



ANNA ORLIKOWSKI

Leib, Ausdruck und Sozialität

Body, Expression and Sociality

ABSTRACT: The world of everyday life is based on an intersubjectively constituted cultural world, wherein the interpretation of meaning produces a context of sense in order to enable effective action. The radical emphasis on the subjective, inter-subjective and structural dimensions refers to structures of relevance or preference (Alfred Schütz) that determines every realm of social knowledge and practice. In this context of sociality, the implicit bodily experience shapes all embodiment perspectives and all forms of intersubjective social actions to an equal extent. But (exactly) what role does the facticity of mere existence play in such an increasingly complex “lifeworld” (Lebenswelt)? What kind of individual spaces of experience and action can arise in the context of daily techniques, body relationships, work processes and lifeworld? The phenomenological reflection on one’s own perspectives of experience and perception as well as the problematization of the constitution of the other imply the area of the social experiences, which as “living field of expression” sets up identity. This institution of identity takes place “between me as an expression and the other as an expression”, as Merleau-Ponty says.

The underlying mechanisms of social interaction emerge by the systematic inclusion of the concrete corporeal perspective that enables a descriptive access to subjectivity in phenomenological discourses. They refer to diverse textures and different life forms, which concern communication, specific procedures, thinking and perception patterns, amongst others. The question about the constitution of the subjective order and orientation in a complex lifeworld provides the guideline of this paper. We will refer to the “phenomenology of embodiment” by Merleau-Ponty and Waldenfels and also to the “phenomenological sociology” by Schütz.

The first part deals with Merleau-Ponty’s problem of generalization based on the bodily perspective. Afterward, the focus is set on the intersubjective foundation of sense in terms of sociality and identity. The last part will deal with the subjective constitution of references in the context of Alfred Schütz’s Phenomenological Sociology.

KEYWORDS: bodily incarnated subject • intersubjective relations • social experience • phenomenology of body • embodiment

Einführung

Die Alltagswelt gründet auf einer bereits intersubjektiv konstituierten Kulturwelt, in der alle Bedeutungen interpretatorisch zu Sinnzusammenhängen verdichtet wurden, um Handeln zu ermöglichen. Die

radikale Hervorhebung der subjektiven, intersubjektiven und strukturellen Dimensionen verweist gleichzeitig auf Relevanz- bzw. Präferenzstrukturen (Schütz), die alle Bereiche des Wissens und der Praxis bestimmen. Dabei spielen im Kontext der Sozialität implizite Leiberfahrungen eine zentrale Rolle, die gleichermaßen die Leib-Körper-Perspektiven sowie alle Formen intersubjektiv-sozialen Handelns betreffen. Aber welche Rolle spielt die Faktizität der bloßen Existenz in einer zunehmend komplexen Lebenswelt? Was sind die individuellen Erfahrungs- und Handlungsspielräume im Hinblick auf Alltagstechniken, Körperverhältnisse, Arbeitsprozesse und Lebenswelten?

Die phänomenologische Reflexion der eigenen Erfahrungs- und Wahrnehmungsperspektiven sowie die Problematisierung der Fremdkonstitution implizieren den Bereich der sozialen Erfahrung, die als „lebendiges Ausdrucksfeld“ identitätsstiftend ist. Dabei geht es um eine Sinnstiftung, die sich „zwischen mir als Ausdruck und dem Anderen als Ausdruck“¹ – wie es Merleau-Ponty formuliert – ereignet.

Unter einer perspektivischen Einbeziehung der konkreten Leiblichkeit, wie sie in den phänomenologischen Diskursen einen deskriptiven Zugang zur Subjektivität gestattet, treten die impliziten Mechanismen des sozialen Zusammenwirkens hervor. Sie verweisen auf die vielfältigen Strukturmomente und Lebensformen, die sich u.a. auf die Kommunikation, Handlungsabläufe sowie auf Denk- und Wahrnehmungsmuster beziehen. Somit bildet die Frage nach der Konstitution subjektiver Ordnung und Orientierung in einer komplexen Welt den Leitfaden des Beitrags, der methodisch an die „Phänomenologie der Leiblichkeit“ in Rekurs auf Merleau-Ponty und Waldenfels sowie an die „Phänomenologische Soziologie“ von Schütz anknüpft.

Im ersten Teil meines Beitrags skizziere ich das Problem der Verallgemeinerung aus der Perspektive der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty. Im zweiten Schritt gehe ich auf die intersubjektive Sinnstiftung und ihre Fundierungsfunktion im Hinblick auf Sozialität und Identität ein. Im letzten Abschnitt wird die daraus resultierende Herausbildung „subjektiver Referenzstrukturen“ unter dem Gesichtspunkt einer lebensweltlichen Verankerung im Kontext der „Phänomenologischen Soziologie“ von Alfred Schütz thematisiert.

¹ M. Merleau-Ponty, *Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog*, [in:] *Die Prosa der Welt*, hrsg. von C. Lefort, übers. von R. Giuliani, München 1984, S. 147–161, hier: S. 158.

Der Leib als Phänomen des „Zur-Welt-seins“

„Hätte man das philosophische Erbe Merleau-Pontys in einem Satz zusammenzufassen, so könnte man sagen, daß er uns wie kein anderer Denker beigebracht hat, uns selbst als leiblich Handelnde zu verstehen“,² schreibt Charles Taylor in seinem Beitrag von 1986 in der von B. Waldenfels und A. Métraux herausgegebenen Aufsatzsammlung „Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken“. Somit wurde bereits in der frühen Rezeptionsphase³ des Werkes von Merleau-Ponty auf seine radikale Hervorhebung der Leibperspektive hingewiesen, die bis in die gegenwärtigen phänomenologischen Diskurse weitergetragen und -entwickelt wurde sowie Eingang in die anthropologischen, ethnologischen und soziologischen Theorien gefunden hat.⁴

Im Kern der phänomenologischen Auseinandersetzung steht das „Problem der Seinsweise des Eigenleibes“.⁵ Er zeichnet sich durch eine Doppelexistenz aus, die im Hinblick auf die Innen- und Außenperspektive die intersubjektive Fremderfahrung fundiert. Als eine Art Grundphänomen spielt der Leib auch bei der Klärung der Konstitution des Sinns der Dinge eine zentrale Rolle. So betont Merleau-Ponty im Rekurs auf Husserl, dass „(d)ie logische Objektivität [...] sich von der leiblichen Intersubjektivität (*intersubjectivité charnelle*) her (leitet)“.⁶ Im Sinne einer „Rehabilitierung des Sinnlichen“⁷ wird die Wahrnehmungserfahrung als leiblich fundierte Intersubjektivität sowie als affektives Ausdrucksfeld für das Problem der Fremdkonstitution herangezogen. Der „Leibkörper“ repräsentiert einen leibhaftigen Wirklichkeitsbezug des Subjekts und grenzt sich so vom Begriff des Körpers als einer objektiv erfassbaren Gegenständlichkeit ab. Dagegen haftet dem subjektiv empfundenen Leib eine Ambiguität an, die sich derartigen Objektivierungsverfahren entzieht. Der Husserlsche Lösungsvorschlag hinsichtlich des Zugangs zur Erfahrung eines anderen

² Ch. Taylor, *Leibliches Handeln*, [in:] *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, hrsg. von A. Métraux und B. Waldenfels, München 1986, S. 194–217, hier: S. 194.

³ Die deutsche Rezeption des Werkes von Merleau-Ponty ist vor allem Bernhard Waldenfels zu verdanken. Seine Übersetzung des fragmentarischen Nachlasswerkes *Le Visible et l'Invisible* (Dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 1986) hat dazu beigetragen, dass Merleau-Pontys eigenständiger Denkansatz im Kontext der phänomenologischen Forschung bzw. im Kontext der neuen „Phänomenologie in Frankreich“ diskutiert wurde.

⁴ Siehe dazu B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 118.

⁶ *Idem*, *Der Philosoph und sein Schatten*, [in:] *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hrsg. von Ch. Bermes, Hamburg 2003, S. 243–274, hier: S. 262f.

⁷ *Ibidem* S. 254.

Subjekts, die grundsätzlich als Fremderfahrung charakterisiert ist, beruht einerseits auf der Methode der „paarenden Assoziation“,⁸ auf der anderen Seite im Begriff des Kontrastes. Und wenn Merleau-Ponty diese Erfahrung als „ästhesiologisch“ bezeichnet, stimmt er mit Husserl überein, indem er dem Anderen einen Platz „nur in meinem Wahrnehmungsfeld“⁹ einräumt:

Der Andere ist nirgendwo im Sein, von hinten her gleitet er in meine Wahrnehmung; die Erfahrung, die ich aus meinem Zugriff auf die Welt gewinne, ist das, was mich dazu befähigt, eine andere Erfahrung dieser Art anzuerkennen und ein anderes Ich-selbst wahrzunehmen, sofern sich nur im Inneren meiner Welt eine Geste abzeichnet, die der meinigen ähnlich sieht.¹⁰

Das leibhaftige Erscheinen, die zunächst vordergründige Präsenz eines anderen Leibkörpers kann nur mittelbar – durch eine Art „Appräsentation“ – die subjektive Dimension des fremden Körpers dort erfassen. Husserl spricht von der Modalität der „Einfühlung“, wobei hiermit kein emotionales Einfühlen in den Anderen gemeint ist, vielmehr handelt sich um ein Hineindenken oder eine Übertragung der Perspektiven, die durch den Kontrast zwischen der physischen und örtlichen Differenz zweier Körper erklärbar wird:

Der Leib [...] hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, dass er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich Gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, weil denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen.¹¹

Die physische Hier-Vorortung des Ich und die Erfassung des fremden Körpers dort deuten auf eine grundsätzliche Uneinnehmbarkeit der Perspektiven hin. Die sogenannte Fremderfahrung wird mit Husserls Worten

⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag 1950, S. 149. Abgekürzt: Hua I, 149.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog*, [in:] *Die Prosa der Welt*, hrsg. von C. Lefort, übers. von R. Giuliani, München 1984, S. 147–161, hier: S. 152.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1952, S. 158. Abgekürzt: Hua IV, 158.

als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“¹² definiert. Darin zeigt sich das Paradoxe der Appräsentationsthese: Mein Leib- und Selbstverständnis wird von mir aus auf ein anderes Subjekt übertragen, ohne die Nicht-Koinzidenz beider Perspektiven zu reflektieren.

Husserls Lösung des Problems der analogisierenden Einfühlung verfehlt deshalb den konkreten Vollzug des Fremdverstehens, weil sie den wesentlichen Unterschied übersieht zwischen dem Anderen, so wie ich ihn wahrnehme, und dem Anderen, so wie er sich selbst erfährt. Mein Außeneindruck und seine Innenerfahrung sind nicht zur Deckung zu bringen.¹³

Diese Asymmetrie der Selbst- und Fremdperspektive bildet auch den Kernpunkt von Schütz' Kritik an den Konzepten der verstehenden Soziologie – worauf wir noch später im Text zurückkommen werden. Im Kontext einer „Phänomenologie der Leiblichkeit“ bringt das Mitdenken der Nicht-Koinzidenz einen weiteren Schritt in der Analyse des Seins-für-sich und des Seins-für-Anderere. Merleau-Ponty macht auf die interne Differenz der Eigenleibperspektive aufmerksam, indem er zwischen „objektivem Körper“ und „phänomenalem Leib“ unterscheidet.¹⁴ Somit vereinigt der Eigenleib zwei Perspektiven: die meines Leibes „meinerseits“ und die auf meinen Leib für Andere. Ferner gibt es eine Gegenwart des Eigenleibes im Sinne der Ständigkeit „meinerseits“; er ist ständig bei mir. „Mein Körper ist der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin“ – mit dieser Charakterisierung unterstreicht auch Michel Foucault die Faktizität des Körpers.¹⁵ Das Phänomen der Ständigkeit des eigenen Leibes führt „zu einem Begriff des Leibes nicht als Gegenstand, sondern als Mittel unserer Kommunikation mit der Welt“.¹⁶ Das „Für- mich“ und das „Für-Anderere“ als zweierlei Systeme bleiben miteinander verschränkt; sie „koexistieren in derselben Welt“.¹⁷ Aufgrund der leiblichen Verfasstheit gibt es ein „Erfahrungssystem“,¹⁸ worin

¹² E. Husserl, Hua XV, S. 631. Vgl. dazu B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, [in:] *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995, S. 53: „[...] etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern in seiner Unzugänglichkeit“.

¹³ K. Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München 1984, S. 122.

¹⁴ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 131, Fußnote.

¹⁵ M. Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Berlin 2013, S. 26.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 117.

¹⁷ *Ibidem*, S. 131, Fußnote.

¹⁸ *Ibidem*, S. 401.

der Leib als „Angelpunkt der Welt“¹⁹ fungiert: „Der erste aller Kulturgegenstände, derjenige, dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken, ist der Leib eines Anderen, als Träger eines Verhaltens.“²⁰

Der Selbst- und Fremdbezug sind nur durch eine Generalität des Leibes möglich. Er ist in Merleau-Pontys Worten „das Vehikel des Zur-Welt-seins“, denn nur ein leiblich inkarniertes Subjekt kann „sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.“²¹ Sich-engagieren bedeutet handeln, die Perspektiven Anderer einbeziehen, sich positionieren und eigene Standpunkte vertreten. Mit dem Ausdruck des Zur-Welt-seins wird die Intentionalität des Leibes als Bewusst-Sein beim Ding und zur Welt „durch das Mittel des Leibes“ begriffen.²² Dabei geht Merleau-Ponty von einer *f u n g i e r e n d e n* *I n t e n t i o n a l i t ä t* aus; ein Mitfungieren mit den Dingen und den Anderen verweist radikal auf einen leibhaft-vorstrukturierten Charakter der Lebenswelt. Die natürliche Verflechtung, die sich als *Z w i s c h e n l e i b l i c h k e i t* ereignet, unterläuft jede objektivierende Konstitution, wodurch eine unmittelbare Erfahrung des Anderen ermöglich wird, die sich von einer intelligiblen Erfassung unterscheidet. Diese Erfahrung der Verflechtung als „auswärtige Verlängerung“²³ meiner selbst ist eine Form der Verdoppelung und gleichzeitig eine Dezentrierung: „Die Erfahrung des Anderen ist immer die einer Entgegnung von mir und einer Entgegnung auf mich.“²⁴ Sie ist eine radikale Infragestellung, in der wir mit uns selber konfrontiert werden.

Der Andere-als-Gegenstand ist nur eine unaufrichtige Modalität des Anderen, so wie die absolute Subjektivität nur ein abstrakter Begriff von mir selbst ist. In einer wahrhaft radikalen Reflexion muß ich also bereits so etwas wie einen meine Individualität umgebenden ‚Hof‘ von Allgemeinheit, eine Atmosphäre der ‚Sozialität‘ erfassen.²⁵

Der Bezug zur Welt ist durch ein *M i t - f u n g i e r e n* charakterisiert, es ist ein Gegenwartsfeld „der Gegenwart bei sich selbst, bei anderen und bei der Welt.“²⁶ Diese Gegenwart „profilert“ sich durch die Zugehörigkeit zu einer Natur- und Kulturwelt, von der her ein Subjekt sich allein versteht. Dennoch

¹⁹ *Ibidem*, S. 106.

²⁰ *Ibidem*, S. 400.

²¹ *Ibidem*, S. 106.

²² *Ibidem*, S. 167f.

²³ *Idem*, *Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog*, S. 149.

²⁴ *Ibidem*, S. 150.

²⁵ *Idem*, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 509.

²⁶ *Ibidem*, S. 512.

erfahren wir diese Sozialität am „Rande der Reflexion“, wie es Merleau-Ponty ausdrückt, als ein zweideutiges Milieu, wo die unreflektierte Wahrnehmung sich ungezwungen bewegt.

Die Gegenwart vollbringt die Vermittlung des Seins-für-sich und des Seins-für-Andere, von Individualität und Generalität. Die wahre Reflexion gibt mich mir selbst nicht als müßige und unzugängliche Subjektivität, sondern als identisch mit meiner Gegenwart zur Welt und zu den Anderen, so wie ich sie jetzt verwirkliche: ich bin all das, was ich sehe, ich bin ein intersubjektives Feld, nicht trotz meiner Leiblichkeit und geschichtlichen Situation, sondern durch mein leibliches Sein und meine Situation und dadurch, daß ich durch sie auch alles andere erst bin.²⁷

Sobald wir mit Begriffen wie Subjektivität, Individualität oder Generalität und Sozialität operieren, bewegen wir uns auf der Ebene der Abstraktion. Dabei sollen Generalität und Individualität des Subjekts nicht als zwei mögliche Konzeptionen des Subjekts gedacht werden, zwischen denen die Philosophie zu wählen hätte, vielmehr sind sie zwei Momente einer einzigen Struktur, die das konkrete Subjekt selber ist.²⁸ Das konkrete Subjekt ist ein leiblich inkarniertes, das durch ein unmittelbares Teilhaben an der Wahrnehmung bereits in „soziale Konstellationen“ verflochten ist.²⁹ Das Grundphänomen der Leiblichkeit wird in Merleau-Pontys spätem Denken³⁰ in das neue Konzept eines „Fleisches der Welt“ überführt. Der umstrittene Begriff des Fleisches (da er ein metaphysisches Erbe ist) wird hier als ein sinnliches Gefüge (*texture charnelle*) verstanden, das die undurchsichtigen Verflechtungen und Konstellationen innerhalb der Lebenswelt/en ermöglicht.

Die Erfahrung des Leibes [...] gibt uns Einblick in eine Form der Sinnstiftung, die nicht die eines universalen konstituierenden Bewußtseins ist, und in einen Sinn, der bestimmten Inhalten selber anhängt. Mein Leib ist jener Bedeutungskern, der sich wie eine allgemeine Funktion verhält [...].³¹

²⁷ *Ibidem*, S. 513.

²⁸ Vgl. *ibidem*, S. 511.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Merleau-Pontys posthumes Werk *Le Visible et l'Invisible* enthält zum größten Teil Arbeitsnotizen und Entwürfe, worin er neue Denkfiguren einführt und eine eigenständige Modifikation der Phänomenologie leistet, die auf fungierende Prozesse der Sinn-/Konstitution abzielt. Dt.: M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986. Außerdem dazu A. Orlikowski, *Merleau-Pontys Weg zur Welt der rohen Wahrnehmung*, Paderborn 2012.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 177.

Die Möglichkeiten des Subjekts sind an die leiblichen Gegebenheiten geknüpft. Durch die Sinnlichkeit ist eine allgemeine Form der Sinnstiftung denkbar, weil es offenbar „eine Allgemeinheit des Empfindens“ gibt, und auf dieser beruhe „unsere Identifikation, die Verallgemeinerung meines Leibes und die Wahrnehmung des Anderen.“³² Der Zugang zur Welt und zu den Anderen ist durch einen fundamentalen Bezug des Leibes und somit durch eine „zwischenleibliche Sozialität“ gewährleistet.³³ Auf dieser Ebene handelt es sich um die elementare Form der Sozialität, die jeder abstrakten und objektivierbaren Sinn- und Sozialstruktur zugrunde liegt.

Zwischenleibliche Sozialität oder Leib als Ausdrucksfeld

Erst durch die Leiblichkeit wird eine „übertragbare Bedeutung“, also Sinn ermöglicht, dennoch ist die Perspektive des Leibes keine allgemein neutrale. Der empfindende und empfundene Leib mit seiner Lebensgeschichte, Geschlechtlichkeit und Generativität gehört zur Perspektive des Subjekts. Ferner ist der Leib durch die Erfahrung und in ihr zweideutig: seine Ausdrucksgebärden, die zwischenmenschlichen Widersprüche sind mit einem umfassenderen Drama verknüpft: „Dieser inkarnierte, verkörperte Sinn ist das zentrale Phänomen, dessen abstrakte Momente Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung sind.“³⁴ Das leibliche Zueinander bildet den Knotenpunkt einer lebensweltlichen Verflechtung, in der „das Wunder der Verknüpfung von Erfahrung mit Erfahrung“ eine zentrale Rolle spielt.³⁵ Mit Erfahrung sind in erster Linie die Wahrnehmungserfahrung und deren Ausdruck gemeint. Dabei fungiert der Leib als „ein Ausdrucksraum ausgezeichneten Sinnes“,³⁶ der an der Gestaltung und Strukturierung der konkreten Lebensvollzüge beteiligt ist. Der aktive Leib setzt Zeichen in die Welt, indem er sich durch Gesten, Ausdruck und Sprache einen Korrespondenzraum schafft: „(D)ie Ausdrucksgebärden [zeigen] die Konstitution eines Symbolsystems an, das eine unendliche Anzahl von Situationen nachzeichnen kann. Sie stellen eine erste Sprache dar.“³⁷

³² *Idem*, *Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog*, S. 152.

³³ H. Coenen, *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz – Durkheim – Merleau-Ponty. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens*, München 1985, S. 9.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 200.

³⁵ *Ibidem*, S. 17.

³⁶ *Ibidem*, S. 176.

³⁷ *Idem*, *Schrift für die Kandidatur am Collège de France*, [in:] *Das Auge und der Geist*, S. 99–110, hier: S. 105.

Was die intersubjektive Sinnkonstituierung betrifft, fügt sich der leiblich vermittelte Ausdruck in die Struktur des Verstehens, deren Sinn nicht aus den konstitutiven Elementen besteht, sondern irreduzibel ist. Die Theorie des Ausdrucks geht von einer Spontaneität und einem Überschuss aus, die gleichermaßen der Zweideutigkeit und Unvollständigkeit des affektiven Leibes entspringen. Schließlich muss jeder Versuch einer vollständigen Selbsterfassung misslingen. In diesem Sinne sind Prozesse der Selbst- und Fremdkonstitution lückenhaft, was dazu führt, dass „wir immer schon von strukturierten Erfahrungsfeldern [umgeben sind], deren Reliefs wir weder gänzlich beseitigen noch vollständig konstituieren können, sondern nur modifizieren und umstrukturieren.“³⁸ Die Prozesse der „Re-Formulierung“ verlaufen stets unterhalb des Bewusstseins: „Wahrnehmendes Verhalten taucht aus jenem Sich-beziehen auf eine Situation und eine Umwelt auf; diese letzteren sind nicht Tatsachen eines reinen Erkenntnissubjekts“,³⁹ betont Merleau-Ponty. Ferner wird die der Wahrnehmungswelt anhaftende Doppeldeutigkeit als „schlechte Ambiguität“ gedeutet:

Im Phänomen des Ausdrucks liegt indes eine ‚gute Ambiguität‘ vor, d.h. eine Spontaneität, die das scheinbar Unmögliche verwirklicht, die heterogene Elemente zusammenfaßt und eine Vielzahl von Monaden zu einem einzigen Gewebe von Vergangenheit und Gegenwart, Natur und Kultur einigt.⁴⁰

Das zwischenmenschliche Verstehen, Kommunikation sowie Annahme von Intentionen und Wirklichkeitsdeutungen gründen auf einer zwischenleiblichen Sozialität. Aufgrund der Heterogenität der sozialen Welt lassen sich nicht alle Motive deuten, somit wird in der phänomenologischen Sicht ein fungierender Sinn und Zusammenhang herausgestellt. Für Alfred Schütz ist „(d)ie Rede vom Leib als Ausdrucksfeld [...] insofern gerechtfertigt, als die an diesem Leib wahrgenommenen Veränderungen regelmäßig als zum Ausdruck gekommene fremde Bewußtseinserlebnisse interpretiert werden können“.⁴¹ Dennoch gibt es eine Einschränkung im Hinblick darauf, dass nicht jede „als Ausdruck“ wahrgenommene Modifikation am fremden Leib als „ausdrückliche“ Absicht interpretiert werden kann, die den „Kundnehmenden“ im Blick hat: „Es kann daher in diesem Sinne von Ausdruck nur dann gesprochen werden, wenn das zum Ausdruck Gekommene in

³⁸ K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität*, S. 141.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Schrift für die Kandidatur am Collège de France*, S. 101.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 110.

⁴¹ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Werkausgabe Bd. II, Konstanz 2004, S. 105.

kommunikativer Absicht zum Ausdruck gebracht wurde.⁴² Die Differenz der Perspektiven im Kontext des „Ausdruckshandelns“ verdeutlicht auch die Unmöglichkeit, ein anderes Subjekt in seiner Intentionalität vollständig zu verstehen. Bei Schütz bleibt der subjektive Sinn an den inneren Kern des Ich gebunden, der nur in einem Interpretationsrahmen sich einer Annäherung darbietet.

Es gibt dennoch ein intersubjektiv vermitteltes Verstehen, worin sich ein originär sozialer Sinn widerspiegelt. In diesem Zusammenhang steht der phänomenologische Ansatz einer leiblichen Responsivität von Bernhard Waldenfels, den er als eine Philosophie des Antwortens im Anschluss an Husserls, Merleau-Pontys und Levinas' Denken der Fremderfahrung entwirft.⁴³ Darin wird erörtert, inwiefern „leibliches Verhalten als responsiv verstanden werden kann, und zwar derart, daß die bekannten Funktionen der Sensorik, der Motorik, des Ausdrucks, der Erotik und der Sexualität sich zu einem leiblichen Responsorium zusammenfügen“.⁴⁴ Alle diese Weisen der „leiblichen Sprachfähigkeit“ sind bereits Ausdruck, und unabhängig davon, ob auf diese ein direktes oder indirektes Sich-Verhalten folgt, setzen sie den Raum des leiblichen Zueinander-seins:

Die Verleiblichung und Entsubjektivierung des Ausdrucks öffnet schließlich den Raum für eine *Zwischenleiblichkeit* und für eine *Zwischenwelt*, in der Eigenes und Fremdes sich verflechten, verknäulen, ineinandergreifen, ohne sich also zu decken, aber auch ohne sich völlig voneinander zu lösen. Damit entsteht die Möglichkeit eines inkarnierten Gesprächs, in dem Gebärde auf Gebärde antwortet.⁴⁵

Das leiblich inkarnierte Subjekt ist die sichtbare Gestalt unserer Intentionen, wo „(s)elbst die unscheinbarsten affektiven, d.h. die fest an die Infrastruktur der Stimmungen gebundenen Bewegungen [...] dazu bei(tragen), unsere Wahrnehmung der Dinge zu gestalten“.⁴⁶ In diesem Zusammenhang bemerkt auch Merleau-Ponty, dass schon die Wahrnehmung stilisiert, das bedeutet, dass die Art und Weise die Dinge zu betrachten bereits Ausdruck eines individuellen bzw. habituellen Verhaltens zur Welt ist.

⁴² *Ibidem*, S. 105.

⁴³ B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 463.

⁴⁵ *Ibidem*, S. 477.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Schrift für die Kandidatur am Collège de France*, S. 102.

Sinn und Relevanz der sozialen Welt

Die Ausdifferenzierung der Fundierungsfunktion der Leiblichkeit führt uns zu den Problemen der Soziologie. Schütz stellt sich zunächst die Frage, ob „es die Sozialwissenschaft mit dem Sein des Menschen an sich oder nur mit seinen gesellschaftlichen Verhaltensweisen zu tun“ hätte.⁴⁷ Schließlich zielt seine Untersuchung auf die „Beziehung des Einzelnen zum gesellschaftlichen Ganzen“.⁴⁸ In seiner deskriptiven Analyse des gesellschaftlichen Seins beruft er sich auf Webers „verstehende“ Soziologie im Sinne „einer Wissenschaft, welche die Deutung des subjektiven [...] Sinnes sozialer Verhaltensweisen zum Thema hat“.⁴⁹ Diese Auseinandersetzung mit dem Problem der Inter-subjektivität rekurriert auf Webers Handlungstheorie sowie auf Husserl und seine Phänomenologie der Lebenswelt. Damit versucht Schütz, die transzendental-phänomenologische Bewusstseinsanalyse zugunsten einer handlungstheoretischen „Umwidmung“ für das Untersuchungsfeld des sozialen Handelns fruchtbar zu machen.⁵⁰

Wie wir bereits in der phänomenologisch fundierten Ausführung das Leib- und Fremdverstehen dargestellt haben, steht die intersubjektive Sinngebung im Zentrum einer soziologischen Betrachtungsweise, deren Ziel es ist, die Grundstrukturen der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung zu reflektieren: „Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch die Vermittlung seines Leibes wirkt.“⁵¹ Der Leib wird bei Schütz aber nicht nur in seiner Fundierungsfunktion oder in seiner passiven Vorgegebenheit begriffen, vielmehr ist er ein handelnder Leib:

Unsere leiblichen Bewegungen greifen in die Lebenswelt ein und verändern ihre Gegenstände und deren wechselseitige Beziehungen. Zugleich leisten diese Gegenstände unseren Handlungen Widerstand, den wir entweder überwinden oder dem wir weichen müssen.⁵²

Damit wird in Berufung auf Weber verdeutlicht, dass die soziale Wirklichkeit auf das soziale Handeln von Individuen zurückzuführen sei. Das simple „Phänomen der *actio*“, das „ich handle“, steht als Gegenentwurf zum Cartesianischen *cogito* sowie zum „schweigenden *cogito*“ im Sinne

⁴⁷ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 83.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, S. 86.

⁵⁰ Vgl. *ibidem*, S. 42, Einleitung der Herausgeber.

⁵¹ A. Schütz/T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003, S. 29.

⁵² *Ibidem*, S. 32f.

von Merleau-Ponty, der den passiven, noch nicht ausgesprochenen Sinn auf der einen Seite und das empfangende Subjekt auf der anderen Seite ins Auge fasst. Der Verlauf der Sinngebungsprozesse geht bei Schütz eher vom einsamen Ich aus (im Rekurs auf die transzendente Egologie): „So haben sowohl Selbstinterpretationen wie auch intersubjektives Verstehen ihren Ursprung in den Sinngebungsakten des in sich geschlossenen Subjekts.“⁵³ Die Sinnkonstitution oder Zuschreibung von Bedeutung im Kontext subjektiver Erlebnisse erfolgt hiermit nachträglich im Zuge der Reflexion und folgt nicht dem Muster einer ereignishaften, unmittelbaren Sinnstiftung. Der Sinnzusammenhang weist aber immer direkt auf den Anderen hin:

In diesen Sinnsetzungs- und Sinndeutungsakten baut sich für uns in Graden verschiedener Anonymität, in größerer oder geringerer Erlebnissnähe, in mannigfachen, einander durchkreuzenden Auffassungsperspektiven das Sinngefüge der sozialen Welt auf, welche sowohl unsere Welt (streng genommen zunächst: meine Welt) als auch die der Anderen ist.⁵⁴

Die Lebenswelt zeichnet sich durch eine gemeinsame Grundstruktur aus, die sich intersubjektiv konstituiert. Trotz der mannigfaltigen Sozialbeziehungen und Wechselwirkungen beziehen wir uns „auf einen gemeinsamen Interpretationsrahmen“.⁵⁵ Der Andere begegnet mir „immer schon in seinem Gewordensein, in seiner sozialen Rolle, die auf Gemeinsames, auf typische Funktionen unserer sozialen Wirklichkeit verweist“.⁵⁶ Zunächst nehme ich aber in der natürlichen Einstellung fraglos hin: (1) dass die körperliche Existenz von anderen Menschen mit einem Bewusstsein ausgestattet ist, das meinem prinzipiell ähnlich ist (Appräsentationsthese); (2) dass es eine gemeinsame Wirklichkeit der Außendinge gibt (Kontingenz der Welt); (3) dass ich mit anderen leiblichen Subjekten in Beziehung und Wechselwirkung treten kann, indem ich mich beständig auf eine „historisch vorgegebene“ Sozial- und Kulturwelt beziehe.⁵⁷ Im Hinblick auf die Sinn-genese wird die zentrale Rolle der Verflechtung innerhalb diverser Relevanzbereiche verdeutlicht sowie der bereits vorstrukturierte Kontext der Lebenswelt. Denn Bedeutungen und Sinnzusammenhänge werden durch Ausschluss und Bestätigung bzw. Präferenzen etabliert. Nach Schütz verweisen alle Handlungen auf Relevanzstrukturen, die in thematische Relevanz, interpretato-

⁵³ H. Coenen, *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang*, S. 32f.

⁵⁴ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 89.

⁵⁵ A. Schütz/T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, S. 31.

⁵⁶ K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität*, S. 130.

⁵⁷ Vgl. A. Schütz/T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, S. 31.

rische und Motivationsrelevanz unterschieden werden. Wobei die diversen Relevanzsysteme ebenfalls ineinandergreifen.

Bezogen auf das Phänomen des Fremdverstehens wird die „radikale Verschiedenheit der Sinnstruktur“ unterstrichen,⁵⁸ die aufgrund der Unvereinbarkeit der Perspektive des handelnden Ich und der Beobachter-Perspektive besteht: „Dem handelnden Ich und dem deutenden Beobachter präsentiert sich nicht nur die einzelne sinnhafte Handlung und ihr Sinnzusammenhang, sondern auch das Ganze der Sozialwelt in völlig verschiedener Perspektive.“⁵⁹ Schütz kritisiert damit Webers handlungstheoretischen Ansatz im Hinblick darauf, dass er „die sinnhaften Phänomene der sozialen Welt naiv als intersubjektiv konform“ voraussetzt.⁶⁰ Die Annahme einer homogenen Außen-Welt sowie einer alltäglichen Selbstverständlichkeit wird der Heterogenität der sozialen Welt mit ihren Tiefenstrukturen keineswegs gerecht. Somit besteht die Aufgabe der Phänomenologischen Soziologie gerade darin, das Selbstverständliche in Frage zu stellen.⁶¹

Fazit

Die Phänomenologische Soziologie geht davon aus, dass jedes Subjekt sich aus der Perspektive seiner eigenen Sinnwelt auf die Welt intentional bezieht. Mit dem Begriff Sinn meint Schütz einen bereits interpretatorisch erschlossenen Sinn und nicht die „passive Synthesis“ oder „fungierende Leiblichkeit“, die in der Phänomenologie Husserls – und noch stärker bei Merleau-Ponty – eine zentrale Rolle spielen. Mit der Frage nach dem Ursprung der Sozialität haben wir die Sicht des Eigenleibes als eines „Zur-Welt-seins“ erörtert, worin gleichzeitig fungierende Prozesse sowie die Intentionalität des Ich-kann zum Ausdruck gelangen. Der phänomenologische Zugang zu Phänomenen der sozialen Welt erweitert den Blick auf die Tiefenstrukturen und verweist immer wieder darauf, dass echte Intersubjektivität kein durchsichtiges Beziehungsgefüge ist. Angesichts eines rein hermeneutischen Angangs entlang der Lebenswelt- und Handlungstheorie, könnte man ferner einen Übergang zu einer phänomenologischen Praxis ins Auge fassen.⁶² ∞

⁵⁸ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 88.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, S. 89.

⁶² Zur Phänomenologie als Praxis bzw. in der Praxis siehe N. Depraz, *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*, Freiburg 2012.

ANNA ORLIKOWSKI

ANNA ORLIKOWSKI – dr, wykładowca Uniwersytetu w Wuppertalu na Seminarium Filozofii. Pracownik naukowy w dziedzinie gender/diversity studies na Hochschule OWL (2013–2015) i aktualnie na Uniwersytecie w Bielefeldzie. Dziedziny badań: fenomenologia, socjologia fenomenologiczna, intersubiektywność, ucieleśnienie i gender studies.

ANNA ORLIKOWSKI – Ph.D., is Assistant Professor at the Department of Philosophy at the University of Wuppertal. Research Associate for Gender and Diversity at the University of Applied Science Ostwestfalen-Lippe (2013–2015) and currently at the University Bielefeld. Her research areas include: classic phenomenology, phenomenological sociology, intersubjectivity, embodiment, and gender studies.