

»WHAT ABOUT THE MATERIALITY OF THE BODY, JUDY«  
CHRISTIAN GRÜNY

Well, what about it? – Die Frage nach dem Körper und seiner Materialität ist Einwand und Forderung zugleich: Einwand gegen ein bestimmtes theoretisches Modell, nämlich gegen das von Judith Butler in »Das Unbehagen der Geschlechter« ausgeführte, und Forderung nach Berücksichtigung von etwas Ausgespartem – der Materialität »des Körpers«. Butler selbst berichtet von diesem Einwand und versteht ihn als Anstoß, sich noch einmal jenem Angemahnten zuzuwenden.<sup>1</sup> Der vehement vorgetragene Hinweis, der Körper sei vergessen worden, bemängelt offenbar kein beliebiges Versäumnis, sondern erhebt einen grundlegenden Einspruch, und Butler greift dies bereits im Titel ihres Buches auf: Es geht um »Körper von Gewicht«, »Bodies that matter«, und man könnte sagen, daß das ganze Buch eine einzige elaborierte Zurückweisung dieses Einspruchs ist.

Der Körper in seiner Materialität selbst soll Einspruch sein gegen eine allzu radikale Theorie der sozialen Konstruktion von Geschlecht – der Körper, der doch sichtbar und materiell ist, der eine Beschaffenheit hat, die sich nicht wegdiskutieren läßt und an der der Diskurs sich abarbeiten muß. Als Reaktion auf eine Diskursivierung des Körpers wird auf die härtere Währung der Materialität zurückgegriffen, in der die »Härte des Realen« (Nicolai Hartmann) mit – geschlechtlicher – Bestimmtheit verkoppelt wird. Der so gedachte Körper soll als Haltepunkt der Theorie fungieren, als bereits qualitativ bestimmte Substanz, die der symbolischen Formierung Einhalt gebietet. So jedenfalls versteht es Butler, und sie reagiert darauf mit einer systematischen Destruktion jener Körpervorstellung, die den Essentialismus in seinem letzten Winkel aufstören und endgültig vertreiben will.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. Butler, Körper von Gewicht, Frankfurt M. 1997. S. 13f.

<sup>2</sup> Dabei vertritt sie keinen fröhlichen Konstruktivismus, der so tut, als könne man seine Identität wechseln wie ein Hemd, sondern ist sich der Zähigkeit des Zwanges durchaus bewußt. Im Vorwort formuliert sie ihr Ziel folgendermaßen: »Wie also könnten die Bestimmungen geändert werden, die den »notwendigen« Bereich von Körpern dadurch konstituieren, daß sie einen anderen Bereich von Körpern, solchen Körpern, die nicht in derselben Weise Gewicht haben, undenkbar und nichtlebar machen?« (ebd., S. 16) Von hier aus betrachtet mag es sein, daß ihre Aussagen in ihrer Radikalität weniger am Maßstab philosophischer Wahrheit – den sie letztlich destruieren will – als an demjenigen po-

Es geht mir hier nicht darum, ein Urteil darüber zu fällen, ob der Einwand oder seine Destruktion berechtigt sind, oder überhaupt um eine Intervention in die Gender-Debatte, sondern allgemein um den emphatischen Verweis auf Materialität und seine Zurückweisung; auch scheint es mir wichtig, festzuhalten, daß Einwand wie Replik eine strategische, letztlich politische Dimension haben. Dem Körper wird in beiden Fällen einiges zugemutet: Auf der einen Seite wird ihm eine übergroße Last auferlegt, indem er festgeschrieben wird und als Fundament gesellschaftlicher Unterscheidungen fungieren soll, auf der anderen Seite wird diese Last auf eine Weise von ihm genommen, daß er ins Unbestimmte zu diffundieren verurteilt zu sein scheint. Es gibt, so wirkt es bei Butler, nichts, was der Körper nicht sein kann, indem es nichts gibt, was er vorweg ist; dennoch *hat* er immer *etwas*, und zwar etwas Bestimmtes zu sein, und an diesem Zwang soll verändernd angesetzt werden.

Die Alternative zwischen einer Substanzialisierung oder Essentialisierung des Körpers und seiner Auflösung in etwas, das nicht er selbst ist, erscheint mir nicht sonderlich produktiv. Ihr zu entgehen wäre die Aufgabe einer theoretischen Aufarbeitung, die nicht mehr danach fragt, was der Körper ist, sondern danach, *wie* er ins Werk gesetzt wird, wie sich diese Modi des Wahrnehmens und Handelns der erfahrenen Welt mitteilen und wie er selbst erscheint: einer phänomenologischen Aufarbeitung, die den Begriff des Feldes an zentrale Stelle rückt. Merleau-Pontys »Phänomenologie der Wahrnehmung« ist hier ein produktiver Ansatzpunkt. Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist die nach dem Erscheinen des Körpers bzw. des Leibes, um die phänomenologische Terminologie zu übernehmen. Um sie zu beantworten, kann an Merleau-Ponty angeknüpft, muß aber auch über ihn hinausgegangen werden.

Der Feldbegriff wird von Merleau-Ponty verschiedentlich verwandt, ohne daß er terminologisch genau fixiert wäre; er lehnt sich an Husserl, die Gestalttheorie, Cassirer und andere an.<sup>3</sup> Das Feld ist, so die »Phänomenologie«, »ein Gefüge, über das ich für einen bestimmten Erfahrungstyp verfüge«<sup>4</sup>, und, wie es bei Husserl hieß, »[d]as Einzelne ist – bewußtseinsmäßig – nichts für sich, Wahrnehmung eines Dinges ist seine

litischer Brauchbarkeit und gesellschaftlicher Wünschbarkeit gemessen werden müssen. Das würde auch ihre Gratwanderung zwischen einem in der Tat radikalen Konstruktivismus (als politischer Operation) und einer ausdrücklichen Zurückweisung eines linguistischen Idealismus (als philosophische These) erklären.

<sup>3</sup> Zu diesem Traditionszusammenhang vgl. C. Bermes, Philosophische »Feldforschung«, in diesem Band.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966. S. 379.

Wahrnehmung in einem *Wahrnehmungsfeld*.<sup>5</sup> Was sich nicht findet, ist der Versuch einer Anwendung auf den Leib selbst, der bei Merleau-Ponty nicht als Teil, sondern als Korrelat des Feldes gedacht wird und damit strukturell die Stelle von Husserls transzendentelem Ich einnimmt. Eine solche Anwendung hätte damit eine reflexive Struktur, denn sie fragt nach der Wahrnehmung des Wahrnehmenden. Sie kann ein Feld aufdecken, das nicht homogen ist und das nur schwer als Einheit gedacht werden kann. Eine detaillierte Ausarbeitung dieses leiblichen Feldes findet sich in Drew Leders »The absent body«, das ebenfalls von Merleau-Ponty ausgeht und auf das ich im folgenden zurückgreifen werde.

Nun schließt sich an diese Ausarbeitung eine Frage an, nämlich diejenige, ob nicht eine wesentliche Dimension körperlichen Daseins durch die feldtheoretische Betrachtung gerade nicht berücksichtigt werden kann: diejenige der Verletzbarkeit, der Schwere, der Trägheit – des »Lastenden«, um mit Plügge zu sprechen.<sup>6</sup> Es wäre zu fragen, ob eine Betrachtungsweise, die den Leib von einer Substanz in eine eher adverbial oder modal zu verstehende Struktur eines Vollzuges oder Geschehens transformiert, nicht in gewisser Weise das Kind mit dem Bade ausschüttet; ob die Motive, die in der langen leibfeindlichen Tradition der Philosophie im Mittelpunkt standen, tatsächlich ohne Schaden aus der theoretischen Aufarbeitung des Leibes ausgestrichen werden können; ob die »Menschenseele aber, die, wie es heißt, alle Übel und Mühsal im Leibe erduldet, da sie dort in Schmerzen Begierden Ängste und alle anderen Übel gerät, weshalb denn auch der Leib ihre Fessel und ihr Grab heißt«<sup>7</sup>, rückstandslos in eine symbolische Struktur verwandelt werden kann.

Die Eingangsfrage wäre anders ernstzunehmen, als Butler es tut, nämlich als Einwand, der nicht von vornherein eine prononcierte Gegenposition in der Hinterhand hat. Wenn hier schließlich dennoch eine Position vertreten werden soll, die sich selbst als materialistisch bezeichnet, so trägt auch dies politische Züge: Wenn es Erfahrungen der Materialität des Körpers gibt (die nicht vorweg etwas mit seiner geschlechtlichen Identität zu tun haben und auch nicht für einen neuen Essentialismus in Anspruch genommen werden können), so müssen diese weder von einer jeden Rede über den Körper ins Zentrum gestellt werden, noch können sie die Basis abgeben, auf die ein Modell des Körpers aufgebaut werden könn-

<sup>5</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Bd. VI), Den Haag 1954, S. 165.

<sup>6</sup> Vgl. H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967, S. 64.

<sup>7</sup> Plotin, *Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt*, in: ders., *Schriften* Bd. Ia, hrsg. v. R. Harder, Hamburg 1956, S. 128-149, hier 135.

te. Dennoch ist es alles andere als gleichgültig, ob sie Berücksichtigung finden oder nicht, und die systematische Aussparung oder Marginalisierung der Dimensionen von Trägheit und Verletzbarkeit, um die es hier geht, koppelt sich weitgehend von der Wirklichkeit menschlichen Lebens auf dieser Welt ab.

Das Ziel wäre es, daß sich eine jede kulturwissenschaftliche und philosophische Reflexion von dieser Frage beunruhigen und aus der Fassung bringen läßt, indem sie erkennt, daß es keine Antwort gibt, ohne daß die Frage dadurch verschwände oder weniger drängend würde. Kurz gesagt: Zu mißtrauen ist jeder Theorie, die allzu glatt läuft.

### Der Leib als Feld

In der »Phänomenologie der Wahrnehmung« findet sich ein plakativer Satz, der unmittelbar auf ein Verständnis des Leibes selbst als Feld zu zielen scheint: »Ich bin ein Feld, ich bin eine Erfahrung.«<sup>8</sup> Wie ist es zu verstehen, daß das konsequent leiblich gedachte Ich hier kurzerhand mit dem Feld der Erfahrung identifiziert wird? Was sich auf den ersten Blick als Wendung auf den Leib hin darstellt, stellt sich letztlich als Bewegung von ihm weg heraus. Es handelt sich nicht wie etwa bei Husserl, dessen transzendente Subjektivität so weit aufgebläht wird, daß sie als Monade die Gesamtheit des Erfahrenen umfaßt<sup>9</sup>, um eine Aufwertung, sondern eher um eine Depontenzierung des Subjekts: Das *Feld* ist das Zugrundeliegende, und sein Korrelat, das leibliche Subjekt, wird selbst vom Feld und seinen Strukturen her gedacht. »Ich bin ein Feld« bedeutet, daß ich in einer Weise *zur Welt* bin, daß ich in ihr aufgehe, statt sie zu umfassen. Der Leib kann dann als »Vermögen einer Welt« in beiden Varianten des Genitivs beschrieben werden: Er ist das Vermögen, eine Welt zu erfahren, und das einer Welt entstammende, in sie gehörige Vermögen, das auch das »Vermögen bestimmten Tuns« umfaßt.<sup>10</sup>

Die Beschreibung des Leibes als Vermögen weist auf etwas hin, das man vielleicht als Entmaterialisierung beschreiben könnte: Merleau-Pon-

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 462f.

<sup>9</sup> Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana Bd. I), Den Haag 1952, S. 102.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 132, 131. Diese Varianten entsprechen den beiden Bedeutungen von *être-au-monde* als zur Welt sein und von ihr sein, also ihr angehören; vgl. dazu R. M. Zaner, *Merleau-Ponty's theory of the body proper as être-au-monde*, in: *Journal of existentialism* 6 (1965), S. 31-39.

ty denkt etwa die Hand primär als Vermögen zu greifen, nicht als materielles Ding, und auf diese Weise kann er an das klassische Leib-Seele-Problem anschließende Fragen unterlaufen: Der Versuch, »ein sich in diesem Stück blutigen Fleisches verbergendes Bewußtsein«<sup>11</sup> zu denken, geht von höchst voraussetzungsreichen Vorgaben aus, die als solche in der unmittelbaren Erfahrung des Leibes nicht vorkommen, in der nicht die nebeneinanderstehenden Terme des Fleisches und des Bewußtseins auftauchen, sondern eben der sich auf die Welt hin bewegende und mit ihr umgehende Leib. Dieser aber erscheint primär, indem er eben nicht erscheint, indem er im Vollzug verschwindet: Das sehende Auge, die greifende Hand sind nicht auf gleiche Weise präsent wie das Gesehene oder Ergriffene, sondern verharren im Impliziten.

Merleau-Ponty geht hier sehr weit, indem Leiblichkeit am Ende zu einer Chiffre für einen auf bestimmte Weise strukturierten Zugang zur Welt wird, deren Struktur mit der des Wahrgenommenen korrespondiert und sich ihm mitteilt. Es ist nicht der Leib als Entität, sondern tatsächlich eine adverbial gedachte, bisweilen gar als »Bewußtseinsstruktur«<sup>12</sup> identifizierte *Leiblichkeit*, die im Zentrum des Buches steht. Das Körperschema, das Merleau-Ponty von einer aus Empfindungen zusammengesetzten Repräsentation des Körpers im Bewußtsein zur eigentlichen Seinsweise des Leibes selbst transformiert<sup>13</sup>, ist die Gesamtheit des »Ich kann«, das Zur-Welt-sein, das der Leib als in sich gegliedertes Vermögen ist.

Dieser Leib bleibt als solcher ungreifbar, und seine Rückwendung auf sich selbst, die Merleau-Ponty mit Husserl »eine Art Reflexion« nennt, verfehlt ihn notwendigerweise: »Als die Welt sehender oder berührender ist mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden.«<sup>14</sup> Diese strukturelle Kluft, diese verschobene Identität des Leibes ist es, um die Merleau-Pontys Denken bis zum Schluß kreisen wird; die beschriebene Form der Rückwendung gibt ihm aber auch die Alternative vor, nach der er den erscheinenden Leib einzig denken kann: Entweder dieser ist immaterielles, strukturell gedachtes Subjekt der Wahrnehmung, oder er ist materielles Objekt, ein »auf einen Raumpunkt festgelegtes Gebilde von Knochen, Muskeln und Fleisch«.<sup>15</sup> Zwischen dieser fundamentalen Differenz wird die tatsächliche Vielfalt der Erscheinungsweisen des

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 400.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 260.

<sup>13</sup> Ebd., S. 123ff.

<sup>14</sup> Ebd., S. 117.

<sup>15</sup> Ebd.

Leibes zerrieben: Entweder er ist eine oder vielmehr die Struktur des Feldes, ein Modus des Erscheinens, oder er ist ein Vorkommnis im Feld. Eine Konzeption seiner selbst *als* Feld bleibt außerhalb des Horizontes.

Drew Leder ist meines Wissens der einzige, der sich an einer solchen Konzeption systematisch versucht hat, wobei auch er anschließend an Merleau-Ponty von der primären Abwesenheit des Leibes ausgeht und sein Buch entsprechend betitelt. Zwei grundlegende Einsichten wären hier vorweg festzuhalten: erstens, daß diesseits des Extrems der vollständigen Objektivierung jedes Erscheinen des Leibes auf sein Zur-Welt-sein bezogen bleibt (und daß die Objektivierung ihn eben deshalb verfehlt), und zweitens, daß es die Abwesenheit in ganz unterschiedlichen Formen ist, von der dieses Erscheinen ausgeht und die es durchzieht.

Eine Betrachtung des Leibes als Feld setzt eine Form innerer Differenziertheit und eine – nicht in einem objektiven Raum zu verortende – Extension voraus, worauf Leder ausdrücklich hinweist: »As such, the body in itself is not a point but an organized field in which certain organs and abilities come to prominence while others recede.« Auch die Rückwendung des Leibes auf sich selbst, die bei Husserl und Merleau-Ponty eine so große Rolle spielt, beruht darauf: »This folding back of the body upon itself is only possible because the body is an extended structure containing within it a multiplicity of parts and powers.«<sup>16</sup> Dieser Rückbezug ist wichtig, denn er verhindert, daß sich jenes »folding back« zu einer rein formalen Reflexionsstruktur verselbständigt. Die innere Strukturiertheit des Leibes läßt diesen Selbstbezug um einiges komplizierter erscheinen.

Dies vorausgesetzt unterscheidet Leder drei Formen der Abwesenheit, je nach Beteiligung des entsprechenden Körperteils an der aktuellen Beziehung zur Welt: focal, background und depth disappearance. Die ersten beiden sind im wesentlichen detailliertere und systematischere Expositionen dessen, was Merleau-Ponty im Zuge seiner Adverbialisierung des Leibes konstatiert, und die dritte versteht er als Ergänzung, die aber das Grundmodell unangetastet läßt. Alle drei Modi haben gemeinsam, daß sie nicht als vollständige Abwesenheit gedacht werden können, sondern in einem Feld fungieren, in dem relative Anwesenheit und relative Abwesenheit ineinander verflochten sind.

Als »focal disappearance« bezeichnet Leder das Phänomen des Verschwindens des unmittelbar eingesetzten Körperteils. Hier gibt es offen-

<sup>16</sup> Vgl. D. Leder, *The absent body*, Chicago 1990. S. 23f.

bar einen strukturellen Unterschied etwa zwischen der Hand und dem Auge: Die Hand ist visuell präsent und macht sich beim Tasten selbst bemerkbar. Die »Bipolarität«<sup>17</sup> der Tastempfindungen, die Katz konstatiert, ermöglicht eine relative Zuwendung zur Gegenstands- oder zur Körperseite der Empfindung, ohne daß die andere vollkommen getilgt werden könnte. Das Auge hingegen ist für den Sehenden unsichtbar, und diese Unsichtbarkeit läßt sich durch technische Hilfsmittel supplementieren, aber nicht tilgen. In beiden Fällen aber gibt es »a subtle coenesthetic presence«<sup>18</sup>, durch die die beiden Organe auch als gerade nicht selbst thematische, sondern fungierende dennoch im Feld des Wahrnehmbaren verbleiben; von einem Körperschema als integriertem Ganzen kann nur die Rede sein, wenn diese kinästhetischen und koenästhetischen Empfindungen jedes Körperteil in einer zumindest an der Grenze des Verfügbaren situierten Quasi-Präsenz halten. Diese Empfindungen selbst sind allerdings so wenig Gegenstände wie die betreffenden Körperteile es sind: Auch sie gehen ganz auf in ihrem Bezug auf das Vermögen des Leibes bzw. den Leib als Vermögen.

Entsprechendes gilt für das, was Leder als »background disappearance« bezeichnet: Hier geht es um jene Organe, die gerade nicht im Zentrum der Aktivität stehen, sondern deren Hintergrund bilden. Die sehenden Augen haben ihren Sitz in einem beweglichen Kopf, der auf einem Körper sitzt, der ihn nicht nur trägt, sondern sich im Raum bewegen kann. Husserl hat eindringlich gezeigt, wie bedeutsam die Möglichkeit, um ein Ding herumzugehen, es möglicherweise in die Hand zu nehmen und zu drehen, für dessen visuelle Perzeption ist: Die Abschattungen des Dinges korrelieren mit einer bestimmten Position des Leibes im Raum, und seine Horizonte sind nicht zu denken ohne die tatsächliche Möglichkeit, es von anderen Seiten zu betrachten, die immer an die leibliche Bewegung gebunden ist.<sup>19</sup> Die Erfahrung des gerade nicht im Zentrum stehenden Rests des Leibes bezeichnet Leder als Hintergrund für die Form des zentral Fungierenden, und auch hier gilt: Ohne Hintergrund keine Gestalt, ohne Feld keine Form.

Dabei ist es offensichtlich, daß von einer Gestalt vor einem Hintergrund im Falle des fungierenden Leibes nur in einem veränderten Sinne gesprochen werden kann: Hier ist auch das, was als Gestalt bezeichnet wird, kein im eigentlichen Sinne Erscheinendes, sondern ein Verschwin-

<sup>17</sup> D. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925. S. 19.

<sup>18</sup> D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 23.

<sup>19</sup> Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweiter Band (Husserliana Bd. IV), Den Haag 1952. S. 55 ff.

dendes; es bedarf einer Reflexion, um diese Organisationsform der wahrnehmenden Leiblichkeit ins Bewußtsein zu rücken. Diese Reflexion ist nicht vorweg ein Versuch, den Leib begrifflich zu fassen, und entspricht auch nicht der Rückwendung auf sich selbst in der Selbstberührung; eher handelt es sich um eine Richtungsänderung des Bewußtseins, das sich nun auf die kinästhetische Seite der Wahrnehmung richtet, vergleichbar mit der Ausrichtung auf die subjektive Seite der Bipolarität der Tastempfindungen. Die kinästhetischen Empfindungen sind keine für sich gegebenen Daten, aus denen ein Gesamtbild der Lage des Körpers zusammengesetzt wird, aus dem wiederum Informationen über die objektive Gestalt des angeblickten Gegenstands gewonnen werden; sie bestimmen als implizit ständig mitgegebener Teil jeder Wahrnehmung in ihrer inneren Stimmigkeit die Substruktur des Leibes als »beständig anwesende[s] dritte[s] Moment in der Struktur Figur-Hintergrund«. Das Wahrgenommene hat sozusagen einen »doppelten Horizont von Außenraum und Körperraum«<sup>20</sup>, und eine Zuwendung zu diesem läßt korrelativ den eigentlichen Vordergrund der Wahrnehmung, das Wahrgenommene, in den Hintergrund treten, ohne daß der Bezug ganz zum Verschwinden zu bringen wäre.

Über diesen als abwesenden anwesenden sensomotorischen Leib und damit über Merleau-Ponty hinaus geht Leder mit seiner Figur der »depth disappearance«, mit der er sich dem Inneren dieses Leibes zuwendet. Entsprechend anders ist die Struktur: Während es in den ersten beiden Fällen um eine von subtiler Anwesenheit gestützte Abwesenheit ging, die aber die ausdrückliche Zuwendung jederzeit erlaubt, haben wir es nun mit einer bis auf wenige herausgehobene Situationen und Strukturen vollkommenen Abwesenheit zu tun. Die naheliegende visuelle Metapher der Dunkelheit, aus der sich einige verschwommene Gestalten abheben, trifft die Sache nicht wirklich: Sie legt eine ständige Präsenz zumindest dieser Dunkelheit nahe und den Versuch, in ihr etwas zu sehen. In der Regel ist jedoch nicht einmal dies gegeben, was die Rede von der Gesundheit als »Leben im Schweigen der Organe« (René Leriche) zu verdeutlichen versucht: Dieses Schweigen ist kein bloßes momentanes nicht Sprechen, sondern eine fundamentalere Abwesenheit, die sich nicht als solche bemerkbar macht, da sie keine Lücke läßt. Die Erfahrung des Inneren des eigenen Leibes beschränkt sich im Normalfall auf das diffuse

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 126.



Gefühl einer »schweren Masse«<sup>21</sup>, die kaum eine Differenzierung zuläßt und nach keiner verlangt.

Wenn Leder sich den geringen Differenzierungen zuwendet, die die Erfahrung dennoch kennt, greift er bereits auf körperliche Störungen wie Krankheit und Schmerz zurück. Auch Hartmann und Schilder nennen lediglich zwei nicht pathologische Phänomene, bei denen es zu einer Wahrnehmung des Körperinneren kommt, nämlich die gefüllte Blase und die Lunge beim Einatmen.<sup>22</sup> Alle diese Erfahrungen haben zweierlei gemeinsam: Sie zeichnen sich durch räumliche Ambiguität und durch raumzeitliche Diskontinuität aus.<sup>23</sup> Das Druckgefühl im Bauch mag ein vertrautes sein, aber sein genauer Sitz bleibt unklar, und Erscheinungen wie der projizierte Schmerz führen den Leidenden in bezug auf die Ursache und den Ort der Schädigung auf eine vollkommen falsche Fährte.

Während von einer solchen Ambiguität im Falle des sensomotorischen Leibes in der Regel keine Rede sein kann, ist mit der raumzeitlichen Diskontinuität ein Motiv angeschnitten, das für die Erfahrung des leiblichen Feldes insgesamt von Bedeutung ist. Im Falle der inneren Organe ist dies offensichtlich: Sie tauchen lediglich in besonderen Situationen auf und verschwinden spurlos wieder, wenn diese Situation nicht mehr besteht. Darüber hinaus erlauben es auch solche Erfahrungen nicht, die schwere Masse des eigenen Leibes als erfüllte wahrzunehmen. Sie bleiben Inseln in einer Dunkelheit, die nicht Hintergrund und auch nicht für sich wahrnehmbares Loch im Feld sind. Das Feld selbst hat hier eine Lücke, es ist kein Ganzes.

Das Modell eines koordinierenden Körperschemas stößt hier an seine Grenzen, da es an der ungehindert ihren Gang gehenden Erfahrung orientiert bleibt. Die Wahrnehmung des eigenen Körperinneren zeigt, daß bereits hier Risse zu verzeichnen sind; dennoch sind Blase und Lunge auch in den Momenten, in denen sie sich bemerkbar machen, keine Fremdkörper, die aus einem Ganzen schlicht herausfallen. Solange die gegenseitige Bezogenheit der Organe und Vermögen als unproblematisch erfahren wird, bleibt das Modell von Figur und Hintergrund, das den Hintergrund selbst als koordinierte Einheit denkt, plausibel.

<sup>21</sup> Diese Charakterisierung findet sich in H. Hartmann, P. Schilder, Körperinneres und Körperschema, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 109 (1927). S. 666-675, hier 674, und auch bei Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, a.a.O., S. 76.

<sup>22</sup> Vgl. H. Hartmann, P. Schilder, Körperinneres und Körperschema, a.a.O., S. 668.

<sup>23</sup> D. Leder, The absent body, a.a.O., S. 41ff.

Das ändert sich in dem Moment, in dem pathologische Erfahrungen auftauchen.<sup>24</sup> Leder spricht hier von *dys-appearances*, also von Erscheinungen mit einem negativen Vorzeichen. Die subtile Anwesenheit in der Abwesenheit, die die gesunden Organe kennzeichnet, wird hier durch eine Aufdringlichkeit ersetzt, die eine neue Form der Anwesenheit hervorbringt. Es wäre verfehlt, hier eine neue Einheitlichkeit anzusetzen und damit das Feld wiederum gewaltsam auf einen Nenner zu bringen; zuerst einmal wären die selbst höchst heterogenen Erfahrungen zu sichten und zu beschreiben, was in diesem Rahmen nur skizzenhaft geschehen kann. Deshalb wird es darum gehen, anhand einiger weniger Beispiele die Heterogenität und Diskontinuität dieser spezifischen Erscheinungsweisen des Körpers aufzuzeigen.

Nehmen wir als Ausgangspunkt nicht die inneren Organe, sondern den scheinbar so unproblematischen Arm.<sup>25</sup> Diesseits der Pathologie und diesseits auch der Selbstberührung mit ihrer notwendigen Selbstverfehlung besteht das Problem, das »Ich kann« des Armes als Vermögen, seine Verfügbarkeit, die ein Gefühl für seine Lage, die Oberflächen der Dinge, ihren Widerstand und im Zusammenhang damit seine eigene Kraft voraussetzt, mit seinem Anblick zusammenzubringen. Sicher, die auf dem Tisch ruhende Hand wird nicht auf die gleiche Weise gesehen wie der Teller, neben dem sie liegt – selbst wenn auch der Teller kein bloßer Gegenstand, sondern ein Zuhandenes ist und insofern auf das Vermögen meines Leibes verweist. Die Hand ist die Verkörperung des Vermögens selbst; sie spielt eine besondere Rolle im Gesichtsfeld, indem ihr An-

<sup>24</sup> Es handelt sich hierbei nicht um Pathologien des Körperschemas wie etwa Agnosien, sondern um von der Normalität abweichende Erfahrungen einzelner Teile und Regionen des Körpers, von denen manche gleichwohl derart alltäglich sind, daß sie in einer Beschreibung der Erfahrung des eigenen Körpers nicht als marginale Ausnahmefälle betrachtet und einer ungestörten Einheit gegenübergestellt werden könnten. In seiner großen Studie geht Schilder auf beide Fälle von Störungen ein, wobei er erstere eher heuristisch benutzt und letztere in eine realistische Beschreibung des »normalen«, d.h. ständig neu auf- und umgebauten und Heterogenitäten einschließenden Körperschemas einbezieht; insofern ist er näher an dem hier Beschriebenen als Merleau-Ponty (vgl. P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, London 1935).

<sup>25</sup> Nicht eingegangen wird an dieser Stelle auf die soziale Geformtheit des Körperschemas und des körperlichen Feldes. Ebenfalls beim Arm ansetzend, könnten hier etwa kulturell unterschiedliche Weisen, ihn ins Werk zu setzen (vgl. M. Mauss, *Körpertechniken*, in: ders., *Soziologie und Anthropologie II*, Frankfurt M. u.a. 1978. S. 199-220), sozial differenzierte Habitusformen (vgl. P. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, Frankfurt M. 1993) und geschlechtsspezifische Ausprägungen von Leiblichkeit (vgl. I.M. Young, *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*, Bloomington u.a. 1990) untersucht werden. Interessant wäre hier etwa auch eine Konfrontation von Youngs eher mit dem hier Ausgeführten vergleichbarem Ansatz mit Butlers diskurstheoretischem Konstruktivismus.

blick zwar ständig mit ihrer kinästhetischen Wahrnehmung abgeglichen, sie aber selten als solche, in ihrer Beschaffenheit betrachtet werden wird. Dennoch ist sie sichtbar, und in ihrer Beschaffenheit und Lokalisiertheit, die nicht vorweg eine Objektivierung bedeuten, gibt es Züge, denen in der gefühlten Hand, die ebenfalls nur in Ausnahmefällen als solche bewußt wird, nichts entspricht. Auch wenn dies selten zum Problem wird: Die beiden Räume sind nicht vollständig zur Deckung zu bringen.<sup>26</sup>

Gravierende Veränderungen ergeben sich bei Phänomenen, wie Plügge sie anführt. Im Falle einer Parästhesie, einer Fehlempfindung, die ein Spektrum von Kribbeln und Brennen bis zu Taubheit umfassen kann, gewinnt der Arm einen neuen Charakter, den Plügge als von »einer uns primär fremd anmutenden Massigkeit, die uns hölzern, gipsartig, jedenfalls weitgehend als raumeinnehmend und deshalb uns nicht als lautlos zugehörig vorkommt«<sup>27</sup>, beschreibt. Um diese besondere Erfahrung zu charakterisieren, wählt er Eigenschaften von Gegenständen und Materialien, womit er etwas Wesentliches trifft; gleichwohl muß man vorsichtig sein mit dem Schluß, der Arm werde nun tatsächlich wie ein Gegenstand wahrgenommen. Entscheidend ist, daß es der eigene Arm bleibt: Er wird gewissermaßen zum Fremdkörper am eigenen Leib, ohne den Charakter des Eigenen zu verlieren.

Weder seine Fremdartigkeit noch seine Zugehörigkeit finden ihre Entsprechung im Umgang mit den Dingen, auch wenn die Beschreibungen, die jene Erfahrungen nahelegen, derjenigen bestimmter Materialien entsprechen. Die Tatsache, daß eine gipsartige Massigkeit Eingang gefunden hat in den eigenen Leib bzw. ein Teil dieses Leibes sich derart entfremdet hat, ist dazu geeignet, Entsetzen auszulösen. Die Neutralität des Materials wird auf diese Weise affektiv höchst aufgeladen.

Der plötzliche Schmerz im Arm wird wiederum eine andere Art des Erscheinens mit sich bringen: Der Arm tritt auf eine Weise in den Vordergrund, die es unmöglich macht, ihn zu ignorieren. Während der gelähmte oder parästhetische Arm zwar unter Umständen angesichts seiner Fremdheit erschrecken mag, aber doch auch in den Hintergrund treten kann, fordert der Schmerz unausgesetzte Zuwendung. Das Stechen

<sup>26</sup> »[W]hen subjects compare what they feel and perceive tactually on their body with the optic imagination or the optic perceptions of the body, they find that there is a discrepancy.« (P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, a.a.O., S. 86) Auch Merleau-Ponty thematisiert an einer Stelle das Problem der Kompossibilität der Sinne und der Perspektiven (vgl. ders., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 258), kehrt schließlich aber zur Vorstellung einer integrierten Einheit zurück.

<sup>27</sup> H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 38.

oder Brennen des Schmerzes bringt selbst eine Art der Lokalisierung mit sich, die derjenigen des bloß implizit fungierenden Armes fremd ist, indem sie, wenn man so sagen darf, im Vermögen eine Stelle markiert, die von etwas Unbestimmtem getroffen ist, und dadurch dieses Vermögen als ganzes als Ausgesetztes erweist. Der Griff zum Arm und das eigene Reiben und Drücken holt dieses Ausgesetztsein in die Sphäre des Sichtbaren und Begreifbaren zurück und versucht so eine Reintegration des mich bloß Überfallenden in den vertrauten Arm und damit in die Verfügbarkeit zu leisten: Die Druckempfindungen, die man sich selbst beibringt, liegen auf derselben Ebene wie der Schmerz und sind zusätzlich dazu noch auf andere Weise, nämlich von außen lokalisiert. Der Ort, an dem dieser berührt werden kann, ist kein anderer als der, an dem er schmerzt, und der gefühlte und der berührbare Arm werden so gut es geht zur Deckung gebracht.

Natürlich kann diese Integration scheitern, und sie tut es bei stärkeren Schmerzen unweigerlich. Der Arm findet sich dann einer Art des Zugriffs ausgesetzt, die in meinem eigenen Vermögen keine Entsprechung findet bzw. sich dazu in kein Verhältnis setzen läßt, denn, wie man gezwungen ist festzustellen, »[d]ie Kraft, mit der der Mensch im Existieren beharrt, ist beschränkt und wird von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen«.<sup>28</sup> Dieser Arm ist kein bloß Vorliegendes und als solches Erschreckendes wie der »gipsartige« Arm der Wahrnehmungsstörung, sondern ein auf neue Weise Exponiertes, das sich dem Zugriff der Welt nicht entziehen kann.

Noch deutlicher wird diese Dimension des in der Welt Seins in dem Fall, in dem der Arm ganz manifest zwischen die Dinge gerät, indem ich mich zwischen zwei schweren Gegenständen klemme: Während auch der ohne ersichtlichen Grund plötzlich schmerzende Arm auf unbestimmte, aber äußerst deutliche Weise getroffen war, ist der eingeklemmte Arm dorthin geraten, wo die Dinge sich im Raum stoßen. Er ist nicht Organ ihrer Manipulation, sondern selbst Gegenstand einer solchen, die nicht unbedingt von fremden Händen ausgehen muß, aber bis zur Zerstörung gehen kann. Auch wenn ein Gefühl der Verletzbarkeit sich über den ganzen Leib ausbreiten mag – das sich Einrichten im eigenen Leib in der frühen Kindheit ist fortwährend mit derartigen Erfahrungen konfrontiert –, ist die Verletztheit so wenig verallgemeinerbar wie die parästhetische Ver-

<sup>28</sup> B. de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg 1994. S. 194 (IV. Teil, Lehrsatz 3).

fremdung: Auf sie trifft die von Leder konstatierte raumzeitliche Diskontinuität auf besondere Weise zu.

Die visuelle Sphäre birgt hier ihre eigenen Probleme. Der Arm wird, auch wenn ihm keine Veränderung anzusehen ist, anders aussehen, weil ich ihn anders ansehe. Er ist um ebensoviel herausgehoben aus dem Feld des Sichtbaren, wie er zuvor in dessen Hintergrund gerückt war; die Dringlichkeit, mit der auch das Auge ihn erforscht, ähnelt derjenigen, mit der ein defektes, aber dringend benötigtes Werkzeug angeblickt wird, geht aber über sie hinaus, da der Arm mich über jedes Vorhaben hinaus angeht. Dennoch ist es nicht bedeutungslos, daß einer massiven gefühlten Veränderung möglicherweise keine visuelle entspricht, und die Integration der Sphären, die bereits im Normalfall nicht unproblematisch war, wird es hier um so weniger.

Eine nochmalige Veränderung ergibt sich, wenn der Arm nicht zufällig, sondern planvoll verletzt wird, wenn er etwa von einem anderen mit glühenden Zigaretten traktiert oder mit Stromstößen gequält wird – die in unterschiedlichen Situationen erlittenen Schmerzen beinhalten tatsächlich unterschiedliche Körpererfahrungen und nicht nur verschiedene Deutungen einer ansonsten identischen Grunderfahrung.<sup>29</sup> Im Falle der Folter kommt es zu einer Veränderung, die ich als Materialisierung bezeichnen würde: Was im Falle von Schmerzen anderer Ursache geschieht, spitzt sich zu, und der Leib wird reduziert auf ein dem äußeren Zugriff bedingungslos ausgeliefertes Etwas. Die Lokalisierung verschwimmt auf der einen Seite, indem ein genauer Ort des Schmerzes, womöglich noch verbunden mit einem Empfinden der äußeren Grenzen des betroffenen Körperteils, immer schwieriger anzugeben ist, und wird andererseits total, indem der Leib als ganzer auf einen Punkt im Raum festgenagelt erscheint. Sein zentraler Charakter wird damit gleichzeitig beibehalten und umgekehrt: Er ist nicht mehr der Ort, *von dem aus* jede Zuwendung zur Welt erfolgt, sondern derjenige, *auf den* eine ausschließlich verletzende Welt gerichtet ist.

In die umgekehrte Richtung führt ein Fall extremer Wahrnehmungsstörung, der Neglect, bei dem es dazu kommt, daß bestimmte Körperzonen – in der Regel die eine Körperhälfte – beinahe vollkommen vernachlässigt werden.<sup>30</sup> Der Arm, der in den Bereich eines solchen Neglects fällt, fällt damit aus dem des integrierten Leibes schlicht und einfach hin-

<sup>29</sup> Vgl. dazu und zum ganzen Komplex der Körpererfahrung im Schmerz detaillierter C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004. Insbes. Kap. V.

<sup>30</sup> Vgl. K. Poeck, *Neurologie*, Berlin u.a. 81992. S. 140.

aus. Er ist nicht auf neue Weise an-, sondern abwesend weit über die Abwesenheit des Fungierenden hinaus. Für das leibliche Feld ergibt sich damit eine riesige Lücke, die dem Betroffenen aber genausowenig auffällt wie diejenige des Körperinneren – mit dem Unterschied, daß mit dem Ausfall des Armes auch dessen Handlungsfeld ausfällt und es zu einer deutlichen Verengung des Spielraumes kommt, die wiederum, anders als beim gelähmten oder schmerzenden Arm, mit dem bestimmte Handlungen deutlich spürbar nicht mehr möglich sind, nicht wahrgenommen wird. Die Dialektik von Zugehörigkeit und Fremdheit, die Plügge in den von ihm behandelten Fällen konstatiert, wird hier verlassen, wo ganze Teile des Leibes spurlos verschwinden.

Alle diese Erfahrungen haben gemeinsam, daß sie sich in keiner Weise totalisieren lassen. Weder gibt es derartige Erfahrungen des Leibes als ganzem, noch sind die Veränderungen (in der Regel) von Dauer. Der leibliche Arm kann alles das sein, was hier beschrieben wurde, und damit erschöpft sich die Zahl seiner Erscheinungsweisen sicher nicht. Dazu kommt noch, daß hier mit dem Arm nur ein einziger Teil des Körpers behandelt worden ist; für die inneren Organe, die Wahrnehmungsorgane, die Wirbelsäule, den Kopf etc. ergeben sich zwar ähnliche, aber doch nicht identische Modi pathologischer Erfahrung und andere Kopplungen von Leib- und Welterfahrung. Eine »phenomenological anatomy« of the lived body, characterizing its different regions according to their usual forms of presence and absence and the modes of world-relation they permit or encourage<sup>31</sup>, deckt ein komplexes, heterogenes, lückenhaftes Feld auf, das sich als ganzes immer im Horizont der Zuwendung zur Welt und des ihr Ausgesetztseins bewegt.

Dieses leibliche Feld – das seine Brüchigkeit im übrigen mit der erfahrenen Welt teilt – ist kein Ganzes im Sinne des koordinierten Zusammenhangs, der jedem Teil seinen Ort zuweist, aber es zerfällt auch nicht in bloße Fragmente. Der fungierende Leib der ungehindert ihren Gang gehenden Erfahrung weist Verschiebungen auf, läßt sich nicht mit sich selbst zur Deckung bringen, aber bleibt doch einem solchen Ganzen so nahe wie möglich; daher die Überlegenheit »ganzheitlicher« (in Goldsteins Sinne, nicht in dem einer esoterischen Alternativmedizin) Ansätze. Ist dieses Fungieren in Frage gestellt, gestört oder gar zerstört, so treten Teile des Leibes in neuen Modi hervor, die sich nicht mit dem verschwindenden und dem in der die Erfahrung umwendenden Reflexion

<sup>31</sup> D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 29f.

erscheinenden decken. Zwischen ihnen lassen sich Übergänge beschreiben, obwohl auch dies nicht immer gelingt: Das plötzliche Getroffenwerden etwa des starken Schmerzes bringt eine radikale Veränderung mit sich, die keine Zwischenstadien kennt.

Die unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Leibes und seiner Teile bleiben zumindest dadurch in einem Zusammenhang, daß sie als (je) meine erfahren werden, wobei auch diese Zugehörigkeit in bestimmten Fällen problematisch wird. Daß sie dennoch diesseits des Totalverlustes von Teilen des Leibes im Neglect aufrechterhalten wird, weist darauf hin, wie sehr die Erfahrung vom Umgang mit Heterogenität geprägt ist; daß sie keine Einheitlichkeit erfordert, um noch als zugehörig identifiziert zu werden. Daß »keine einzige Körperfunktion aufzufinden [ist], die schlechterdings unabhängig von den Strukturen der Existenz«<sup>32</sup> ist, stiftet einen Zusammenhang, dessen einigende Kraft geringer ist, als es bei Merleau-Ponty den Anschein hat, und der sich als Feld konzeptualisieren läßt.

#### Jenseits des Feldes

Sind die Erfahrungen, um die es hier geht, damit abgegolten? Gehen sie in jener Konzeptualisierung auf? Oder verfehlt sie sie zumindest zum Teil? – Herbert Plügge bietet eine eigentümliche Deutung für die von ihm beschriebenen Phänomene an, die sie bei aller Verschiedenheit auf einen gemeinsamen Nenner bringt. Er spricht von einem Erscheinen des Körpers im Gegensatz zum Leib und spitzt diese These schließlich folgendermaßen zu: »Die res extensa taucht phänomenal im Herzen des sonst unbemerkt gelebten Leibes auf.«<sup>33</sup> Das Bild eines Fremdkörpers im Inneren, das hier bemüht wird, ist eindringlich und scheint einigen Anhalt in der Erfahrung zu haben. Als philosophische These ist es allerdings nicht zu gebrauchen: Die Aussage, ein abstraktes theoretisches Modell tauche als solches in der Erfahrung auf, ist ein offensichtlicher Kategorienfehler. Zudem gehört dieses Modell einer bestimmten historischen Zeit an und hat zwar einen nicht zu unterschätzenden Einfluß entfalten können, ist aber für die Naturwissenschaft längst obsolet; allein die Philo-

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 490. Wenn Schilder in der Einleitung seines Buches schreibt, daß »there is the immediate experience that there is a unity of the body« (P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, a.a.O., S. 11), so zeigen seine Ausführungen deutlich, daß unity nicht gleichbedeutend mit uniformity ist.

<sup>33</sup> H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 63.

sophie, so scheint es jedenfalls bisweilen, hat davon bisher kaum eine Notiz genommen.

Wenn Fuchs ganz ähnlich wie Plügge die außerordentlichen Erscheinungsweisen des Körpers, die er ebenfalls detailliert beschreibt, als »Hinweise auf die transphänomenale Welt«<sup>34</sup> bezeichnet, so vermeidet er die unglückliche Festlegung auf einen überkommenen Begriff wie *res extensa*, hat aber ganz ähnliches im Blick: Als Repräsentant jener Welt wäre erst einmal der biologisch-physiologisch rekonstruierte Körper zu betrachten. Auch hier haben wir es mit dem Versuch zu tun, ein theoretisches Modell in die Erfahrung zu transplantieren und gleichzeitig zu ontologisieren. Die Phänomenologie ist für einen solchen Zug nicht in Anspruch zu nehmen: Die Bezeichnung des biologisch rekonstruierten Körpers als »transphänomenal« hängt einer aus Husserls Perspektive naiven Ontologie nach, die eine wirklichere Welt in der Hinterhand behält und alles Phänomenale auf sie bezieht, um schließlich bei einer »ontologische[n] Verschiedenheit der beiden Sphären«<sup>35</sup> zu landen.

Eine im Gegensatz dazu phänomenologische Frage wäre, inwiefern ein naturwissenschaftlich-objektivistisches Modell des Körpers *Anhalt* in der Erfahrung hat; dazu gäbe es anschließend an Husserl und Merleau-Ponty einiges zu sagen. An dieser Stelle soll es nun aber um die Frage gehen, inwiefern der Gehalt der Plüggeschen Metapher zur Geltung zu bringen ist, ohne in traditionelle Entgegensetzungen einzuschwenken. Der Aussage, »daß es *Körperliches* nicht nur als Abstraktion, sondern als Phänomen gibt«<sup>36</sup>, kann nur dann ein guter Sinn gegeben werden, wenn dieses Körperliche der Erfahrung genauer bestimmt wird – und gleichzeitig klar bleibt, daß es zwar Gründe geben mag, in beiden Fällen von »Körper« zu sprechen, daß man es hier aber mit unterschiedlichen Ebenen zu tun hat. Die Bestimmungen, die Plügge diesseits seiner Anlehnung an Descartes' Modell der Gegenstandswelt zusammenträgt, weisen denn auch in eine vollkommen andere Richtung als ausgerechnet zu Descartes: Er spricht von Plage und Mühsal, von Schwere, Anwesendwerden, einem Lastenden, Welt-haften, das in Schmerz und Krankheit erscheint.<sup>37</sup>

In der Tat sind dies Charaktere, bei denen sich die Rede von Materialität nahelegt; allerdings sind wir denkbar weit von einer physikalisch rekonstruierten Materie entfernt. Eher fühlt man sich an die Bibel erinnert:

<sup>34</sup> T. Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000. S. 136.

<sup>35</sup> Ebd., S. 149.

<sup>36</sup> H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 38.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 39, 64.



»Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den gedankenreichen Verstand.« (Weish 9,15) Jener Leib oder Körper erscheint hier primär nicht als die Auseinandersetzung mit der Welt und das Aufnehmen eigener Projekte ermöglichender, sondern als diese hindernder, als Last; der Traum ist es, diese abzuwerfen, um dann, so will es zumindest die Tradition, aller Last ledig zu sein. Dieser Zug soll hier so wenig mitgemacht werden wie die Kopplung an ein bestimmtes Körpermodell, und es wäre weniger bei der Befreiung als vielmehr bei der Last selbst zu verweilen.

Warum aber, mag man fragen, soll die Form der Materialität, von der hier die Rede ist, uns jenseits des leiblichen Feldes führen? Ist sie nicht selbst eine der zahlreichen heterogenen Erscheinungsweisen des Leibes oder vielmehr seiner Teile, genausowenig zu totalisieren wie jede andere, genauso gebunden an Situationen und Kontexte wie jede andere? Hat nicht gerade die Einführung des Feldbegriffs den Sinn einer konzeptuellen Öffnung für Erfahrungen jenseits von Normalität und Einheit? Ist es nicht sinnvoll, sich gerade hier an die Physik, die Quelle des Begriffs, zu halten, für die Materie zu einem Effekt des Feldes wurde und nicht umgekehrt?<sup>38</sup>

Die Antwort ist, womit wir zum Ausgangspunkt zurückgekehrt werden, nur zur Hälfte eine philosophische und zur anderen Hälfte eine politische, ohne daß die beiden klar zu trennen wären. Die phänomenologische Aufarbeitung des Leibes vollzieht gegenüber der Tradition einen folgenreichen und höchst produktiven Zug: Sie tritt von der vorgegebenen Dualität von materiellem Körper und immaterieller Seele, deren Zusammenhang einigermaßen rätselhaft bleibt, einen Schritt zurück und betrachtet den Leib, wie er in der Erfahrung fungiert und erscheint. Die zu einer ontologischen stilisierte Kluft der zwei Substanzen verschwindet in dem Moment, in dem »Körper« und »Seele« oder »Geist« in ihr ursprüngliches Medium, nämlich das Zur-Welt-sein, zurückversetzt werden, in dem es keine Konfrontation zwischen blutigem Fleisch und Bewußtsein gibt.

Der Leitbegriff, unter dem dieses Zur-Welt-sein funktioniert, ist der des Sinnes, und alle Bestimmungen der leiblich erschlossenen Welt entstammen dieser Sphäre. Daß die Welt nicht ein vor einem reinen wahrnehmenden Subjekt in voller Transparenz ausgebreitetes Schauspiel ist, sondern von Dunkelheiten durchzogen und niemals vollständig, sprengt

<sup>38</sup> »[D]ie Materie erscheint nicht als ein physisches Dasein neben dem Feld, sondern sie wird auf dasselbe zurückgeführt, sie wird zu einer »Ausgeburt des Feldes.« (E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Darmstadt <sup>3</sup>1958. S. 546).

den Sinnbegriff nicht, sondern bestimmt ihn genauer. Sinn ist für Merleau-Ponty nichts anderes als Erscheinen in einem auf spezifische Weise strukturierten Feld, und es ist in einem prägnanten Sinne sinnlos, nach einem Jenseits dieses Feldes zu fragen. Wenn von einer Erfahrung von Materialität gesprochen wird, so kann auch hier nach der spezifischen Struktur ihres Erscheinens gefragt werden, wie etwa Husserl es in den *Ideen II* tut; eine solche Frage wird Bestimmungen wie Widerständigkeit und Kraftanstrengung, Undurchdringlichkeit und Zerstückbarkeit zutage fördern.<sup>39</sup>

Nun gibt es seit langem grundlegende Kritik an dieser bedingungslosen Vorherrschaft des Sinnes; beispielhaft sei Foucault zitiert: »[D]er Satz ›es gibt Sinn‹ war eine Feststellung und zugleich ein Befehl, eine Vorschrift.«<sup>40</sup> Ohne den damit verbundenen Generalangriff auf die phänomenologische Tradition, der in einer selbst (auch) politischen Operation mit dem Sinn das Subjekt insgesamt verabschiedet, mitmachen zu müssen, bleibt der Vorwurf des Sinnzwanges bedenkenswert. Was also liegt in den Erfahrungen des Ausgesetztseins, das es geboten erschienen lasse, über die sinn- und feldtheoretische Betrachtung hinauszugehen?

Um diese Frage zu beantworten, kann eher als auf Foucault auf Levinas zurückgegriffen werden, bei dem das Motiv eines Jenseits der Phänomenologie, das aber nicht ohne Phänomenologie zu denken ist, eine zentrale Rolle spielt. Wenn er in »Jenseits des Seins« von Leiblichkeit spricht, vermißt man die detaillierten Analysen und Modelle Merleau-Pontys; es erscheint eine gewissermaßen verarmte Leiblichkeit, die auf einen einzigen Aspekt zugespitzt wird: den des Ausgesetztseins, der Verletzbarkeit, die er mit Materialität zusammenbringt. Allein um diesen Aspekt geht es auch hier.

Levinas' entscheidende Wendung ist diejenige zu einem Zuvor des Sinnes, einer Betroffenheit, die sich nicht in Kategorien von Sinn und Feld fassen läßt, weil das Subjekt nicht nur zu spät kommt, sondern erst von ihr hervorgebracht wird. Er spricht hier von einer »Nähe, die nicht ›Erfahrung von Nähe‹ ist, die nicht Wissen ist, die das Subjekt vom Objekt hat«<sup>41</sup> – einer Berührung, die nicht Bedeutung ist. Levinas vollzieht hier

<sup>39</sup> Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweiter Band, a.a.O., S. 30, 39.

<sup>40</sup> M. Foucault, Gespräch mit Madeleine Chapsal, in: ders., *Schriften*, Bd. 1, hrsg. v. F. Ewald, Frankfurt M. 2001. S. 664-670, hier 665. Foucault bezieht sich hier auf Sartre, zitiert aber Merleau-Ponty, auf den der Vorwurf zumindest genauso gut paßt.

<sup>41</sup> Ebd., S. 173. Die fortwährende Polemik gegen den Sinnzwang der Phänomenologie führt zu einigen terminologischen und auch sachlichen Unschärfen: Die Identifikation von

die phänomenologische Erweiterung des Sinnbegriffs mit und verkoppelt diesen unmittelbar mit Erfahrung als solcher: Erfahrung ist der Inbegriff des Sinns. Die Nähe aber ist diesseits von Sinn und Erfahrung angesiedelt, ohne deswegen einer »transphänomenalen« Wirklichkeit zugeordnet werden zu können. Sie bringt ein Subjekt hervor, das ein Sich, ein Angesprochen- und Berührtwerden ist, ehe es ein seiner selbst mächtiges Ich ist, und sie durchbricht die Souveränität dieses Subjekts immer wieder. Betroffen ist davon nicht nur eine nach einem Fichteschen Modell gedachte absolute Autonomie, sondern das »Ich kann« des Subjektes insgesamt, der zwischen Aktivität und Passivität changierende Umgang eines leiblichen Subjektes mit der Welt.

Der manifeste körperliche Schmerz ist eine der Erfahrungen, in denen sich diese Souveränität am fundamentalsten in Frage gestellt findet, und entsprechend taucht der Schmerz immer wieder als zentrale Bestimmung von Leiblichkeit auf: »In Gestalt der Leiblichkeit, deren Bewegungen Ermüdung sind und deren Dauer Altern heißt, ist die Passivität der Bedeutung – des der-Eine-für-den-Anderen – nicht Akt, sondern Geduld, das heißt, von sich her, Sensibilität und drohender Schmerz [...], insofern der Schmerz sich schon in der Sensibilität abzeichnet, die als Wohlbefinden und Genuß erlebt wird.«<sup>42</sup> Die Verletzbarkeit, die hier beschrieben wird, bezeichnet Levinas als Materialität; die eingeforderte *materiality of the body* wäre, folgt man ihm, kein Ansatzpunkt von Bestimmtheit, sondern Inbegriff eines Ausgesetztseins, das nicht radikal genug gedacht werden kann. Das leibliche Wesen ist aus einer »Materialität, die materieller ist als jede Materie«, von einer »Passivität, die passiver ist als jede bewirkte Passivität«<sup>43</sup>, wie es in immer wieder mit Paradoxien, Überbietungen und Übertreibungen arbeitenden Formulierungen heißt.

Das körperliche Ausgesetztsein steht in einem Zusammenhang mit den Erfahrungen mit der Welt und den Dingen, die uns von Materie sprechen lassen; mit einer von Locke und Maine de Biran bis zu Husserl und Jonas reichenden Traditionslinie wäre hier von Festigkeit, Widerstand und Schwere zu sprechen. Eine einfache Übertragung dieser Begriffe auf den eigenen Körper käme aber einer Neutralisierung gleich, die gerade das tilgt, was die Verletzbarkeit in ihrer ständig drohenden Überwältigung ausmacht: Der Stoß, der einem Gefangenen versetzt wird, ist nicht der

Erfahrung, Sinn und Wissen etwa, die sich hier andeutet, tut deutlich differenzierter vorgehenden Denkern wie Husserl und Merleau-Ponty unrecht. Die Grundfigur in ihrer Radikalität bleibt davon allerdings unbetroffen.

<sup>42</sup> Ebd., S. 133.

<sup>43</sup> Ebd., S. 239.

gleiche wie der Stoß, den das Queue einer Billardkugel mitteilt. Dennoch hat es Sinn, an der Rede von Materialität festzuhalten, um die Sphäre der Einwirkung zu markieren und deutlich zu machen, daß sich Verletzbarkeit nicht auf eine strukturelle Bestimmung reduzieren läßt.

Das materielle Subjekt ist von gleicher Art wie die materiellen Dinge und es ist es nicht, so wie der als gipsartig empfundene Arm wie das Glied einer Statue ist und es nicht ist. Der Arm ist der eigene, das Subjekt macht die Erfahrung der eigenen Materialität, ohne daß diese auf ihre Erfahrung reduziert werden könnte; vielleicht sollte man besser sagen, daß es Erfahrungen von der eigenen Materialität her macht. Die Dinge ruhen in sich, auch wenn sie dem Zugriff ausgesetzt sind, das leibliche Subjekt aber wird durch den Zugriff aus sich herausgerissen, es kann sich nicht bei sich beruhigen, da es jenes Ausgesetzt- und Betroffensein am Grunde seiner selbst findet.<sup>44</sup> Die »Gegenüberstellung [des Subjekts] zu einer Materie [...], die ihm von außen Widerstand leistet oder ihm in seinem Leib widersteht, mit dem er [sic] unverständlicherweise behaftet ist und dessen Funktionieren zerstört wird«<sup>45</sup> geht an diesem ursprünglichen Ausgesetztsein vorbei bzw. setzt zu spät an.

Die »pathologischen« Erfahrungen des eigenen Körpers finden ihren Ort in der von Leder projektierten phänomenologischen Anatomie des Leibes, also im Feld der Erscheinungen des Leibes, das als ganzes auf die Erfahrung der Welt verweist, in seinen Teilen aber auf sehr unterschiedliche Weise. Sie haben Sinn, und dieser Sinn ist von vornherein in einen sozialen und kulturellen Zusammenhang eingebettet, in dem symbolische Formungen, Umformungen und Überformungen stattfinden, wie es, anschließend etwa an Cassirer und Peirce oder auch an Schilder, herausgearbeitet werden kann. Aber sie gehen nicht darin auf. Dem Getroffenen eignet ein Moment des Entzugs, das sich nicht aneignen läßt, dem man ausgeliefert bleibt, so entschieden versucht wird, es in einen mehr

<sup>44</sup> In einer erstaunlichen Wendung greift Butler selbst in ihren unter dem Titel »Kritik der ethischen Gewalt« veröffentlichten Adorno-Vorlesungen auf eben jene Motive bei Levinas zurück, um die Skizze einer bei der eigenen Nicht-Souveränität und Ausgeliefertheit ansetzenden Ethik zu versuchen. Sie spricht von einer »physische[n] Verletzbarkeit, der wir nicht entrinnen können, die wir nicht abschließend im Namen des Subjekts auflösen können; diese Verletzbarkeit kann uns jedoch begreifen helfen, inwieweit wir alle nicht genau umgrenzt, nicht genau abgetrennt sind, sondern einander körperlich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, einer in der Hand des anderen« (J. Butler, Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt M. 2003. S. 101). Den Versuch einer Vermittlung dieses Motivs mit ihrer Theorie diskursiver Produktion von Materie leistet sie an dieser Stelle leider nicht.

<sup>45</sup> E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992. S. 131f.

oder weniger kohärenten Zusammenhang einzufügen, der wenn nicht sinnvoll, so doch zumindest sinnhaft ist. Ein inkarniertes Subjekt als Subjekt zu denken, das mit einer bestimmten Struktur von Selbstvorgegebenheit und Undurchsichtigkeit und einer spezifischen Struktur des Weltbezuges umzugehen gezwungen ist, reicht nicht aus. Inkarnation bedeutet Gebundensein an einen »Körper von Gewicht«, der eben nicht nur ein »Body that matters« ist, sondern zu einer Last werden kann und zerstörbar ist.

### Einsprüche

Es hilft nicht wirklich weiter, an dieser Stelle mit Judith Butler in einen Streit um Terminologien einzutreten – die Ausgangs- und Einsatzpunkte sind zu unterschiedlich. Während Butler konstatiert und nachweist, »daß Materie vollständig erfüllt ist mit abgelagerten Diskursen um das biologische Geschlecht und Sexualität, die die Gebrauchsweisen, für die der Begriff verwendbar ist, präfigurieren und beschränken«<sup>46</sup>, und sie den Begriff insofern für die Genderdebatte wenn nicht verabschiedet, so doch zu dekonstruieren versucht, kann für unsere Zwecke neben den phänomenologischen Assoziationen eine Verbindung zu Horkheimers und Adornos Vorstellung von Materialismus hergestellt werden, die meiner Ansicht nach einen produktiven, wenn auch polemischen Anschluß erlaubt. Von einer naturwissenschaftlichen Materie oder einer naturphilosophischen Hyle ist in beiden Fällen keine Rede.

Wenn Adorno in der »Negativen Dialektik« einen Übergang in den Materialismus vorführt, so geht er von einem dem hier Ausgeführten ähnlichen Begriff des »Somatischen« aus, der als Einspruch gegen jede Form der Identitätsphilosophie fungieren soll. Dabei bewegt er sich ganz in den Bahnen des traditionellen Gegensatzes von Materialismus und Idealismus, den Horkheimer als den »Gegensatz zwischen den zwei gedanklichen Verhaltensweisen, welcher von unserer geschichtlichen Situation aus als der entscheidende erscheint«<sup>47</sup>, bezeichnet hatte. Interessant ist aber Horkheimers Charakterisierung des Verhältnisses des Materia-

<sup>46</sup> J. Butler, Körper von Gewicht, a.a.O., S. 56. In der Tat greift auch Levinas auf die Assoziationen von Materialität mit Weiblichkeit und Mütterlichkeit zurück; für eine feministische Lesart der Levinasschen Texte vgl. S. Gürtler, Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, München 2001.

<sup>47</sup> M. Horkheimer, Materialismus und Metaphysik, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. v. G. Schmid Noerr u. A. Schmidt, Frankfurt M. 1988. S. 70-105, hier 73.

lismus zu fundamentalen philosophischen Thesen: »[J]ene alles überhaupt umspannenden Urteile sind nach ihnen [den Materialisten], weil weit von der Praxis entfernt, aus der sie gewonnen wurden, stets fragwürdig und nicht sehr belangvoll.«<sup>48</sup> Auch eine allzu emphatische Berufung auf Materialität als irreduzible Bestimmtheit fiel in diese Kategorie. Alles andere als belanglos sind für Horkheimer allerdings die politischen Konsequenzen philosophischer Aussagen und ihr Bezug auf menschliches Glück und Leiden, die so etwas wie Fixpunkte des Horkheimerischen Denkens bilden. Für den in bezug auf die politische Situation gänzlich desillusionierten späten Adorno bleiben davon die Berufung auf das nun körperlich bestimmte Leiden und der Einspruchscharakter des Materialismus.

Die »somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen«<sup>49</sup>, die nach Auschwitz das Residuum von Metaphysik und Moral, von dem, um was es eigentlich geht, bildet, steht für Adorno im Zentrum des Denkens – ohne es, und das macht sie vergleichbar dem, was Levinas als Materialität bezeichnet, zu determinieren. Treffender wäre es, zu sagen, daß sie es unterminiert, daß sie jede Totalität und jede Sicherheit stört und als insistierender Einspruch nicht zur Ruhe kommen läßt. Die Figur der sinnfernen Schicht ist traditioneller als Levinas' vorsubjektive und vorzeitliche Betroffenheit vom Anderen, indem sie ein räumliches, kontinuierliches Modell nahelegt, das sich bei Adorno allerdings an keiner Stelle ausgeführt findet. Dennoch erscheint es naheliegend, die beiden zusammenzubringen: Das Somatische Adornos wird in keinem Fall von einer objektivistischen Außenbetrachtung her gedacht, sondern immer als sich in der Erfahrung mit ihren Tendenzen zur Vergeistigung zur Geltung bringende, auf Sinn irreduzible Dimension, die entscheidend mit der Verletzbarkeit zusammenhängt. Daß der Körper »quälbar«<sup>50</sup> ist, hinterläßt Spuren, über die nicht einfach hinweggegangen werden kann.

Was aber ist nun damit gewonnen, den Aufweis dieser Dimension in ein Plädoyer für einen Materialismus münden zu lassen? Ein solcher Materialismus hat weder mit einer philosophischen These über den Grund der Welt noch mit einer politischen Theorie der dialektisch fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft sonderlich viel zu tun. Er hat sich von Horkheimers Residuen des Arbeiterbewegungsmarxismus und sogar von Adornos eigenen politischen Positionen weit entfernt. Hat es also Sinn, den emphatischen Verweis auf die Verletzlichkeit als Schibboleth ständig

<sup>48</sup> Ebd., S. 80.

<sup>49</sup> T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt M. 1975. S. 358.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 282.

vor sich herzutragen? Wäre das nicht in den meisten Fällen deplaziert und ansonsten reichlich abstrakt und insofern wenig produktiv? Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn es sich hierbei um ein mit dem Anspruch einer ausgearbeiteten Theorie angetretenes Modell handelte. Diesen Anspruch erhebt es aber nicht. Materialismus soll an dieser Stelle für den gezielten Einspruch stehen, der systematisch dann erhoben wird, wenn eine bestimmte Dimension vergessen, in den Hintergrund gerückt oder allzusehr formalisiert wird.

Auch im Kontext einer Diskussion über Form und Feld und die Anwendbarkeit dieser Begriffe und Motive in den unterschiedlichsten Kontexten und Disziplinen erscheint ein derartiger Einspruch am Platze: Die wahrnehmungstheoretisch informierte semiotische Kulturtheorie, die etwa Dirk Rustemeyer vorschlägt<sup>51</sup>, wäre von hier nicht in dem Sinne in Frage zu stellen, daß sie einer grundlegenden Revision zu unterziehen wäre; vielmehr wären Fragen wiederaufzunehmen, die Eco unter dem Titel der »unteren Schwelle der Semiotik« eher streift als eingehend behandelt. Auch wenn die Semiotik als Wissenschaft der Zeichen sich bei Eco einer Wissenschaft des Sinnes insgesamt annähert und insofern auch an eine Wahrnehmungstheorie wie die Merleau-Pontys anschließen bzw. diese miteinbeziehen könnte, vertritt er keine totalisierte Semiotik, die ein nicht Sinnhaftes nur als Residualbestimmung zuließe, die es dem Kantischen Ding an sich angliche. Die Welt determiniert unsere Signifikationen nicht, aber sie läßt den Zeichenprozessen auch nicht vollkommen freie Hand; bei der Suche danach, welcher Art ihre Mitwirkung sein könnte, trifft Eco zwei Feststellungen, die sozusagen den Rahmen jener unteren Schwelle abstecken: »Wir erzeugen Zeichen, weil etwas da ist, was danach verlangt, gesagt zu werden.« »Es gibt Dinge, die man nicht sagen darf.«<sup>52</sup> Auf der einen Seite eine Forderung, auf der anderen ein Verbot.

Die erste dieser Aussagen ist sicher die weniger überraschende; Eco schließt hier an Peirces Motiv des »dynamischen Objekts« an, das sich uns aufdrängt und den Prozeß der Semiose anstößt, der insofern kein autarkes Geschehen ist. Wenn dieser dynamische Anstoß nun als bloßer blinder Impuls gefaßt würde, der dem Angestoßenen nichts mitteilte als die bloße Energie des Anfangens, so wäre er doch nichts weiter als ein dynamisiertes Ding an sich. Bisweilen erscheint es, als sei Eco dieser Auffassung: »In gewisser Weise verharrt das dynamische Objekt immer wie ein Ding-an-sich, immer anwesend und nie erfäßbar, es sei denn, wie gesagt,

<sup>51</sup> Vgl. D. Rustemeyer, Übergänge, in diesem Band.

<sup>52</sup> U. Eco, Kant und das Schnabeltier, München 2000. S. 24, 68.

durch Semiose.«<sup>53</sup> Anzusetzen wäre an eben jenem »es sei denn«: Jenes unbekannte Objekt (daß die Rede von einem Objekt hier nicht gerechtfertigt ist, wurde oft bemerkt – lassen wir es vielleicht beim Kantischen »etwas überhaupt = X«<sup>54</sup>) ist sehr wohl erfaßbar, nämlich eben durch Semiose, und die Frage wäre nun, ob diese beliebig mit ihm umspringen kann.

Ausgegangen werden kann von der »Attentionalität« als erster Stufe der Sinnbildung, die überhaupt erst etwas hervortreten läßt, ehe es *als etwas* aufgefaßt werden kann; sie hängt nur sehr bedingt mit einer tatsächlichen bewußten Entscheidung zusammen, und es ist in der Regel nicht so, daß wir »aus der dichten Materie der uns bombardierenden Empfindungen plötzlich etwas auswählen, es vom allgemeinen Hintergrund abheben und beschließen, darüber zu sprechen«<sup>55</sup> – die Auswahl geht weit eher vom Feld des Erscheinenden selbst aus, indem sich etwas aufdrängt und die Aufmerksamkeit auf sich zieht, ehe überhaupt die Möglichkeit der Wahl bestand. Diese Aufdringlichkeit hängt zum Teil mit unserer Verfaßtheit und der der Welt zusammen und zum Teil mit dem spezifischen kulturellen Feld, in dem wir uns bewegen. Dieses ist für bestimmte Anstöße empfänglicher als für andere und stellt spezifische Weisen bereit, auf sie zu reagieren oder sie zu ignorieren; man könnte hier vielleicht von einem attentionalen Relief sprechen.

In diesem Zusammenhang kommt die zweite der zitierten Aussagen zur Geltung. Primär geht es Eco hier um das, was er »Resistenzlinien« nennt und mit der Maserung von Holz vergleicht: Dieses läßt sich auf unterschiedliche Weise spalten, aber eben mehr oder weniger gut; in bestimmte Richtungen läßt es sich überhaupt nicht spalten. Ebenso sind offensichtlich die unterschiedlichsten Kategorisierungen und Konzeptualisierungen der Welt möglich, aber eben nicht alle. Manche prallen an dem zu Kategorisierenden ab und erweisen sich als nicht kohärent oder überhaupt nicht durchführbar.

Auf einer sehr allgemeinen Ebene könnte man das sich nicht jeder Zurichtung fügende, aber selbst nur vermittelt, nämlich semiotisch erfaßbare dynamische Objekt Materialität nennen. Diese Materialität bleibt eine Residualbestimmung, entgeht aber der vollkommenen Entqualifizierung, indem sie auf der einen Seite von sich aus zum Ausdruck drängt und auf der anderen Seite von Resistenz- und Präferenzlinien durchzogen ist. Die Struktur dieses Vorgängigen, das erst in einer nachträglichen Zuwendung

<sup>53</sup> Ebd., S. 24.

<sup>54</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956. A 104.

<sup>55</sup> Eco, Kant und das Schnabeltier, a.a.O., S. 24f.



und Aufarbeitung als solches erfahren wird, erinnert stark an die in je unterschiedlicher Weise von Levinas und Merleau-Ponty mobilisierte Nachträglichkeitsstruktur einer »Vergangenheit, die niemals Gegenwart war«. <sup>56</sup> Eine solche terminologische Festlegung erscheint mir aber als allzu abstrakt: Was oben als Erfahrung von Materialität bezeichnet wurde, ist damit zwar strukturell vergleichbar, verliere aber seine Spezifität. Nicht jeder Anstoß durch ein dynamisches Objekt kann zu einem körperlichen Getroffenwerden stilisiert werden, sonst sind wir in der Situation, daß »jeder mit seinem Trauma aufwarten kann wie mit einer feineren Sorte von Zahnschmerzen«. <sup>57</sup>

Im Übrigen war es so, daß bei Eco von einem nicht Dürfen die Rede war, was nicht auf ein Unvermögen oder eine Unmöglichkeit, sondern auf ein Verbot hinweist. Das »Nein«, das das Sein zu manchen unserer Versuche sagt, es zu kategorisieren und zu benennen, wird auf diese Weise mit moralischen oder juristischen Kategorien belegt, auch wenn dies schließlich eingeschränkt wird: »Das Sein sagt, außer in unserer Metapher, nie »nein« zu uns. Es gibt nur nicht die gewünschte Antwort auf unsere fordernden Fragen. <sup>58</sup> Wenn wir also nicht die entsprechende Frage oder Forderung gestellt hätten, wäre das Verbot niemals aufgetaucht. Zumindest in dieser Hinsicht kommt das Sein also nicht auf uns zu, sondern meldet sich nur als widerständiges, wenn es falsch angefaßt wird. Die Frage, warum dieser Widerstand die Form des Verbots annimmt, bleibt allerdings offen.

Beantwortbar wird sie nur, wenn man die hier vorgenommene Entkoppelung der beiden Grenzen der unteren Schwelle in Frage stellt und damit ernstnimmt, wie Eco in halb scherzhafter Form das dynamische Objekt charakterisiert hat: nämlich als »Etwas-das-uns-mit-Fußtritten-traktiert«. <sup>59</sup> Nicht jede Aufforderung ist ein Fußtritt, aber getreten zu werden ist kein qualitätsloser Anstoß zu beliebiger semiotischer Aktivität. Hier ist weit mehr vorgegeben als die Notwendigkeit irgendeiner Reaktion: Vermutlich wird diese Reaktion in Ausweich- und Abwehrbewegungen bestehen. Ich sage »vermutlich«, weil eine andere Reaktion denkbar ist, was allerdings nicht bedeutet, daß alle möglichen Reaktionen gleich wahrscheinlich sind: Das Spektrum ist begrenzt, und eine bestimmte Richtung erscheint vorgezeichnet. Auf einer noch elementarerer Ebene

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 283; vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 198f.

<sup>57</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt M. 2002. S. 61.

<sup>58</sup> U. Eco, *Kant und das Schnabeltier*, a.a.O., S. 71.

<sup>59</sup> Ebd., S. 24.

tut das Getretenwerden weh, indem es mich trifft, ohne daß ich etwas dafür getan hätte. Ob es weh tut oder nicht, entzieht sich vollständig meinem Belieben.

Es ist erhellend, hier auf Bernhard Waldenfels' Figur von Pathos und Response zurückzugreifen, mit der er eigene Untersuchungen zur Responsivität fortführt und den Schwerpunkt auf das Affiziertwerden, das Widerfahrnis legt, das im Pathos liegt. Jede Erfahrung kann demnach als Antwort auf ein bestimmtes Pathos verstanden werden, das sie nicht determiniert und auch nicht in ihr aufgeht, das es aber nicht freistellt, *ob* geantwortet wird oder nicht. Stärker als Eco beharrt Waldenfels auf dem Fortleben des Pathos als Überschuß, der seine Neutralisierung zu einem neutralen Anstoß verhindert. Dennoch geht auch er einige Schritte in Ecos Richtung, wenn er schreibt: »Alles, wovon wir getroffen oder angerührt werden, *bewegt sich diesseits von gut und schlecht, von richtig und unrichtig, von Ja und Nein.* [...] Die Qualifizierung des jeweils eingetretenen Ereignisses als beglückend und erfreulich, als widerwärtig und verderblich mag ihm auf dem Fuße folgen, doch sie folgt ihm nach.«<sup>60</sup> Das verweist auf die zeitliche Lücke, eine innere Verschiebung, die einer jeden Erfahrung innewohnt, indem das Pathos erst in der Reaktion als solches erscheint, die aber gerade als Reaktion immer zu spät kommt. Diese in Anlehnung an Levinas ausgearbeitete diastatische Struktur entspricht dem Verhältnis von dynamischem Objekt und semiotischer Verarbeitung.

Die Charakterisierung des Pathos als diesseits von Gut und Schlecht ist aber wiederum nicht unproblematisch; sie wäre es nur, wenn etwa bei uns plötzlich überfallenden starken Schmerzen eine ganze Palette von Responsemöglichkeiten zur Verfügung stünde, die sich mit ganz unterschiedlichen Bewertungen verbände. Das ist offenbar nicht der Fall, und der Schmerz kann, etwa mit Adorno, als eine Art körperliche Negativität betrachtet werden: Er besagt von sich aus, daß er nicht sein soll.<sup>61</sup> So angemessen es sein mag, gerade hier von einem uneinholbaren Pathos zu sprechen, auf das reagiert werden muß, so wenig überzeugt dessen vollständige Entqualifizierung. Wenn Waldenfels treffend schreibt, daß man „keinen Stich verspüren [kann], ohne nicht wenigstens augenblicksweise unter ihm zusammenzuzucken«<sup>62</sup>, so würde ich gerade jenes Zusammenzucken mit einem die Form eines Fluchtimpulses annehmenden körperlichen Nicht zusammenbringen – so unterschiedlich der weitere Umgang damit sein mag.

<sup>60</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 124f. (Hervorhebung vom Autor).

<sup>61</sup> Vgl. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 203.

<sup>62</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 95.

Das, was uns mit Fußtritten traktiert, trifft auf einen Körper, der sich traktieren läßt, und dem keine Wahl gelassen ist, ob er auf dieses Traktiertwerden reagiert oder nicht, dem es verwehrt ist, sich neutral dazu zu verhalten. Die Rede von einem Verbot, bestimmte Dinge zu sagen, ließe sich in diesem Kontext verstehen. Es erscheint überzogen, zu sagen, daß man Hunde nicht als Katzen klassifizieren »darf« – es funktioniert nur nicht besonders gut und erweist sich schnell als unproduktiv. Im Falle des körperlichen Schmerzes kommt eine Dringlichkeit des Sagen- bzw. Reagierensmüssens ins Spiel, die bei der bloßen Benennung und Kategorisierung der Dinge der Welt nicht auftaucht, und eine deutliche Einschränkung der Möglichkeiten. Der Schmerz »verbietet« Gleichgültigkeit; die Unmöglichkeit der Neutralität gewinnt dann eine moralische Dimension, wenn es um den Schmerz des anderen geht. Dies ist die Figur, mit der Levinas arbeitet: Das eigene Ausgesetztsein öffnet für den Anderen nicht als Gewalttätigen, sondern als Bedürftigen, der mich in eben jener vorsemiotischen Materialität betrifft. Zum Pathos des Betroffenenwerdens muß ich mich mit einer Rede und einem Tun verhalten, die in den Bereich der Erfahrung und des Sinnes fallen, aber es selbst geht nicht darin auf.

Die untere Schwelle der Semiotik ist ein Bereich, der nicht nur von mehr oder weniger harmlosen Resistenzen und Anstößen bevölkert ist, wie es die Rede von einem dynamischen Objekt nahelegt, sondern auch von massiven An- und Zugriffen, die der Beliebigkeit des Zeichenproduzierens eine deutliche Grenze setzen. Man darf vermuten, daß Kultur zu einem nicht geringen Teil Versuch der Bewältigung dieses Ausgesetztseins ist, der die unterschiedlichsten Formen annehmen, aber nicht einfach unterbleiben kann. Die »Simultaneität von Verweisungsdimensionen«<sup>63</sup>, als die Rustemeyer Kultur bestimmt, ruht nicht auf einer vorgerasterten Welt auf, ist aber in ständiger Auseinandersetzung mit einer Faktizität begriffen, die sich nicht auf einen »Fall in einem Möglichkeitsfeld«<sup>64</sup> reduzieren läßt und für die der Titel Materialität angemessen erscheint. Die Untersuchung jener Verweisungsdimensionen sieht sich immer wieder auf eine Materialität verwiesen, die als Widerstand, als Einspruch und als Verletzung ihre Spuren hinterläßt, die die Semiose anstößt und immer wieder stört. Von ihr geht ein Anspruch aus, den auszuspüren ein Verschweigen und eine implizite Zurückweisung ist. Materialismus ist ein Titel für den polemischen Einspruch gegen diese Zurückweisung.

<sup>63</sup> D. Rustemeyer, Übergänge, in diesem Band, S. 200.

<sup>64</sup> Ebd., S. 201.

## LITERATUR

- Adorno, T.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt M. 1975.
- Bermes, C., *Philosophische »Feldforschung«*, in diesem Band.
- Bourdieu, P., *Sozialer Sinn*, Frankfurt M. 1993.
- Butler, J., *Körper von Gewicht*, Frankfurt M. 1997.
- Butler, J., *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt M. 2003.
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, Darmstadt 31958.
- Eco, U., *Kant und das Schnabeltier*, München 2000.
- Foucault, M., *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, in: ders., *Schriften* Bd. 1, hrsg. v. F. Ewald, Frankfurt M. 2001. S. 664-670.
- Fuchs, T., *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.
- Grüny, C., *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.
- Gürtler, S., *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001.
- Hartmann, H., P. Schilder, *Körperinneres und Körperschema*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 109 (1927), S. 666-675.
- Horkheimer, M., *Materialismus und Metaphysik*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 3, hrsg. v. G. Schmid Noerr u. A. Schmidt, Frankfurt M. 1988. S. 70-105.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* (Husserliana Bd. I), Den Haag 1952.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweiter Band* (Husserliana Bd. IV), Den Haag 1952.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Bd. VI), Den Haag 1954.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956.
- Katz, D., *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925.
- Leder, D., *The absent body*, Chicago 1990.
- Levinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.
- Mauss, M., *Körpertechniken*, in: ders., *Soziologie und Anthropologie II*, Frankfurt M. u.a. 1978, S. 199-220.
- Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- Plotin, *Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt*, in: ders., *Schriften* Bd. Ia, hrsg. v. R. Harder, Hamburg 1958, S. 128-149.
- Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967.
- Poeck, K., *Neurologie*, Berlin u.a. 81992.
- Rustemeyer, D., *Übergänge*, in diesem Band.
- Schilder, P., *Image and appearance of the human body*, London 1935.
- Spinoza, B. de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994.
- Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt M. 2002.

Young, I.M., *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*, Bloomington u.a. 1990.

Zaner, R.M., Merleau-Ponty's theory of the body proper as être-au-monde, in: *Journal of existentialism* 6 (1965), S. 31-39.

