Sprache indirekt, anspielend und in diesem Sinne Schweigen, *silence* (S(LIVS) 54). Merleau-Ponty meint damit, dass

44 »Er spricht eher in uns als daß wir sprechen. Er erhascht uns wie die sinnliche Welt [bzw. sensible Welt; A.S.].« (Natur3 290)

45 »[D]ie Sprache ist so stumm wie die Musik, die Musik so sprechend wie das Wort« (PdW 445).

46 Dieser Text stand, in einer ähnlichen Fassung, auch im Zentrum von Merleau-Pontys Manuskript zu *La prose du monde* (PM); Kapitel *Le langage indirect* (66–160). Der Titel weist eine erstaunliche, aber angesichts von Merleau-Pontys ausgeprägten Interesse an André Malraux Werk, nicht überraschende, Nähe zu Malraux *Les voix du silence*, erschienen 1951, auf (Malraux 1951).

Sprache nicht der direkte Ausdruck eines Sinnes durch ein bestimmtes (mit einem bestimmten Sinn behafteten) Zeichens ist, sondern dass der Sinn zwischen den Zeichen liegt. Dies zeigt er (mit Saussure) daran, dass »the man I love« und »l'homme que j'aime« nicht nur Ausdrücke in verschiedenen Sprachen sind, sondern im Französischen das »que« vorkommt, das im Englischen nicht ›da‹ ist (nicht durch ein Wort ausgedrückt wird), ohne zu fehlen. Der englische Ausdruck ist dadurch nicht weniger komplett (S(LIVS) 54–55). Auch das Nicht-Da-Sein (*l'absence*) eines Zeichens könnte ein Zeichen sein (S(LIVS) 55).

(2) Die Stimmen des Schweigens: sprechendes Schweigen und schweigendes Sprechen

(a) In *Phénoménologie de la perception* beschreibt Merleau-Ponty das Sprechen (im Sinne der ›sprechenden Sprache‹) als ein Sprechen, das »transforment en parole un certain silence« (PP 214; »einem gewissen Schweigen Worte verleihen« (PdW 218; Hervorhebung A.S.)). Es gibt für ihn also »sous le bruit des paroles, le silence primordial« (PP 214; »desseits des Lärms der Worte das ursprüngliche Schweigen« (PdW 218)), das durch die Sprache (beziehungsweise die sprachliche Geste) gebrochen wird (PdW 218). Auch in *La prose du monde* beschreibt Merleau-Ponty das Sprechen als vor dem Hintergrund eines Schweigens entstehend. Das Schweigen sei jedoch nicht nur eine Phase, die vom Sprechen abgelöst würde; vielmehr bleibe das Schweigen als Teil des Ausdrucks bestehen. Merleau-Ponty meint: »[I]l nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé« (PM 64).<sup>47</sup>

(b) Aus Sicht des »empirischen Gebrauchs« (AuG(IS) 119) der Sprache, also der ›gesprochenen Sprache‹, sei das Ausdrücken im Sinne der ›sprechenden Sprache‹ eine Form des *silence parlante* (S(LIVS) 58, ›sprechenden Schweigens‹ (AuG(IS) 121; Hervorhebung A.S.)), wie Merleau-Ponty (mit Bezug auf Mallarmé) meint. Während das Sprechen im Sinne der ›gesprochenen Sprache‹ einen (vorläufig) festen Sinn hat, keine Lücken offenlässt, bedeutet das ›wahre Sprechen‹, es ›befreit‹ also den in den Dingen gefangenem Sinn, es dringt nicht bis zu den bestehenden Zeichen samt ihrer Bedeutungen vor. Da es (aus Sicht des empirischen Sprachgebrauchs) nicht auf die üblichen Bedeutungen zurückgreift, ist das ›sprechende Sprechen‹ Schweigen. Dieses Schweigen, bleibt am Horizont mit präsent, durchzieht die Sprache (AuG(IS) 119–21, S(LIVS) 56–58).

(c) Auch wenn die Malerei nicht in einem direkten Sinne Sprache ist, so spricht sie: Ihr Sprechen beziehungsweise ihre Sprache ist eine *language tacite* (S(LIVS) 59, »stillschweigendes Sprechen«, beziehungsweise

47 »[W]ir müssen ein Gespür entwickeln für diese Fäden des Schweigens, mit denen das Gewebe der lebendigen Rede durchwirkt ist« (Prosa 67).

eine stillschweigende Sprache (AuG(IS) 122)). Allgemeiner bezeichnet Merleau-Ponty die Malerei und andere nicht-sprachliche Gesten als ›stumme Ausdrucksformen‹ (AuG(IS) 172). Die Sprache und die stummen Ausdrucksformen haben dieselbe Ausdruckskraft.

C'est donc, des deux côtés, la même transmutation, la même migration d'un sens épars dans l'expérience, qui quitte la chair où il n'arrivait pas à se rassembler, mobilise à son profit des instruments déjà investis, et les emploie de telle façon qu'enfin ils deviennent pour lui le corps même dont il avait besoin pendant qu'il passe à la dignité de signification exprimée. (PM 67)<sup>48</sup>

Auch in der Malerei gibt es eine Form des ›schöpferischen Ausdrucks‹ (den wir von der ›sprechenden Sprache‹ kennen), denn die:der Maler:in enthebt die Leinwand und die Farben ihrer Gebundenheit, ganz ähnlich wie dies im Sprechen passieren kann (Prosa 69). Lärm und Schweigen, Sprache und Malerei haben also gemeinsam, dass sie beide als »catégorie de l'expression créatrice« (S(LIVS) 59; »Kategorie des schöpferischen Ausdrucks« (AuG(IS) 122)) zu verstehen sind. Auf einer niederschwelligen Ebene beschreibt Merleau-Ponty auch die Sinnesorgane, die Wahrnehmung und den ›Ausdruck‹ der Welt, der wahrgenommen wird, als eine Relation der Sprache. Die mobilen Sinnesorgane seien bereits eine Form der Sprache, weil ihre Bewegung (die Bewegung der Augen, der Hände) bereits eine Form des Fragens sei, die Wahrnehmung eine Antwort. Letztlich handle es sich um eine Beziehung von Sprechen und Verstehen (*parler et comprendre*) (Natu3 273).

Wie also ist die Malerei, die stillschweigend spricht, als Ausdrucksform zu begreifen? Was Maler:innen ausdrücken, ist ihre Beziehung zur Welt (*leur rapport au monde*) (S(LIVS) 70).

Toujours donc le tableau dit quelque chose, c'est un nouveau système d'équivalences qui exige précisément ce bouleversement-ci, et c'est au nom d'un rapport plus vrai entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. (S(LIVS) 70–71)<sup>49</sup>

Merleau-Ponty bringt dadurch zum Ausdruck, dass das Malen (und weiteres künstlerisches Schaffen) kein weltloses, rein auf Fantasie

48 »Auf beiden Seiten also vollzieht sich dieselbe Verwandlung, dieselbe Wandlung eines in der Erfahrung verstreuten Sinnes, der seinen eigenen Leib [bzw. Körper, A.S.], wo er sich nicht zu sammeln vermochte, verläßt, gängige Werkzeuge zu seinen Gunsten einsetzt und sie auf solche Weise verwendet, daß sie für ihn schließlich zu jenem neuen Leib [bzw. Körper, A.S.] werden, dessen er bedurfte, um zur Würde einer ausdrücklichen Bedeutung zu gelangen.« (Prosa 70)

49 »Immer also sagt das Gemälde etwas aus, ist es ein neues Äquivalenzsystem, das gerade diese Umwälzung erfordert, und im Namen eines *wahren* Verhältnisses zwischen den Dingen werden ihre gewöhnlichen Beziehungen aufgelöst.« (AuG(IS) 135)

beruhendes, Unterfangen ist. Vielmehr ist es – in einem engeren oder weiteren Sinne – eine Auseinandersetzung mit der Welt und der Beziehung zu ihr. Diese stumme Beziehung (zunächst im stummen Ausdruck der Welt mir gegenüber, also in der Wahrnehmung) ist »comme si entre notre corps et lui il y avait un pacte antérieur à nous« (MSME 58; »so als ob es zwischen unserem Körper und ihm einen vorangegangenen Pakt gäbe« (eigene Übersetzung)), der jeder Institution vorausgeht. So beschreibt er auch Inspiration aus dieser Relation zu der und mit der Welt: »Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint.« (OE 31–32)<sup>50</sup> Inspiration versteht Merleau-Ponty als wahre wechselseitige Inspiration und Expiration zweier Sein. Wie das Sprechen ist also auch das malende Praktizieren nicht als eine Summe bewusst gesetzter Akte zu verstehen. Die:der Maler:in erfasst im Arbeiten die *sensibles* in ihrer Verbundenheit, nicht als Gegensatz zueinander. Sie:er ist »trop occupé d'exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu« (S(LIVS) 67).<sup>51</sup>

Die wesentlichen Unterschiede zwischen den stummen Ausdrucksformen und der Sprache sind:

- (1) Sprache schafft ein neues System von Bedeutungen, das in Äquivalenz zu den Dingen steht. Die stummen Ausdrucksformen hingegen begnügen sich damit, dass sie »dessiner à la surface du monde des directions, des vecteurs« (S(LIVS) 101; »auf der Oberfläche der Welt Richtungen [...] einzzeichnen« (AuG(IS) 171–72, PM 147) und einen stillschweigenden Sinn kohärent anpassen.
  - (2) Sprache kann einen anderen Bezug zur Vergangenheit herstellen, als dies für die stummen Ausdrucksformen möglich ist (Prosa 116). Die Malerei erklärt den vergangenen Versuch als gescheitert (Prosa 117), im Sprechen will man das in der Vergangenheit Gesagte nicht schlicht ersetzen, aber auch nicht innerhalb der Grenzen der ›gesprochenen Sprache‹ bleiben, sondern sie zugleich ›verwirklichen‹ und ›zerstören‹ (Prosa 118). Die Sprache geht nicht vollständig über das Gegebene hinaus, sondern sie ist »non content d'aller au-delà, prétend récapituler, récupérer, contenir en substance
- 50 »Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird.« (AuG(AuG) 286)
- 51 »[V]iel zu sehr beschäftigt, sein Verhältnis mit der Welt auszudrücken, als sich etwas auf einen Stil einzubilden, der gleichsam ohne sein Wissen entsteht« (AuG(LIVS) 131).

le passé« (PM 141).<sup>52</sup> Und dies geht zurück bis an den Beginn der Sprache und der Malerei. »La première peinture inaugure un monde, la première parole ouvre un univers. Enfin le langage *dit* et les voix de la peinture sont les ›voix du silence‹.« (PM 145)<sup>53</sup>

Die Welt gibt in dieser doppelseitigen wahrnehmend-ausdrückenden Relation ein Sinnssystem, eine Relation von Dingen. Die Auseinandersetzung mit der Welt durch die Kunst versteht Merleau-Ponty also nicht als einen Übertritt in ein gänzlich anderes Äquivalenzsystem, sondern als Dezentrierung und Re-Gruppierung der Objekte der Welt (ohne dadurch die Logik der Welt aufzugeben) (S(LIVS) 71). Vor allem aber beschreibt Merleau-Ponty die Malerei als eine Recherchearbeit. So etwa beschreibt er Cézannes langwierige Suche nach der Tiefe (OE 64), einer Tiefe, die sich letztlich nicht in den Dingen, sondern zwischen diesen, allerdings nicht in ihrem Abstand, sondern in ihrer Verbindung, zeige (OE 64). Ebenso beschreibt er die Suche der (damals) neueren Malerei nach der Bewegung.

La peinture ne cherche pas le dehors du mouvement, mais ses chiffres secrets. Il en est de plus subtils que ceux dont Rodin parle: toute chair, et même celle du monde, rayonne hors d'elle-même. Mais que, selon les époques et selon les écoles, on s'attache davantage au mouvement manifeste ou au monumental, la peinture n'est jamais tout à fait hors du temps, parce qu'elle est toujours dans le charnel. (OE 81)<sup>54</sup>,<sup>55</sup>

Dieses Verständnis von Bewegung und ihrer Wahrnehmung steht in Einklang mit Merleau-Pontys Verständnis des Sehens ganz allgemein. Sehen ist kein »mode de la pensée« (OE 81; kein »Modus des Bewusstseins« (AuG(AuG) 311) oder »présence à soi« (OE 81; Selbstgegenwart

<sup>52</sup> »[I]st darauf aus, die Vergangenheit zu rekapitulieren, sie aufzuarbeiten, sei in ihrer Substanz in sich aufzunehmen« (Prosa 118).

<sup>53</sup> »Die erste Malerei inauguriert eine Welt, das erste Wort eröffnet ein Universum. Schließlich *spricht* die Sprache, und die Stimmen der Malerei sind ›Stimmen des Schweigens.« (Prosa 121)

<sup>54</sup> »Die Malerei sucht nicht das Äußere der Bewegung, sondern ihre verborgenen Chiffren. Es gibt deren noch subtilere als jene, von denen Rodin spricht: Alles Sinnliche (*chair*), auch das der Welt, strahlt aus sich selbst heraus. Ob man sich nun aber, je nach der Epoche und den Schulen, mehr der sinnfälligen Bewegung oder dem Monumentalen verschreibt, so ist doch die Malerei niemals ganz und gar außerhalb der Zeit, weil sie immer im Sinnlichen (*le charnel*) ist.« (AuG(AuG) 311)

<sup>55</sup> Ähnlich beschreibt er diese auch im Vorwort zu *Signes*: »Les couleurs, les sons, les choses comme les étoiles de Van Gogh, sont des foyers, des rayonnements d'être.« (S(Préf) 22, »Die Farben, die Töne und die Dinge sind, wie die Sterne bei Van Gogh, die Brennpunkte und die Strahlen des Seins.« (Z(VW) 19–20)).

(AuG(AuG) 311)). Vielmehr versteht Merleau-Ponty in seinem Spätwerk das Sehen ganz allgemein als »le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi« (OE 81)<sup>56</sup>. Die Malerei bleibt also in einer engen Verbindung mit dem *monde sensible*, enger als dies bei der Sprache der Fall ist. Die Kunst ist eine Repräsentation der Natur (S(LIVS) 59), insofern werden die Kraftlinien der Welt durch die Malerei repräsentiert und in ihr fortgesetzt (SNS(DC) 27–28). Zugleich kann die Malerei die Natur verschönern (*embellir*), aber nur diesen Kraftlinien folgend, nur den ›Rezepten‹ folgend, die die Natur selbst die Malerei lehrt (S(LIVS) 59).

Auch wenn die Welt für den Ausdruck eine wesentliche Rolle spielt, so entsteht dieser doch in einem Zusammenspiel von Welt und Mensch, und auch letzterer ist für den bestimmten Ausdruck mit entscheidend. Merleau-Ponty versteht die:den Maler:in nicht als schöpfendes Genie, jedoch auch nicht als rein den Ausdruck der Welt wiedergebendes Wesen, frei von jeglichem Schöpferischem. »Ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son style, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde.« (S(LIVS) 65; Hervorhebung i.O.)<sup>57</sup> Im Vordergrund steht also nicht der individuelle Mensch (wie Merleau-Ponty anhand von Malraux Gedanken über Vermeer zeigt) und der Umstand, dass es tatsächlich dieser eine Mensch war, der ein bestimmtes Werk erschaffen hat, sondern sein Stil, »c'est que le tableau observe le système d'équivalences selon lequel chacun de ses éléments, comme cent aiguilles sur cent cadrants, marque la même déviation, c'est qu'il parle la langue Vermeer« (S(LIVS) 76; Hervorhebung A.S.).<sup>58</sup> Der Stil Vermeers ist also zunächst sein Stil, ein gewisses Verbleiben innerhalb eines Äquivalenzsystems (Prosa 84). Der Stil ist zugleich nicht in einem engen Sinne individuell. Würden es Fälschende schaffen, diesen Stil fortzusetzen, dann wäre es keine Fälschung mehr (S(LIVS) 76). Vermeer in diesem Sinne heute fortzusetzen, seinen Stil heute zu übernehmen, das sei jedoch nicht möglich. Dies sei (nicht nur, aber auch) dem zeitlichen Abstand

<sup>56</sup> Als das »Mittel, von mir selbst abwesend zu sein, von innen her der Spaltung des Seins beizuhören, durch die allein ich meiner selbst innenwerde.« (AuG(AuG) 311)

<sup>57</sup> »Was [die Malerin:; A.S.] der Maler im Bild festhält, ist nicht [ihr:; A.S.] sein unmittelbares Selbst, eine Nuance des Empfindens, sondern [ihr:; A.S.] sein *Stil*, den [sie:; A.S.] er nicht weniger [ihren:; A.S.] seinen eigenen Versuchen abgewinnen muß als der Malerei der anderen oder der Welt.« (AuG(IS) 129; Hervorhebung i.O.)

<sup>58</sup> »[S]ondern daß das Bild dem Äquivalenzsystem entspricht, nach dem jedes seiner Elemente, wie hundert Zeiger auf hundert Zifferblättern, dieselbe Abweichung aufweist, daß es die Sprache Vermeers spricht.« (AuG(IS) 142)

geschuldet (S(LIVS) 76). Der Stil ist eine Form des inkorporierten, strukturierten Umgangs mit der Welt, also letztlich eine Form, Praktiken zu vollziehen. Der Stil kann als individueller Stil verstanden werden (also als eine Form, wie ein Mensch grundsätzlich in und mit der Welt praktiziert), jedoch auch als ein generellerer Stil (also als eine Form, wie eine – wie auch immer definierte – Gruppe (die Maler:innen eines Kollektivs, eine Geschlechtergruppe) in und mit der Welt praktiziert) (zum Stil siehe auch Saint Aubert 2013: 111).

Merleau-Ponty zeigt anhand des Stils in der Malerei, dass die Relation von Mensch und Welt, aus der der malende Ausdruck hervorgeht, auch die bestehende Malerei, mögliche und übliche malende Ausdrucksformen und einen allgemeinen kulturellen Sinn von Malerei mit umfasst (S(LIVS) 76). Die Ausdrucksrecherche ist keine rein individuelle, vielmehr etablierten sich (ähnlich der Sprache) gewisse Formen, um beispielsweise die Tiefe, Samt oder Wolle zu malen. »En «travaillant» l'un de ses bien-aimés problèmes, fût-ce celui du velours ou de la laine, le vrai peintre bouleverse à son insu les données de tous les autres.« (OE 89)<sup>59</sup> und eröffnet damit für sich und andere ein neues Ausdrucksfeld. Wie oben bereits gesagt, setzt sich die Malerei nicht im Sinne einer produktiven Ergänzung, sondern im Sinne einer Ablöse des Vergangenen mit der Geschichte auseinander. Die Sprache ist nicht mehr jene Sprache, die Vermeer sprach; mit dieser malenden Sprache ist auch sein Stil Vergangenheit.

Dennoch nehmen die Malerei und die Maler:innen eine besondere Stellung ein, die sich nicht mit jener anderer deckt. Von Schriftsteller:innen und Philosoph:innen erwartet man, dass sie Stellung beziehen, Musik ist zu weit »diesseits der Welt« (»trop en deçà du monde«) und daher von der Stellungnahme ausgenommen. »Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation.« (OE 14)<sup>60</sup> In ihrer Auseinandersetzung mit der Welt sind Maler:innen zwar nicht frei von den Kraftlinien ihres Gegenübers, sie sind jedoch weniger stark an kulturelle Ordnungssysteme gebunden (AuG(AuG) 278; OE 13–14).

Die Relation der Maler:innen ergibt sich einerseits durch die Präsenz der Werke der anderen, die bestehen und nicht ignoriert werden können, die einen gewissen Stil und gewisse Ausdrucksformen mit sich bringen, die in die eigene Arbeit einfließen (wenn auch nur als Moment der Ablehnung). Ihre Zeitgenoss:innenschaft ist jedoch keine direkte, sie ist lediglich eine Genoss:innenschaft im Tode, weil sie im Leben dieselben Probleme

59 »Indem der[:die] Maler[:in] an einem seiner[:ihrer] vielgeliebten Probleme »arbeitet«, sei es dem des Samtes oder der Wolle, wirft er[:sie] ohne sein[:ihr] Wissen die Gegebenheiten aller anderen über den Haufen.« (AuG(AuG) 315; Ergänzungen A.S.)

60 »Nur [die Malerin;; A.S.]der Maler hat das Recht, seinen[:ihren; A.S.] Blick auf alle Dinge zu werfen, ohne zu ihrer Beurteilung verpflichtet zu sein.« (AuG(AuG) 277–78)

gelebt und erlebt haben (S(LIVS) 77). Letztlich sei es das Museum, das die Werke in einer Art und Weise gruppiert, so dass man sehen könne, wie die unterschiedlichen Maler:innen getrennt-gemeinsam an einem Problem gearbeitet haben. Aber Werke wurden nicht für das Museum gemacht (nicht für die »promeneurs de dimanche« und »intellectuels du lundi« gemalt), nicht für das »lumière triste du Musée«, für das traurige Licht des Museums. »Le Musée tue la véhémence de la peinture comme la bibliothèque, disait Sartre, transforme en ›messages‹ des écrits qui ont été d'abord les gestes d'un homme. Il est l'historicité du mort.« (S(LIVS) 78–79)<sup>61</sup> Das Museum verwandle das Werk in etwas das »dans la chaleur d'une vie« (S(LIVS) 78; »in der Hitze eines Lebens« (AuG(IS) 144)) entstanden sei, in Wunder einer anderen Welt und mache aus Versuchen (*tentatives*) Werke (»oeuvres« – Anführungszeichen i.O.) (S(LIVS) 78).

Was Merleau-Ponty in seinen Schriften zur Malerei vor Augen hat, ist eine Form der ›konkreten‹ Malerei. Daher verwundert es nicht, dass diese gewisse Züge des ›konkreten‹ Verhaltens tragen, also eine relativ unmittelbare Auseinandersetzung mit der konkreten Welt sind, nicht ein Übergang in ein anderes Äquivalenzsystem. Cézanne suchte die Tiefe, die Tiefe, wie sie sich in der Wahrnehmung zeigt, und eine Art und Weise, um diese auszudrücken. Daher meint Merleau-Ponty, dass Maler:innen eine Sonderstellung – eine andere Stellung als ein:e Schriftsteller:in und Philosoph:in auf der einen Seite, eine:e Musiker:in auf der anderen Seite – einnehmen, denn nur sie bleiben im Konkreten. Erstere gehen darüber hinaus, indem sie Stellung beziehen (können), letztere in eine andere Form der Distanz, die weniger Stellung bezieht, aber genauso, vielleicht noch stärker, losgelöst ist.

In seinem Spätwerk scheint Merleau-Ponty der Malerei eine größere Möglichkeit zur Distanzierung zuzugestehen. Diese Nähe und Konkretheit, die Merleau-Ponty der Malerei allgemein nachsagt, sind jedoch eine enge Beschränkung und eine Betrachtung, die auf bestimmte Formen der Malerei weniger (nicht nicht) zuzutreffen scheint. Wenn Merleau-Ponty also die Malerei in diesem konkreten Sinne beschreibt, dann handelt es sich bei dieser Enge weniger um eine prinzipielle Enge, die nicht anders zu denken wäre, sondern um eine Konkretheit, die seinem Betrachtungsgegenstand geschuldet ist. Es wäre lohnenswert, diese Möglichkeit der Distanzierung – im Sinne eines Übertritts in ein anderes (Äquivalenz-) System – unter Zuhilfenahme der verschiedenen Formen der ›Lösung‹ oder Distanzierung und in Interaktion mit Merleau-Pontys Philosophie der Sprache, des sprechenden Ausdrucks und der Position der Schriftsteller:innen weiterzuentwickeln.

61 »Das Museum tötet die Vehemenz der Malerei, wie die Bibliothek, nach Sartre, Schriften, die zunächst Gesten eines Menschen waren, in ›Botschaften‹ verwandelt. Es ist die Geschichtlichkeit des Todes.« (AuG(IS) 144)

### 3.3.4 *Les bruits et les silences à distance:* Das Problem von Ausdruck und Ausdruckswahrnehmung auf Distanz

Das Spiel des Ausdrucks mit der Distanz lässt sich anhand von drei, von Merleau-Ponty beschriebenen, Fällen zeigen: Zunächst anhand des Gemäldes, seines Ortes und des Ortes der Tiere auf diesem Gemälde, so dann anhand von Renoirs Bezug zur Welt im malenden Ausdruck und zuletzt anhand des Kinofilms und seiner Limitationen.

#### Die Tierzeichnungen in der Höhle von Lascaux

Gemalte Körper – im Konkreten geht es Merleau-Ponty um die Tiermalereien in der Höhle von Lascaux – sind nicht ›dort‹, so wie es die Felsen, auf die sie gemalt wurden, sind. Sie sind nicht dort, nicht hier, vielmehr ein bisschen davor, ein bisschen dahinter (OE 22). Der Ort dieser Höhlenmalerei ist schwer bestimmbar, »[c]ar je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois.« (OE 23)<sup>62</sup> Ich folge also dem Bild, fixiere es nicht in dieser Höhle. Doch wohin folge ich ihm? Das Bild ist für Merleau-Ponty kein Abbild (des Originals), keine »Kopie« oder »zweites Ding«, und es gehört somit auch nicht dem An-sich zu (AuG(AuG) 282). Ich kann ihm also weder in Richtung eines vermeintlichen Originals noch an den Ort eines vermeintlichen Abbilds folgen. Zeichnung und Gemälde »sont le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir, et sans lesquels on ne comprendra jamais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire.« (OE 23)<sup>63</sup> Insofern greift die Malerei die ›Rätsel‹ des Körpers auf und befragt diese in Relation zu den Dingen. Da wir – die Dinge und ich – *chair* sind, muss sich die Relation von empfindend-empfindbar, von sehend-sichtbar in ihnen fortsetzen. Da wir aus demselben Stoff sind, sehe ich die Dinge nicht von außen, sondern es ist ein Sehen, das sich in ihnen vollzieht (OE 21–22). Qualitäten, Farben etc. der Dinge, der Welt rufen in unserem Körper ein Echo hervor.

- 62 »Denn ich betrachte es nicht, wie man ein Ding betrachtet, ich fixiere es nicht an seinem Ort, mein Blick schweift in ihm umher wie in der Gloriola des Seins, ich sehe eher dem Bilde gemäß oder mit ihm, als daß ich es sehe.« (AuG(AuG) 282)
- 63 »Sie sind das Innen des Außen und das Außen des Innen, das die Doppelnatür des Empfindens möglich macht, ohne die man niemals die Quasi-Gegenwart und die imminente Sichtbarkeit verstehen könnte, die das ganze Problem des Imaginären ausmacht.« (AuG(AuG) 282)

Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour ne susciteraient-ils par un tracé, visible encore, où tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde? Alors paraît un visible à la deuxième puissance, essence charnelle ou icône du premier. Ce n'est pas un double affaibli, un trompe-l'œil une autre chose. (OE 22; Hervorhebung i.O.)<sup>64</sup>

Das Imaginäre ist nah und fern des Aktuellen oder Gegenwärtigen – nah, da es gewissermaßen die »fleischliche« Kehrseite (*envers charnel*; Übersetzt als »sinnliche Kehrseite«) des Gegenwärtigen ist und somit auch etwas ist, das mich durch seine Ähnlichkeit mit der äußeren Welt einen Teil dieser äußeren Welt entdecken lässt – und zugleich fern, da es nur dem Körper (nicht aber einem Geist) die Möglichkeit bietet, die konstitutiven Beziehungen der Dinge nachzudenken oder nachzuvollziehen (*repenser*) (OE 24; AuG(AuG) 282–83). Die menschlichen Augen sind *yeux de chair* (übersetzt als »leibliche Augen«), sie empfangen und verarbeiten nicht schlüssig sinnliche Reize (wie Farben und Licht), sondern:

L'œil voit le monde, et ce qui manque au monde pour être tableau, et ce qui manque au tableau pour être lui-même, et, su la palette, la couleur que le tableau attend, et il voit, une fois fait, le tableau qui répond à tous ces manques, et il voit les tableaux des autres, les réponses autres à d'autres manques. (OE 25–26)<sup>65</sup>

Das Auge (oder allgemeiner gesagt: die Wahrnehmungsorgane) wird (werden) durch die Welt, durch das unabgeschlossene Inventar des Sichtbaren bewegt. Die Malerei setzt an dieser Sichtbarkeit an und setzt sich mit ihr auseinander. Sie führt uns so zu Momenten der Sichtbarkeit hin, ohne uns von einem bestimmten Ort aus an einen bestimmten Ort zu führen. »In« der Höhle von Lascaux sehen wir also eine Bearbeitung der Welt, die selbst Teil des Wahrnehmbaren ist, die jedoch weder in der

64 »Jenes innere Äquivalent, jene sinnliche Formel (*formule charnelle*) ihrer Gegenwart, die die Dinge in mir erwecken [sic.], warum sollten sie nicht einen wiederum sichtbaren Linienzug hervorrufen, in der jeder andere Blick die Motive wiederfinden würde, die seiner Sicht der Welt unterliegen? Dann erscheint ein Sichtbares in der zweiten Potenz, ein sinnliches Wesen (*essence charnelle*) oder ein Bild des ersten. Es ist dies kein schwächeres Double, kein Trope-l'œil, kein anderes *Ding*.« (AuG(AuG) 281–82; Einführung der französischen Originalbegriffe und Hervorhebung i.O.)

65 »Das Auge sieht die Welt und was ihr fehlt, um ein Gemälde zu sein, und was dem Gemälde fehlt, um es selbst zu sein; es sieht auf der Palette die Farbe, nach der das Gemälde verlangt, und es sieht nach seiner Fertigstellung das Gemälde, das allen diesen Mängeln nachkommt, und es sieht die Gemälde der anderen, die anderen Antworten auf die anderen Mängel.« (AuG(AuG) 283).

ursprünglichen Auseinandersetzung eng räumlich war (wie auch das folgende Beispiels Renoirs zeigen wird), noch in der gegenwärtigen Wahrnehmung durch räumliche Begrenzungen und Beziehungen zu begreifen ist.

### Renoir in Cassis & die Wäscherinnen am Fluss

Auch wenn die Malerei im Sinne Merleau-Pontys eine direkte Auseinandersetzung mit der konkreten Welt ist, kann dieser Bezug zur Welt mehr oder weniger unmittelbar auf die Gesamtheit des Umgebenden bezogen sein. Merleau-Ponty gibt Malraux Erzählung über den Hotelier in Cassis wieder, der Renoir beim Malen beobachtete. Dieser bringt sein Erstaunen über das zum Ausdruck, was er auf dem im Entstehen befindlichen Gemälde sehen konnte: »C'étaient des femmes nues qui se baignaient dans un autre entroit. Il regardait je ne sais quoi, et il changeait seulement un petit coin.« (Malraux, *La création esthétique* 113, zitiert nach S(LIVS) 69–70)<sup>66</sup> Malraux interpretiert, dass Renoir weniger das Meer selbst beobachtete als »la secrète élaboration d'un monde auquel appartenait cette profondeur de bleu qu'il reprenait à l'immen-sité.« (Malraux, *La création esthétique* 142, zitiert nach S(LIVS) 70)<sup>67</sup> Und dennoch blickte Renoir auf das Meer. Merleau-Ponty interpretiert dies nun folgendermaßen:

C'est que chaque fragment du monde, - et en particulier la mer, tantôt criblée de tourbillons et de rides, empanachée d'aigrettes, tantôt massive et immobile en elle-même, contient toutes sortes de figures de l'être, et, par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être. (LIVS 70)<sup>68</sup>

Renoir kann also mithilfe des Meeres den Fluss malen, weil er dem Meer nicht seine Partikularität als Meer abverlangt, sondern »sa façon d'interpréter la substance liquide, de l'exhiber, de la composer avec elle-même,

66 »[D]a waren nackte Frauen drauf, die irgendwo anders badeten. Er betrachtete irgend etwas, ich weiß nicht was, und er veränderte nur eine kleine Ecke.« (AuG(IS) 134; Zitat i.O.)

67 »[D]as verborgene Hervorbringen einer Welt, der gerade jenes tiefe Blau zugehörte, das er bis ins Unermeßliche wiederholte.« (AuG(IS) 134; Zitat i.O.)

68 »Eben deshalb, weil jedes Fragment der Welt – und besonders das Meer, das bald von Wirbeln, Kräuseln und Schaumkronen überzogen, bald massiv und unbeweglich in sich selbst ruht – vielerlei Gestalten des Seins in sich birgt, es durch die Art, wie es dem Angriff des Blickes begegnet, eine Reihe möglicher Varianten wachruft und so eine allgemeine Weise lehrt, das Sein auszusagen und über sich hinauszugehen.« (AuG(IS) 135)

en somme une typique des manifestations de l'eau« (S(LIVS) 70)<sup>69</sup>. Er befragt das Sichtbare, die Welt, das Meerewasser auf der Suche nach dem Geheimnis des Wassers der Wäscherinnen im Fluss (S(LIVS) 79).

Diese Geschichte von Renoir in Cassis zeigt, dass Merleau-Ponty den Ausdruck zwar als etwas beschreibt, das in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der Welt geschieht, dass diese Unmittelbarkeit jedoch eine gewisse Form der Abstraktheit sein kann (wobei das Abstrakte hier das direkt wirkende, nicht etwa eine bewusst-geistige Abstraktionsleistung ist). Renoir sieht dem Meer an, wie sich Wasser bewegen kann, wie es auf Körper einwirken kann, wie es durch Körper bearbeitet werden kann. Wenn er den Fluss malt, dann malt er diese Kräfte, den Stil, in dem sich das Wasser in Interaktion mit den Körpern verhält, nicht einen konkreten Fluss und dessen konkretes Verhalten zum Zeitpunkt x. Er bleibt dabei jedoch, wie es den stummen Ausdrucksformen eigen ist, dem Äquivalenzsystem der Welt nahe.

### Der Kinofilm

Auch wenn der Kinofilm nicht in der realen Welt »spielt«, sondern in einer »exakteren« Welt, verstehen wir den Film – ebenso wie das Leben in der realen Welt – durch die Wahrnehmung. Der Kinofilm imitiert nicht schlicht die objektiven Bewegungen, sondern ist Ausdruck von Bewegung im Zusammenspiel von Kamera und Objekt (MSME 69). In *Le cinéma et la nouvelle psychologie* (SNS(CNP)) beschreibt Merleau-Ponty den Film (Kinofilm) als Gestalt. Der Film, auch der Stummfilm, sei nicht nur eine Summe von Bildern, sondern »une forme temporelle« (SNS(CNP) 110). Dies ist in folgendem Sinne zu verstehen: »Le sens d'une image dépend donc de celles qui la précèdent dans le film, et leur succession crée une réalité nouvelle qui n'est pas la simple somme des éléments employés.« (SNS(CNP) 111)<sup>70</sup> Der Tonfilm wiederum »n'est pas une somme de mots ou de bruits, mais lui aussi une forme« (SNS(CNP) 112).<sup>71</sup> Der Film überschreite dieses bloße Bild-und-Ton-Sein bereits dadurch, dass die Dauer, für die ein jedes der Bilder gezeigt wird, selbst die Aussage und Wahrnehmung mitbestimmt (der Unterschied, wie ein Lachen wirkt, das kurz oder lang gezeigt wird) (SNS(CNP) 111). Der Ton eines Films habe eine bestimmte interne Organisation (*une certaine organisation interne*), die von der:dem Filmemacher:in geschaffen (*inventer*) wurde (daher: »Le

69 »[D]ie Art und Weise abverlangt, wie es die flüssige Substanz interpretiert, sie sichtbar macht, wie es diese mit sich selbst verbindet« (AuG(IS) 135).

70 »Der Sinn eines Bildes hängt also von denen ab, die ihm im Film vorangehen, und ihre Aufeinanderfolge schafft eine Realität, die nicht die schlichte Summe der verwendeten Bestandteile ist.« (AuG(KINO) 39)

71 »[K]eine Summe von Wörtern oder Geräuschen ist, vielmehr ist er selbst auch eine Form« (AuG(KINO) 40).

véritable ancêtre du son cinématographique n'est pas le phonographe, mais le montage radiophonique.« (SNS(CNP) 113)<sup>72</sup>). Ton und Bild stehen nicht nebeneinander, sondern sie sind eng verbunden – das Bild ändert sich durch das Nebenher (*le voisinage*) des Tons (SNS(CNP) 113). Die »Metrik« (*métrique*) des Films umfasst nicht nur Bild und Ton, sondern auch die Stille (SNS(CNP) 115). Der Kinofilm ist so mitreißend, weil er wahrgenommen und nicht gedacht wird.

[L]e cinéma ne nous donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les pensées de l'homme, il nous donne sa conduite ou son comportement, il nous offre directement cette manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui est pour nous visible dans les gestes, le regard, la mimique, et qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons. (SNS(CNP) 119).<sup>73</sup>

Dies zeigt sich etwa am Beispiel der Darstellung einer Person, der schwindelig ist.

Nous sentirons beaucoup mieux le vertige en le voyant de l'extérieur, en contemplant ce corps déséquilibré qui se tord sur un rocher, ou cette marche vacillante qui tente de s'adapter à on ne sait quel bouleversement de l'espace. Pour le cinéma comme pour la psychologie moderne, le vertige, le plaisir, la douleur, l'amour, la haine sont des conduites. (SC(CNP) 119–20).<sup>74</sup>

Der Kinofilm macht uns so etwas zugänglich, das ohne Bild (ohne sich-veränderndes Bild im Zusammenspiel mit dem Ton) nicht auf dieselbe Weise zugänglich war. Und doch ist der Film, die Wahrnehmung des Films, anders als die Wahrnehmung der realen Welt. Den Unterschied zur gewöhnlichen, direkten Wahrnehmung beschreibt Merleau-Ponty durch das Zusammenspiel von Figur und Hintergrund. Wenn der Film einen bestimmten Gegenstand fokussiert, so sind andere Dinge in seiner Umgebung nicht mehr für mich sichtbar. Ich kann mich noch daran erinnern,

72 »Der wahre Vorläufer des kinematographischen Tons ist nicht das Grammophon, sondern die Radiomontage.« (AuG(KINO) 40)

73 »Das Kino zeigt uns nicht, wie es der Roman lange getan hat, die *Gedanken* des Menschen, es zeigt uns sein Benehmen oder sein Verhalten, es bietet uns unmittelbar diese besondere Weise des Zur-Welt-seins, die Dinge und die Anderen zu behandeln, die für uns in den Gesten, dem Blick, dem Mienenspiel sichtbar ist und die offensichtlich jede uns bekannte Person bestimmt.« (AuG(KINO) 44–45)

74 »Wir werden den Schwindel viel besser empfinden, wenn wir ihn von außen sehen, wenn wir diesen aus dem Gleichgewicht geratenen Körper betrachten, der sich an einer Steilklippe dreht, oder diesen schwankenden Gang, der versucht ist, sich man weiß nicht auf welchen Umsturz des Raumes einzustellen. Für das Kino wie für die moderne Psychologie sind Schwindel, Freude, Schmerz, Liebe, Haß Verhaltensweisen.« (AuG(KINO) 45)

dass diese Dinge vorhin den bestimmten Gegenstand umgaben, ich kann sie aber nicht mehr (mit-)wahrnehmen. Fokussiere ich in der unmittelbaren Wahrnehmung einen Gegenstand, so kann ich den Fokus wieder ändern und ihn im weiteren Kontext der Situation sehen. Der Unterschied ist also: »que l'écran n'a pas d'horizons« (PP 82; »die Leinwand hat keinen Horizont« (PdW 92)). In der gewöhnlichen, unmittelbaren Wahrnehmung (also nicht im Film) beruht die Identifikation des Gegenstandes im zeitlichen Verlauf (also von der beiläufigen Wahrnehmung des Gegenstands hin zur Fixierung eben dieses Gegenstands) nicht auf einer Erinnerung. Ein wesentliches Merkmal des Horizonts ist die Möglichkeit, dass er zu einer Figur wird. Diese Möglichkeit ist jedoch nur in der unmittelbaren Wahrnehmung der sinnlichen Welt vollständig gegeben, nicht etwa beim Sehen von Gegenständen in einem Kinofilm (PP 82), weil die Wahrnehmung nicht vom Wahrnehmenden beeinflusst wird und werden kann, sondern vom Film gelenkt wird.

Die drei beschriebenen Fälle zusammenfassend lässt sich folgendes festhalten: Die Wahrnehmung anderer auf Distanz, das Verstehen ihres Ausdrucks auf Distanz, spielt auf ähnliche Weise mit der Örtlichkeit wie die Tierzeichnungen von Lascaux. Ich nehme sie:ihn hier wahr, hier auf meinem Bildschirm, hier durch mein Smartphone, sein:ihr Duft ist hier auf diesem Brief vor mir, auch wenn sie:er nicht unmittelbar ›hier‹ ist. Und doch ist die Relation zwischen ihr:ihm und dem, was ich von ihr:ihm wahrnehme, anders als die Relation zwischen dem Tier ›damals‹ und dieser Zeichnung in der Höhle. Die Tiere in der Höhle gehen auf den Ausdruck von jemandem zurück, die:der diese Malereien im Zusammenspiel mit dem *monde sensible*, den Tieren ›dort‹, im Zusammenspiel mit dem *monde culturel*, den bestehenden Ausdrucksformen, dem eigenen Ausdrucksstil und der Situation, den Gegebenheiten, auf diese Weise gemalt hat. In Begegnungen auf Distanz nehme ich hingegen ihren:seinen Ausdruck wahr. Und doch gibt es Momente in diesen Begegnungen, die eine ähnliche Form der Abstraktheit erfordern, wie es in Renoirs Auseinandersetzung mit dem Meer in Cassis der Fall war. Dies zeigt sich in Fällen, in denen ein allgemeiner Stil von Dingen, Situationen und Praktiken ausgedrückt (und verstanden) werden soll. Stellen wir uns etwa die Situation eines Kindes vor, das soeben sein erstes Fahrrad bekommen hat, die ersten Versuche damit zu fahren unternommen hat und nun versucht dieses Gerät und Erleben am Telefon zu beschreiben (wir kennen grundsätzlich Bauarten und Funktion von Fahrrädern und deren Weise, mit der Welt und Körpern zu interagieren). Ähnliches gilt für den technischen Support auf Distanz (bei dem teilweise Schritte auch auf anderen Geräten mit-reproduziert werden, um deren ›Stil‹ auch ›dort‹ zu sehen). Beide Beispiele verdeutlichen zudem, dass Wahrnehmung und Ausdruck auf dieser abstrakten Ebene ein komplexes Unterfangen sind. Das Problem des fehlenden Horizonts und der Unmöglichkeit der

Perspektivenveränderung im Film lässt uns auch einen Teil des Problems der Wahrnehmung in Begegnungen auf Distanz verstehen. Zumindest am gegenwärtigen Stand der technischen Entwicklung sind die Möglichkeiten der Wahrnehmung der Welt, und in der Welt, der:des Anderen begrenzt. So kann man nur eine Seite der Objekte wahrnehmen, die Einstellung ist durch die (meist) statische Kamera begrenzt, man kann sie zwar fixieren, aber nur von dieser Seite, man hat keinen weiteren Einfluss auf ihre Perspektive. Diese Grenzen werden etwa während der Beaufsichtigung von Online-Klausuren deutlich.

Die Abstraktheit erlaubt Nähe, es handelt sich dabei jedoch um eine Nähe ohne Aktualität. Wie Renoir nicht die Aktualität eines konkreten Flusses erfassen kann, kann die:der Gesprächspartner:in konkrete Feinheiten des konkreten Fahrrades nicht erfassen, sie:er kann dieses nicht wahrnehmend befragen und kann die:der Support-Mitarbeiter:in konkrete (vom Allgemeinen abweichende) ›Verhaltensweisen‹ des bestimmten Gerätes nicht *in vivo* erleben.

### 3.4 Gemeinsam sprechen: Der Dialog

Ausdruck findet immer in einem Zusammenspiel mit anderen statt (er ist nie das Ausdrücken eines weltlosen Subjekts). Eine besondere Qualität hat jedoch der Ausdruck im Zusammenspiel mit anderen Menschen. Dieses Gemeinsame des Ausdrucks mit anderen, das im Folgenden als Dialog bezeichnet wird, steht in Kontinuität zu der stummen dialektischen Verkettung von Ausdruck (siehe Kapitel 2.4.3; S(Préf) 27). Die Sprache kann die interkorporelle Kommunikation variieren und erweitern, weil sie denselben Stil hat (S(Préf) 27). Sowohl in Bezug auf die körperliche Dialektik als auch auf den Dialog beschreibt Merleau-Ponty das Zusammenspiel als ein Ganzes, das sich zwar aus den einzelnen ›Beiträgen‹ zusammensetzt, das jedoch eine Kraft erlangt, die nicht mehr nur vom jeweiligen Gegenüber ausgeht. Dies zeigt sich besonders eindrücklich in einer Beschreibung Merleau-Pontys in *Phénoménologie de la perception*:

Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendental, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous co-existons à travers un même monde. Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que

je les devance, et même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. (PP 407)<sup>75</sup>

Der Dialog ist ein Gemeinsames, das keine:r der Beteiligten unmittelbar erschaffen hat. Die kommunikative Welt ist nicht als Bündel von zwei oder vielen parallel existierenden Bewusstseinen zu verstehen, sondern »[l]es traces se brouillent et passent l'une dans l'autre, elles font un seul sillage de ›durée publique‹.« (S(Préf) 28)<sup>76</sup> Ausdruck kann durch das Gegenüber im Falles des Dialogs, vor allem aber auch durch den Stand des gemeinsamen Diskurses hervorgerufen werden.

Im Dialog sieht Merleau-Ponty ein Sein zu zweien (*être à deux*). Wir koexistieren in der/durch die gemeinsame Welt; unsere Perspektiven fließen ineinander. Der Dialog führt uns hin zu einer Art der überindividuellen Koexistenz. Wir, die wir gemeinsam interagieren, bringen unsere Gedanken ein. Zugleich sind wir von uns selbst befreit (*je suis libéré de moi-même*). Die jeweiligen Gedanken werden durch den Dialog hervorgerufen, teilweise handelt es sich dabei um Gedanken, die ich zwar

75 »In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die [meiner Gesprächspartnerin:]meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer[:in] keine[:]r von uns beiden ist. Das ergibt ein Sein zu zweien, und [die:]der Andere ist hier nicht mehr für mich ein bloßes Verhalten in meinem transzendentalen Felde, noch übrigens ich in dem [ihren:]seinen, sondern in vollkommener Gegen seitigkeit sind wir für einander Mitwirkende, unser beider Perspektiven gleiten ineinander über, wir koexistieren durch ein und dieselbe Welt hindurch. Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit, die Gedanken [der:]des Anderen sind durchaus die [ihrigen:]seinigen, die nicht ich etwa hervorbringe, wiewohl ich sie schon *in statu nascendi* erfasse, ja ihnen vorweg bin; und Einwände [meiner Gesprächspartnerin:]meines Gesprächspartners entreißen mir sogar Gedanken, von denen ich nicht wußte, daß ich sie hatte, so daß also [die:]der Andere ebenso sehr mir zu denken gibt wie ich ihm Gedanken zuschreibe. Erst hinterher, wenn ich mich aus dem Dialog zurückzog und mich seiner wiedererinnere, verleibe ich ihn meinem eigenen Leben ein, mache aus ihm eine Episode meiner privaten Geschichte; und [die:]der Andere kehrt in [ihre:]seine Abwesenheit zurück oder aber, insofern [sie:]er mir gegenwärtig bleibt, wird als Bedrohung für mich empfunden.« (PdW 406; Ergänzungen A.S.)

76 »Die Spuren vermischen sich und gehen ineinander über, sie bilden eine einzige Spur von ›öffentlicher Dauer‹.« (Z(VW) 26)

in mir trage, die mir jedoch nicht bewusst waren, die ich nicht von mir kannte, teilweise entstehen Gedanken im Dialog selbst (PP 407, VI 29, SuU 159). Die ausgetauschten Gedanken sind daher keine fertig durchdachten Ideen oder Gedanken (SuU 158). Etwas, das ‚geheim‘ war, wird öffentlich und beinahe sichtbar (S(Préf) 27). Erst nach dem Dialog, kehre ich wieder zu mir zurück, habe ich die Möglichkeit, meine Gedanken zu ordnen (PP 407). Insofern verschafft mir der Dialog auch Zugang zu meinen Gedanken, zu denen ich selbst keinen Zugang gefunden hatte (VI 29).

Da der Dialog ein Gemeinsames sprachlicher Ausdrücke ist und diese Form des Ausdrucks (im Ausdrücken und im Wahrnehmen) zumindest seit der Erfindung des Telefons über enge räumliche Grenzen hinweg möglich ist, scheint es zunächst, als sei ein Dialog im Sinne Merleau-Pontys über räumliche Distanzen hinweg möglich. Auf den zweiten Blick zeigen sich jedoch wesentliche Einschränkungen. Merleau-Ponty selbst war dem Telefon und Telefax gegenüber eher kritisch eingestellt (Natu2 212) und hätte der Interpretation, dass ein Dialog in dem Sinne, in dem er in Face-to-Face-Situationen möglich ist, auch am Telefon möglich ist, nur bedingt zugestimmt und wenn, dann nicht aufgrund der Möglichkeiten der Technik, sondern aufgrund der Macht der Sprache (siehe Kapitel 4). Eine notwendige Einschränkung besteht jedoch in Bezug auf die Möglichkeit, den Ausdruck der:des Anderen in einem weiteren Sinne wahrzunehmen. Sich sprachlich-mündlich auszudrücken und solche Ausdrücke zu verstehen, umfasst in Face-to-Face-Situationen mitunter mehr als nur das Hören, sondern beispielsweise auch die Mimik und Gestik oder auch das Zusammenspiel von Körper und Welt. Dass die Wahrnehmung im Dialog über das Hören hinausgreift, ist kein notwendiger Unterschied zu Face-to-Face-Situationen; neben Wahrnehmungs-pathologien (bspw. Blindheit) können auch Faktoren wie Dunkelheit, starke Sonneneinstrahlung, geschlossene Augen oder die Positionierung der Körper vorübergehend dazu führen, dass sich die Wahrnehmung im Dialog auf das Hören beschränkt. In diesen Fällen besteht jedoch die Möglichkeit zu einer multisensorischen Wahrnehmung überzugehen, eine Möglichkeit, die im Falle des Telefons verwehrt bleibt (wenn dieses nicht in Situationen der unmittelbaren räumlichen Nähe eingesetzt wird). Wesentlicher ist jedoch, dass Merleau-Ponty den Dialog als ein Gemeinsames sprachlicher Ausdrücke versteht, das in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit einer Welt entsteht. Merleau-Ponty betont darüber hinaus den Übergang in eine andere Situation, wenn die:der Anderen nach dem Dialog in ihre:seine Abwesenheit zurückkehrt (PP 407). Auch wenn ein gewisser gemeinsamer Weltbezug selbst dann gegeben ist, wenn sich die sich begegnenden Körper während einem telefonischen Dialog räumlich fern sind, ist dieser gemeinsame Weltbezug in diesen Fällen begrenzt. Er ist insofern gegeben, als Körper als zur-Welt-seiende

Körper gewisse grundlegende Möglichkeiten, Fähigkeiten und Bestimmtheiten haben, die allen oder vielen solchen Körpern gemeinsam sind (ihr Bezug zu Raum und Zeit, die Möglichkeit, eine bestimmte Sprache zu sprechen etc.), aber auch insofern, als gewisse weltliche Bedingungen gleich oder ähnlich sein mögen (Wetterlagen, Pandemien, Wirtschaftskrisen oder -aufschwünge). Es sind nun sowohl jene Dialoge denkbar, die mit diesem allgemeineren Weltbezug spielen und für die, in der Vertiefung auf den Diskurs, die räumliche Distanz gleichgültig ist, nicht gespürt, gar vergessen wird, als auch jene Dialoge, die auf die unmittelbare körperlich-räumliche Situation abzielen und ohne eine Face-to-Face-Begegnung nicht hinlänglich geführt werden können (etwa die Einschätzung einer physischen Verwundung, die Neueinrichtung einer Wohnung etc.). Insbesondere der *monde sensible*, zu dem wir gemeinsam sind, tut sich in diesen Fällen nicht nur als verbindendes, sondern auch als trennendes Moment auf. Der *monde culturel* wird im nächsten Unterkapitel weiter auf seine Grenzen befragt, bevor im Anschluss die Grenzen der Nähe und Distanz zusammenfassend betrachtet werden.

### 3.5 Emotionen und Institutionen

Wenn im Folgenden von Emotionen die Rede ist und davor (siehe Kapitel 2.6.1) von Affekten die Rede war, so sind diese beiden Begriffe folgendermaßen zu verstehen: Affekte sind der übergeordnete Begriff, unter dem unter anderem auch Emotionen zu fassen sind (ähnlich Adloff/Jörke 2013: 30; Cataldi 2008: 163–64). Emotionen sind bestimmte konkretisierbare Formen von Affekten, die benannt werden können. Gera-de diese Möglichkeit der Konkretisierung wirft wesentliche Fragen auf: Worin liegt dieses Bestimmte? Was ist das Wesen bestimmter Emotionen?

Emotionen haben Merleau-Ponty in seinen Werken immer wieder beschäftigt, vollumfänglich gewidmet hat er sich ihnen jedoch nicht. In ihrer engen Verbundenheit mit seiner restlichen Philosophie können diese knappen Beschreibungen dennoch eine gehaltvolle Basis für die vorliegende Exploration von Begegnungen auf Distanz bieten. Merleau-Ponty nähert sich den Emotionen in der Regel im Kontext seiner Beschreibungen der Beziehung zu konkreten Anderen. Angeleitet wird seine Perspektive durch die zu seiner Zeit aktuelle psychologische und psychoanalytische Forschung.

### 3.5.1 Emotionen: Ein negativer Bestimmungsversuch

Merleau-Pontys Beschreibungen von Emotionen ordnen sich in seine allgemeine Ausdruckstheorie ein. Emotionen versteht er nicht als ›psychische Tatsachen‹ (AuG(KINO) 35), die Wahrnehmung von Emotionen anderer nicht als Introspektion (AuG(KINO) 36).

Die Suche nach dem Wesen von Emotionen in Merleau-Pontys Philosophie lässt sich zunächst damit beginnen, was Emotionen für Merleau-Ponty *nicht* sind beziehungsweise was nicht dazu herangezogen werden kann, diese zu charakterisieren. Diese Beschreibung zeigt zugleich auf, inwiefern Merleau-Pontys Verständnis von Emotionen ein für die Soziologie relevantes ist. Die Emotionssoziologie untersucht Emotionen entlang zweier Hauptlinien: Sie interessiert sich zum einen für die soziale Entstehung von Emotionen und zum anderen für die sozialen Wirkungen von Emotionen (Scherke 2009: 58). Geht man im Sinne der ersten Linie davon aus, dass die Entstehung von Emotionen (auch) sozial bedingt ist, dann kann das Wesen einer bestimmten Emotion (also das universell gemeinsame, zentrale Merkmal einer Emotion) naturgemäß nicht in ihrer biologischen Wurzel gesehen werden. Für Merleau-Ponty sind Emotionen in einem mehrfachen Sinne kulturell variabel, wie sich besonders deutlich anhand einer zentralen Stelle aus *Phénoménologie de la perception* in Ergänzung durch weitere Quellen zeigen lässt.

#### (1) Der Ausdruck von Emotionen ist kulturell variabel.

Wie Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* argumentiert, ist der Ausdruck von Emotionen in verschiedenen Kulturen (zumindest in einem gewissen Ausmaß) variabel. »Or en fait la mimique de la colère ou celle de l'amour n'est pas la même chez un [-e] Japonais [-e] et chez un [-e] occidental [-e]. [...] Le [-La] Japonais [-e] en colère sourit, l' [-la] occidental [-e] rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante.« (PP 220; Ergänzungen A.S.)<sup>77</sup> Unabhängig davon, ob sich diese Beobachtung Merleau-Pontys heute empirisch bestätigen lässt (und ob es eine verallgemeinerte ›okzidentale‹ Kultur gibt) oder nicht, birgt diese Darstellung wesentlich Hinweise auf sein allgemeines Verständnis von Emotionen. Obwohl Merleau-Ponty davon spricht, dass Japaner:innen und ›Abendländer:innen‹ beide Zorn und Liebe, also beide Male dieselbe Emotion ausdrücken, ist dieser Ausdruck nicht gleich. Wie oben anhand des Zusammenspiels von Ausdruck und Denken gezeigt (Merleau-Ponty argumentiert, dass das Sprechen das Denken ist, nicht etwa auf

<sup>77</sup> »In Wahrheit ist aber z.B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei [einer Japanerin:] einem Japaner und [einer Europäerin:] einem Abendländer. [...] [Die Japanerin:] Der Japaner lächelt im Zorn, [die Europäerin:] der Europäer errötert und stampft mit dem Fuß oder erbleicht und spricht mit zischender Stimme.« (PdW 223; Einfügung A.S.)

dieses folgt), stehen für Merleau-Ponty im Ausdruck ›Inneres‹ und ›Äußeres‹ im Einklang miteinander. Vor diesem Hintergrund wäre es zufällig, keinesfalls notwendig oder systematisch, wären die Fühlqualität und/oder die Emotion selbst bei Angehörigen verschiedener Kulturen gleich.

- (2) Emotionen selbst sind kulturell geprägt und zwischen Kulturen verschieden.

Merleau-Ponty setzt seine Beschreibung der Emotion von Japaner:innen und Abendländer:innen folgendermaßen fort:

Or en fait la mimique de la colère ou celle de l'amour n'est pas la même chez un [-e] Japonais [-e] et chez un [-e] occidental [-e]. Plus précisément, la différence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes. Ce n'est pas seulement le geste qui est contingent à l'égard de l'organisation corporelle, c'est la manière même d'accueillir la situation et de la vivre. Le [-la] Japonais [-e] en colère sourit, l' [-la] occidental [-e] rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. (PP 220; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)<sup>78</sup>

Konsequenterweise beschreibt Merleau-Ponty also, dass die Emotion selbst in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich ist. Er macht dies in seiner Zurückweisung der »naturalistischen« Theorie, die Sprache (als »künstliche Zeichen«) auf Gefühlsausdrücke (als »natürliche Zeichen«) zurückzuführen sucht, deutlich. Emotionen und deren Ausdruck wären dann durch körperlich-organische Organisation bestimmt.

Obwohl Merleau-Ponty davon spricht, dass Angehörige verschiedener Kulturen dieselbe Emotion haben, ist das Gemeinsame dieser Emotion weder durch ihren Ausdruck noch die ›Emotion selbst‹ (ihre innere Seite) bestimmt. Ähnlich wie Teile der gegenwärtigen Emotionssoziologie (siehe oben und Scherke 2009) argumentiert Merleau-Ponty also, dass Emotionen auch kulturell oder sozial bedingt sind.

- (3) Emotionen sind nicht unmittelbar durch eine bestimmte Situation determiniert.

Situationen spielen für das Haben einer bestimmten Emotion eine wesentliche Rolle, sie bestimmen das Haben einer bestimmten Emotion,

78 »In Wahrheit ist aber z.B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei [einer Japanerin:] einem Japaner und [einer Europäerin] einem Abendländer. Genau genommen besagt die unterschiedliche Mimik eine Differenz der Emotionen selber. Nicht allein die Gebärde ist kontingent im Verhältnis zur [Körper-] Leibesorganisation, sondern überhaupt die Weise der Aufnahme und des Erlebens von Situationen. [Die Japanerin:] Der Japaner lächelt im Zorn, [die Europäerin:] der Europäer errötert und stampft mit dem Fuß oder erbleicht und spricht mit zischender Stimme.« (PdW 223; Hervorhebung und Einfügungen A.S.)

jedoch nicht unmittelbar und nicht notwendigerweise in allen Kulturen. Merleau-Ponty beschreibt, dass Menschen in bestimmten sozialen Situationen oftmals bestimmte Gefühle haben. Sie sind »contents parce qu'on leur fait un cadeau, tristes parce qu'ils assistent à un enterrement, gais ou tristes selon le paysage« (PP 435).<sup>79</sup> Emotionen sind also auch abhängig von der jeweiligen Sozialisation, durch die Konventionen hinsichtlich dessen, wie Emotionen erlebt werden, wie sie ausgedrückt werden und wann sie angemessen sind, inkorporiert werden.

Wie dem Zitat vorhin (unter Punkt (2)) zu entnehmen ist, ist nicht allein der Ausdruck einer Emotion kontingen, sondern auch die Weise, wie eine bestimmte Situation aufgenommen wird und daher auch die Frage, in welcher Situation eine bestimmte Emotion ›gehabt‹ wird. Das obige Zitat setzt sich folgendermaßen fort:

Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. (PP 220)<sup>80</sup>

Dass Personen so sozialisiert sind, dass sie in bestimmten Situationen bestimmte Emotionen haben – also beispielsweise bei einer Beerdigung Trauer empfinden – beschreibt Merleau-Ponty als eine Art der Überlagerung der wirklichen Gefühle durch die jeweiligen ›Situationswerte‹. Mit Bezug auf Max Scheler meint Merleau-Ponty, dass diese Gefühle nur »comme l'ombre d'un sentiment authentique« (PP 435; »wie ein Schatten des echten Gefühls« (PdW 433)) wären. Dennoch sei es unsere »attitude naturelle [...] A.S.] de vivre selon les catégories sentimentales du milieu« (PP 435; »natürliche Haltung [...] A.S.] nach den Gefühls-kategorien unserer Umwelt zu leben« (PdW 433)). Diese beschreibt er als »émotions factices« beziehungsweise »sentiments imaginaires« (PP 435; ›künstliche Empfindungen‹ beziehungsweise ›imaginäre Gefühle‹ (PdW 433)).<sup>81</sup>

- 79 »[S]ie sind zufrieden, wenn man ihnen etwas schenkt, traurig, weil sie einer Beerdigung beiwohnen, vergnügt und traurig je nach der landschaftlichen Umgebung« (PdW 433).
- 80 »Der bloße Umstand, dass zwei bewußte Wesen dieselben Organe und das-selbe Nervensystem besitzen, bewirkt noch keineswegs, dass dieselben Er-regungen sich beim einem wie beim anderen in denselben Zeichen äußern. Entscheidend ist vielmehr die jeweilige Art und Weise des Gebrauchs des Leibes [bzw. Körpers; A.S.], der in der Emotion in eins vollzogenen Form-gebung von Leib [bzw. Körper; A.S.] und Welt.« (PdW 223–24)
- 81 Eine in der Grundargumentation ähnliche, in ihrer Zielsetzung jedoch klar soziologische, Theorie der Emotionen entwickelte Arlie Russel Hochschild (1979, 1990).

Was eine bestimmte Emotion ausmacht, ist also nicht ihr Ausdruck, das damit einhergehende Erleben oder eine bestimmte soziale Situation (etwa eine Beerdigung), in der sie aufkommt.<sup>82</sup> Auch wenn die Bestimmung von Emotionen durch die jeweilige Situation zunächst zurückgewiesen wurde, ist die Definition von bestimmten Emotionen im Umfeld von Situationen (in ihrem Zusammenspiel mit Körpern) zu finden, wie sich im Folgenden zeigen wird.

### 3.5.2 Institutionen

In seiner Vorlesung zu Institutionen am *Collège de France* im Studienjahr 1954–1955 (siehe Insti) führte Merleau-Ponty unter anderem die *Institution d'un sentiment* als einen Typus oder eine Form von Institutionen ein. In der jüngeren Vergangenheit versuchte etwa Joel Krueger (2020), Emotionen in Merleau-Pontys Philosophie als Institution zu charakterisieren. Dieser Bestimmung soll im Folgenden, ausgehend von Merleau-Pontys Begriff der Institution, nachgegangen werden.

Merleau-Ponty fügt mit dem Begriff der Institution, den er bis zu seiner entsprechenden Vorlesung nur vereinzelt verwendet, seiner Philosophie der Relation der *sensibles* ein weiteres wesentliches Element hinzu, das vor allem die sinnhafte Struktur, die im Hintergrund von Praktiken und geschichtlichen Entwicklungen steht, besser verstehen lässt.<sup>83</sup> Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, wenn man Merleau-Pontys offizieller Kurszusammenfassung folgt, seine Suche nach einem Umgang mit dem Problem des Bewusstseins in der Philosophie. Vor einem Bewusstsein, im Sinne klassischer Philosophien verstanden, gebe es nur Objekte, die durch das Bewusstsein konstituiert wurden (Insti 161). Durchaus kritisch meint Merleau-Ponty:

Même si l'on admet que certains d'entre eux [d'entre les objets; A.S.] ne le sont «jamais complètement» (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement. (Insti 161)<sup>84</sup>

82 Christian Meyer, der sich in seinen Arbeiten ebenfalls auf Merleau-Pontys Philosophie stützt, hat etwa in einer ethnographischen Studie zur Wolof-Kultur gezeigt, dass Emotionen sowohl als Einheit oder Konzept, als auch auf der Ebene des Ausdrucks kulturell variabel sind (Meyer 2017: 161).

83 Für die gegenwärtige Soziologie wäre es lohnend einen systematischen Vergleich zwischen dem Institutionenbegriff von Merleau-Ponty und jenem von Peter Berger und Thomas Luckmann (Berger/Luckmann 1987) und vergleichbaren Begrifflichkeiten von Bourdieu anzustellen. Ein solcher Vergleich übersteigt jedoch den Rahmen der gegenwärtigen Arbeit.

84 »Selbst wenn man zugestehst, dass einige von ihnen [von den Objekten; A.S.] «niemals vollständig» (Husserl) sind, sind sie zu jedem Zeitpunkt eine

Merleau-Pontys veränderter Zugang beginnt damit, dass er die Person selbst als Institution, nicht als »Bewusstsein von...« (Insti 61), versteht. Damit geht eine Veränderung des Verständnisses des Bezugs von Körper und Welt einher. Die Welt ist nicht unmittelbar präsent, sondern eine Öffnung seines Jenseits (*au-delà*), getragen von der Tiefe, dem Relief (inklusive von Hürden, von Konfigurationen) (Insti 45). Diese Öffnung wird nicht durch ein beschlossenes, gezielt gewähltes Projekt geleitet, sondern durch eine Intention ohne Subjekt, schlicht durch das Leben (Insti 45). Ebenfalls damit einher geht eine andere Beziehung zum Handeln oder Praktizieren (aufbauend auf das, was oben als Praktik beschrieben wurde, siehe Kapitel 2.3.2.4), zu der Zeit (die Merleau-Ponty in ihrer Aktivität-Passivität zu fassen sucht)<sup>85</sup> und zu anderen (als Beziehung von instituiert-instituierenden Subjekten) (Insti 45–47).

Wie versteht Merleau-Ponty nun Institutionen allgemein? In seiner (von ihm selbst zur Publikation freigegebenen) Zusammenfassung seines Kurses beschreibt er diese folgendermaßen:

On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. Cette notion a été approchée à travers quatre ordres de phénomènes, dont les trois premiers ont trait à l'histoire personnelle ou intersubjective, et le dernier à l'histoire publique. (Insti 162)<sup>86</sup>

Institutionen sind also jene Momente einer Erfahrung, die ihr Beständigkeit verleihen. Durch die Institution hat nicht nur diese eine Erfahrung Sinn, sondern auch weitere Erfahrungen, die von mir ausgehen oder die in mir einen Sinn ablegen und die mit dieser ersten Erfahrung eine Geschichte bilden (Insti 162). »Donc institution = établissement dans une

genuine Widerspiegelung der Handlungen und Kräfte des Bewusstseins, es gibt nichts in ihnen das es in andere Perspektiven versetzen könnte, es gibt zwischen Bewusstsein und Objekt keinen Austausch, keine Bewegung.« (eigene Übersetzung)

- 85 Die Zeit läuft weiter, weil sie instituiert wurde und nicht aufhören kann zu sein (Insti 47).
- 86 »Unter Institution wurden hier also jene Vorkommissie [in] einer Erfahrung verstanden, die sie mit dauerhaften Dimensionen ausstatten, in Bezug auf die eine ganze Reihe anderer Erfahrungen Sinn ergeben, eine denkbare Folge oder Geschichte bilden, – oder auch jene Ereignisse, die in mir einen Sinn hinterlassen, nicht im Sinne eines Relikts oder Residiums, sondern als Aufruf zu einer Fortsetzung, als Forderung nach einer Zukunft. Diesem Begriff wurde sich mittels von vier Ordnungen von Phänomenen angenähert, wobei sich die ersten drei auf die persönliche oder intersubjektive Geschichte beziehen, die letzte auf die öffentliche Geschichte.« (eigene Übersetzung)

expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une histoire.*« (Insti 50)<sup>87</sup>

Institution ist nichts Angeborenes (*l'inne*), nicht natürliche Reifung (*maturatio naturelle*), nicht inneres Milieu (*milieu interne*), nicht physiologisch, jedoch auch nicht das Gegenteil davon (wie das Erworbene, das Erlernte, das äußere Milieu oder das Psychische und das Soziale) (Insti 65). Vielmehr gebe es all dies in reiner Form nicht. Institutionen sind nicht das Gegenteil des Biologischen (so wie das Unbewegliche nicht das Gegenteil des Beweglichen, sondern dessen Bedingung ist). Vielmehr ist auch das Biologische, das dem Institutionellen, dem Kulturellen fernzustehen scheint, nicht frei von diesem. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in *Phénoménologie de la perception*, wenn Merleau-Ponty einige Gedanken zur Vaterschaft präsentiert. Er charakterisiert diese als etwas, das zunächst zutiefst biologisch-körperlich erscheint, das aber letztlich eine Institution sei. So wie das Biologische beim Menschen nicht un-institutionell oder vor-institutionell ist, so ist auch das Tierische nicht gänzlich frei von Institutionen. Ein Beispiel dafür erkennt Merleau-Ponty in der Prägung, die Tiere durch andere Tiere am Beginn ihres Lebens erfahren, ein Beispiel für letzteres etwa in der Pubertät (Insti 162). Merleau-Ponty wendet sich damit zugleich gegen Anthropologien, die das Tierische stark vom Menschlichen abgrenzen, da erstes kulturfrei sei und gegen eine Unterscheidung von zwei voneinander losgelösten Schichten im menschlichen Sein und Tun – dem Biologischen und dem Kulturellen (PP 220–21; PdW 224). Institutionen sind so nicht alles, das nicht unmittelbar natürlich ist (keine Institution ist etwa die ›Einführung‹ von Kartoffeln oder Mais).

Merleau-Ponty unterscheidet personelle und interpersonelle Institutionen einerseits und historische Institutionen andererseits (Insti 50–63; Insti 162). Unter personelle und interpersonelle Institutionen fasst er die Institution eines Gefühls, von Werken und eines Wissens (*un savoir*). Das Problem des Bewusstseins stellt sich so nicht nur in Bezug auf mir ›externe‹ Dinge, sondern auch mit Bezug auf die eigene Vergangenheit, denn das Bewusstsein könne in der Vergangenheit nur eine:n Andere:n entdecken, die:der sich mysteriöserweise ›ich‹ nennt (Insti 161). Ich in der Vergangenheit und die:der Andere stünden auf derselben Ebene, als Negation. Dies sei anders, wenn man das Subjekt als instituierend

87 »Also Institution = Etablierung von Dimensionen (im allgemeinen, kartesianischen Sinne: Referenzsystem) in einer Erfahrung (oder in einem konstruierten System/Apparat) in Bezug auf die eine ganze Serie anderer Erfahrungen eine Bedeutung haben werden und eine Fortsetzung, eine Geschichte bilden werden.« (eigene Übersetzung)