

Epilog

»Der Beobachter, der keine MASCHINE zur Verfügung hat, sieht die diesseitige Hälfte der Ausdehnung der ZEIT, mit seinen Sinnen, wie man zunächst die Erde als Scheibe gesehen hat. Es ist einfach, aus dem Lauf der Maschine eine Definition der Dauer abzuleiten. Unter der Voraussetzung, dass sie die Reduzierung von t zu o und von o zu t ist, können wir sagen: die Dauer ist die Verwandlung einer Abfolge in eine Umkehr. Das heisst: DAS WERDEN EINES GEDÄCHTNISSES.«
(Alfred Jarry, »NUTZBRINGENDE ERLÄUTERUNGEN ZUM SACHGEMÄSSEN BAU EINER MASCHINE ZUR ERFORSCHUNG DER ZEIT.«, Jarry 1968: 112 f.)

»Nirgendwo ist überall und zunächst einmal das Land, in dem man sich gerade befindet.« (Jarry 2020: 65)
»Merdre! – Schoiße!“ (Jarry 2020: 5)

Marcel Proust und Merleau-Ponty

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

die Lautmalerei des doppelten »r«, das dem Wort die onomatopoeische Valenz eines »grognelement«, eines Brummens oder Grunzens gibt;¹ die Assoziation (simulierter, als-ob-) Kontingenz eines Versprechers, damit die sinnlose Intervention eines physischen, mechanischen Elements in einen sinnhaften Vorgang, die aber zu einer plötzlichen Sinnkristallisation führt, und im weiteren Verlauf des Stücks als »running gag« repetiert wird. Zusammen genommen ist das von Bergson und Freud als entscheidende Dimension des Komischen herausgearbeitet worden (Bergson 2011:41 f.; 77; Freud 1986: 15).

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

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

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

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

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

Vom 19. ins 21. Jahrhundert

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

