

BERÜHREN DENKEN

LiteraturForschung Bd. 40
Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung

Andrea Erwig/Johannes Ungelenk (Hg.)

Berühren Denken

Mit Beiträgen von

Emmanuel Alloa, Siarhei Biareishyk, Andrea Erwig,
Sandra Fluhrer, Karin Harrasser, Anatol Heller, Vera Kaulbarsch,
Alma Magdalene Knispel, Hanna Sohns, Sula Textor,
Johannes Ungelenk, Alexander Waszynski und Nicola Zambon

Kulturverlag Kadmos Berlin

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 387749687.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2021, Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: readymade, Berlin.

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-497-4

Was heißt Berühren Denken?

JOHANNES UNGELENK

BERÜHREN DENKEN. Finden sich zwei, wie im Titel des Bandes, nebeneinander gestellt, dann fängt etwas an. Ganz von alleine – also, ganz von den Zweien eher, denn es scheint tatsächlich mindestens zwei zu brauchen, damit sich ›etwas‹ zuträgt. Sind es zwei? Zumindest gleichen sie sich, äußerlich, und sie müssen sich gleichen, dass wir sie als zwei, als zwei von ›irgendwie Demselben‹, auffassen, dass wir sie zählen können. In ihrem Gleichen verwiesen sie auf eine abstrakte, hier grammatikalische Einheit, die ihnen voranzugehen scheint und die dafür sorgen würde, dass wir auch sie als (vergleichbare, sich ähnelnde) Einheiten ›erkennen‹ könnten. Handelt es sich nicht um zwei Verben im Infinitiv, wie uns die Wortendungen anzuzeigen scheinen?

Nun hilft diese analytische Spur, der wir zum Anfang gefolgt sind, aber nicht recht weiter. Denn auch alleine sind BERÜHREN und DENKEN Infinitive, sie brauchen sich gegenseitig dazu nicht – zumindest nicht auf den ersten Blick. Und: Alleine, nur als BERÜHREN, als ein Verb im Infinitiv, tut sich, seien wir wohlwollend, wenig; es macht sich nicht recht ein Anfang. Dies ändert sich, wenn etwas hinzutritt, wenn BERÜHREN in die Nachbarschaft von etwas gerät. Dies kann ein Satzzeichen sein: BERÜHREN? Oder: BERÜHREN! Aber auch: BERÜHREN. Plötzlich beginnt dieses Verb, uns zu verwickeln; wir finden uns auf verschiedene Weisen einbezogen, aktiviert, aufgefordert, selbst in Kontakt zu treten: *Sollen* wir – oder *sollen* wir nicht BERÜHREN? Und warum ist dies fraglich? Ist zu BERÜHREN etwa gefährlich? Und wer fragt dies – steht es *für uns* in Frage? Oder: Wer erdreistet sich, zu gebieten? Folge ich diesem Imperativ, der mich angeht, gerade, wenn er unangemessen, übergriffig erscheint? Am stillsten, aber vielleicht unruhigsten, mag BERÜHREN in der Nachbarschaft zum Punkt werden. Zusammen sind sie irgendwie inkongruent, denn der Punkt schließt etwas, das fundamental offen scheint: Handelt es sich um einen Imperativ, der schlicht weniger laut schreit? Oder um einen Satz, der nur ein substantiviertes Verb aussagt, also auf ein Wort reduziert ist, in dem Subjekt und Prädikat zu einem Minimum verschmolzen sind? Ein Satz über das Berühren, ein Satz, der an das Berühren rührt – erschöpft sich

daran sein *sujet*? Oder entfaltet er genau daraus *auch* eine imperativische Kraft? – Und wir? Verwickelt sind wir im Versuch zu entwickeln, den just jene Leere, jene von der Inkongruenz erzeugte Leerstelle, motiviert hatte.

Es braucht aber gar nicht zwei, um BERÜHREN in Kontakt zu bringen. BERÜHREN steht schon immer in Nachbarschaft, unausweichlich. Zu ganz Verschiedenem, selbstverständlich, stets unterschiedlich, je nachdem. Und auch gleichzeitig: BERÜHREN mag auf einem Zettel zu lesen sein, der nahe eines Ausstellungsstücks angebracht ist. Hat ein gewitzter Lump sich an diesem Zettel zu schaffen gemacht und ihm ein BITTE NICHT entrissen, das einst in Nachbarschaft zum BERÜHREN gestanden hatte? Oder handelt es sich bei jenem gewitzten Lumpen gar um die Künstlerin selbst, deren zweieinhalb-beiniger Schaukelstuhl, vom Zettel bedacht, sich nun heimlich über die Berührungsambivalenz seines Publikums amüsiert? Zeigt der Zettel jenen ›erkennbaren‹ Riss oder Schnitt? Jeden Zettel begrenzen solche mehr oder weniger feingearbeiteten Risse – ja jedes Wort ist ausgerissen, umrissen von Weiß, entrissen anderer Nachbarschaften, und nur dadurch kann es überhaupt in die konkrete, singuläre Nachbarschaft treten, in der wir es finden und deren Teil wir damit – in jenem Finden – werden.

Es ist also genau umgekehrt: Alleine ist – von alleine – nichts und niemand. Auch (und vor allem) BERÜHREN nicht. Alles befindet sich unausweichlich immer in Nachbarschaft von Anderem – außer wir lösen es heraus und siedeln es in eine Nachbarschaft um, die uns, aus bestimm-
baren Gründen, nicht als Nachbarschaft erscheint. *Analyse*, mag ein solches Vorgehen heißen, die Nicht-Nachbarschaft könnte vielleicht ein Raum-des-Denkens genannt werden, wobei es sich um einen bestimmten Raum des Denkens, den Raum eines bestimmten Denkens (ist es der des bestimmenden Denkens?) handelt. Wenn wir uns in einem solchen Raum etwas *vor*-stellen, dann steht dort, tatsächlich, zunächst, etwas alleine. Aber, obwohl es für sich alleine sein mag, findet es sich, in diesem Raum, unbemerkt, zugleich zumindest potenziell immer begleitet. Es ist jener Denk-Raum selbst, manche nennen ihn ›Ich denke‹, der die Vorstellung muss begleiten können, er ist es, der das Vor-Stellen, jene Umsiedlung, überhaupt erst möglich gemacht hat. Aber: Rührt unser vor-gestelltes BERÜHREN an jenen Vorstellungsraum? Reicht es je an die eigene Bedingung der Möglichkeit heran? Sie ist wohl zugleich zu nahe, ein stets bestätigtes Anhängsel, die nicht abzustreifende Fußfessel der eigenen Existenz – und unendlich fern, in-so-fern Möglichkeit und Wirklichkeit keine gemeinsame Grenze teilen, auf verschiedenen, inkommensurablen Ebenen angesiedelt sind – dies vielleicht die Transzendenz im Transzendentalen. Vor-Stellung, hier BERÜHREN, und der Raum des Denkens sind also keine Nachbarn, auch wenn sich zwischen beiden eine Form von Beziehung entspinnt.

BERÜHREN ist als Vor-Stellung nämlich nicht für sich, sondern, wie das Räumliche der Vor-Stellung ausspricht, für den Raum des Denkens und damit für das ›Ich denke‹. Dennoch sind sie keine Nachbarn, weil sie eben nicht ›nahe beieinander bauen‹ (etym. *Nachbar*).¹ Die Stellung, die das BERÜHREN bezieht ist gebaut – aber vom Raum des Denkens. Dies ist die Asymmetrie, die Unwucht, die diese Beziehung kennzeichnet. Es gibt nur einen, und genau einen, Bauer: das Prinzip des ›Ich denke‹, dem das Gebaute so nah wie fern sein mag, an das aber nichts rührt. Alleine ist also nicht die Vor-Stellung, hier das BERÜHREN, es gibt ihrer kaum zählbar viele. Dennoch sind auch sie nicht benachbart, rühren auch sie nicht aneinander. Nah sind sie gebaut, vom Raum des Denkens, vielleicht zu nah, denn sie selbst bauen nicht, sind bloß gestellt. Nichts steht, im strengen Sinne, schlicht nebeneinander, alles ist (idealerweise) an *seinem* Platz. Nichts rührt aneinander, zusammen, es gibt hier keine *Kon-tingenz*, außer, fest-, vorgestellt, an ihrem Platz.

Alleine ist nicht die Vor-Stellung, etwa BERÜHREN; alleine ist einzig das ›Ich denke‹. Und auch das nur, wenn es nichts mehr zu denken gibt, sagen manche. Oder *möchte* das ›Ich denke‹ gar alleine sein? Zielte seine Tätigkeit, sein Denken letztlich erst darauf ab, nichts mehr außer sich zu haben – und selbst die Beziehung des Vor-Stellens samt der implizierten Distanz noch in sich zu vertilgen? Ja das eigene Ich zu vertilgen, um keinem Anderen mehr begegnen zu können außer dem Denken selbst? Ein solcher Hunger – oder ist es Durst? – nach Einsamkeit setzt in Bewegung – und in Kontakt, so scheint es. Es scheint, als würden, so dynamisiert, die Einzelnen aneinander rühren, wenn sie gegenseitig ihr Vor- und ihre Stellung negieren und dadurch die Entwicklung im Schwung halten. Alles wäre in die sich orchestrierende Bewegung hin zur vollen Einsamkeit involviert, die Stellung in zauberhaft zielgerichtete Entwicklung überführt, hin zu einem großen einsam-schönen An-und-für-Sich. Verdächtig bloß, dass stets zwei miteinander und dabei verlässlich sich widersprechen. Hier wird, inmitten all des um-›rührenden‹ Werdens, der alte, rahmende Raum des Denkens offenbar, der ein Nebeneinander überhaupt so zuverlässig in Widerspruch und (bestimmte) Negation kanalisiert. Wieder waltet, wie bei den starren, festen Plätzen zuvor, eine unsichtbare Ordnung, ein schattenhafter, anwesend-abwesender Begleiter. Er ist es, der baut; hier keine festgefügte Hausung, sondern einen riesenhaften Organismus, an dem zwar kein Glied nicht trunken aber auch keines empfänglich ist – außer für sich selbst.

¹ ›Nachbar‹, in: Wolfgang Pfeifer (Hg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Bd. 2: M–Z, Berlin ²1993, S. 906.

Ob alleine, am Anfang, als Vor-Stellung – BERÜHREN –, oder alleine am Ende, als zu sich gekommener Geist, an jeder dieser Einsamkeiten klebt die Arbeit ihrer Her-Stellung. Sie sind faszinierende Künstlichkeiten, Miniaturen der Welt, die an der von ihnen erzeugten Illusion, selbst ›Welt‹ zu sein, arbeiten. Bald spannt ihr Entwurf eine Welt auf, die, obwohl als eine der Erscheinungen ausgewiesen, uns viel vertrauter und wahrheitsfähiger ist als die andere Welt jenseits dieser Konstruktion. Aus dem einst ›bloß‹ Gedachten, den *noumena*, wird ein (unmöglich) zu Denkendes, außerhalb – ist es Wille, wie manche meinen? Hier, zwischen den Welten, zwischen Konstrukt und seinem Anderen, wäre vielleicht eine letzte Nachbarschaft auszumachen; hier ist Spiel, ist nichts fest verfügt, hier gibt es, womöglich, noch Gelegenheit, vorsichtig aneinander zu rühren. Hier kommt jedenfalls etwas nebeneinander zu stehen, ohne dass von einer der beiden Welten leicht auf die andere überzugreifen wäre. Wo sich solches Spiel, solches *Zwischen* ankündigt, scheint die Kunst nicht fern, beim Einen wie dem Anderen.

Aber spielt es sich – alleine? Auch als Bürger zweier Welten wird das Spiel schnell fade, ohne Nachbarskinderkameradinnen, vor allem da der Ball nur immer von der einen Welt ins Spiel gebracht und auf den Rückschlag von jenseits des Sicherheitsnetzes nur indirekt geschlossen werden darf.

Die Sicherheit der Herrschaft, so ganz allein, scheint aber ein mächtiger Trost für langweiliges Spiel – die Illusion wird gern Wirklichkeit, weil alles sich fügt, ineinandergreift – wie Nachbarn niemals *einig greifen* würden – im Kontakt scheu und doch dem Konflikt stets nah.

Wie wäre, nicht alleine anzufangen – und auch nicht alleine zu enden? Was wäre ein solches Spiel, das immer schon angefangen hat und deshalb auch nicht aufhören kann? Vielleicht hieße es BERÜHREN. Es erzählte von Nachbarschaften, anstrengenden, vom Bauen allenthalben, hier und jenseits, und abseits davon, und zusammen, gerade so nahe, dass es sich fern bliebe, eben um wieder (ab)bauen und weiter (fort)bauen zu können. Vielleicht ist BERÜHREN aber noch zu alleine – vielleicht rührt es so noch an zu wenig, außer an sich selbst. Und wenn wir es, versuchsweise, mit dem notorischen Einzelgänger, mit DENKEN, in Kontakt brächten? Oder machen wir dies, unweigerlich, nicht bereits die ganze Zeit? Kann man an BERÜHREN rühren, ohne es zu DENKEN?

Ist solches BERÜHREN DENKEN an uns? Was heißt BERÜHREN DENKEN – und wie mag es zu bewerkstelligen sein?

Es hat längst angefangen, nicht ganz von alleine, sondern von zwischen den Zweien. Der Imperativ, BERÜHREN zu DENKEN, ist längst wirksam geworden, hier und anderswo – aber wohl noch ohne recht zu seinem

Recht gekommen zu sein. Der Versuch, BERÜHREN in Denkräume zu überführen, hat aber lange Tradition. Explizit ist er begegnet beim Denken der Sinne: Aristoteles' Rätseln über das eigenartige Tasten, dessen Medium ob der scheinbaren Unmittelbarkeit der Berührung in Frage steht, sich aber in der Überlegung (als Fleisch) behauptet, hat die Zeit überdauert. Hier scheint schon unverkennbar auf, was Jacques Derrida »Takt« genannt hat: »[E]s gibt einen Abstand zwischen Berührendem und Berührtem«, schreibt Derrida, »und dieser Abstand ist die Bedingung jeder Berührung. Diesen Abstand könnte man als den *Takt* bezeichnen: ein Berühren ohne Berührung, man berührt, ohne zu berühren.«² Jener *Takt* macht den Tastsinn gewissermaßen zum sensuellen Scharnier: Lässt sich nicht gerade das Sehen oder das Hören als ein »Berühren ohne Berührung« »fassen«? Der Takt des Tastsinns, auf den Aristoteles stößt, baut eine Brücke zwischen den Sinnen, die einen Übergang von den sogenannten »Distanz-« zu den »Nahsinnen« schafft. Sie ist in beiderlei Richtungen begehbar – wir werden es gleich selbst versuchen –, hebt dabei aber das Tasten aus der Kontiguität und Kontinuität der fünf Sinne heraus. Dies geschieht paradoxerweise just dadurch, dass es als Brücke erst jene Kontinuität zwischen den Sinnen herstellt. Am augenscheinlichsten werden die erstaunlichen Effekte dieser Brücke vielleicht dort, wo die Differenz der Sinne am explizitesten affirmiert wird, etwa bei Hegel. Wie Stefan Neuner herausgearbeitet hat, scheidet Hegel in den *Vorlesungen* über die Ästhetik strikt »die Fernsinne als »theoretische« Sinne (als einzig zur Erkenntnis fähige und damit kunstwürdige) von den Nahsinnen (Tast-, Geruchs-, Geschmackssinn)«.³ Zugleich findet bei Hegel die Realität der Idealität zu sich selbst im *Begriff*: Die lange, am Paradigma des Visuellen ausgebildete Serie der Erkenntnis – *Theorie, Phänomenologie, Idealität* – mündet in einem der Etymologie nach »haptischen« Konzept. In anderen Worten: In der Vollkommenheit des Erkennens ist die Präsenz des Denkens zu sich selbst hergestellt. Die Distanz des visuell-ausgelegten epistemischen Apparates findet sich letztlich in ein (absolutes) Nahverhältnis aufgehoben, das eben nicht im Paradigma der Fernsinne, sondern im Register des Nahen, des Tastens zum Ausdruck kommt – kommen muss? Doch wie viel *aisthesis*, wie viel Sinnliches, ist in einem solchen Begriff, dem Begriff

2 Jacques Derrida: »Denken, nicht zu sehen«, in: Emmanuel Alloa (Hg.): *Bildtheorien aus Frankreich. Eine Anthologie*, München 2011, S. 323–348, hier S. 341.

3 Stefan Neuner: »Peri haphes«, in: *31 Das Magazin des Instituts für Theorie* 12.13 (2008), S. 5–14, hier S. 7; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: ders.: *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 13–15, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 1, S. 61; Bd. 2, S. 255.

des Begriffs, aufgehoben – ist in ihm bewahrt? Rührt der Begriff? Und wenn ja, woran? Außer an sich selbst?

Diese an Hegels Denken gestellten Fragen reichen über ein einzelnes philosophisches Gebäude hinaus. Viele Sprachen – nicht bloß die deutsche – zeugen von einer Nähe, die Denken und den Tastsinn schon sehr lange verbindet: Denken zielt offenbar darauf ab, zu *begreifen*, einen Begriff auszubilden, etwas zu *erfassen* – im Konzept zu ›fangen‹, zu ›erbeuten‹ (lat. *capere*);⁴ damit auch darauf, etwas *fest-zu-stellen* und auf diese Weise eine Form von Kontrolle über das Zu-Denkende zu erreichen. Selbst das nicht auf den ersten Blick des Taktilen verdächtige *Erkennen* blickt auf eine haptisch-intime Vergangenheit zurück: Im *Deutschen Wörterbuch* erinnern Jacob und Wilhelm Grimm an »den uralten zusammenhang des worts mit zeugen und gebären«,⁵ den vermutlich heute nur noch manche Bibelstelle ins Gedächtnis ruft. Auch hier ist eine intensive Vertrautheit mit der männlichen Geste einer (sexuellen) Bemächtigung zusammen gedacht. Der mündende Übergang ins Haptische führt die reine, unbefleckte Idealität des Fernsinnlich-Theoretischen, also dessen, das anders als das Geschmeckte oder tastend Abgeklopfte, in der *aisthesis* nicht belangt oder gar durch das Wahrnehmen zerstört wird, in den Griff der denkerischen Kontrolle. Im Begriff ereignet sich der Spagat der (scheinbar?) berührungslosen, aber handfesten Fest-Stellung, der rein ›sehend‹ nicht zu leisten wäre. Es gesellt sich – bemerken wir es, im Vollzug? – ein Auf-fassen (*per-ceptio*) hinzu, dessen Nähe als Kontrolle verbucht, aber zugleich als involvierende Nachbarschaft geleugnet werden muss, um die Idealität (oder Objektivität) des im Begriff Begriffenen nicht zu gefährden.⁶

Wie eine solche Sorge um die Reinheit des Schauens in letzter Konsequenz doch auf die Frage des Berührens stoßen kann (oder sogar *muss*?), zeigt die mit Husserl zur Disziplin werdende Phänomenologie. Wie ihr Name deutlich ausweist, nimmt sie ihren methodischen Ausgang explizit

4 Martin Heidegger versteht in seiner als *Was heißt Denken?* herausgegebenen Vorlesung explizit »Denken als Hand-Werk«. Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Abt. I, Bd. 8: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Was heißt Denken?*, hg. von Paola-Lucovica Coriando, Frankfurt a.M. 2002, S. 25. Es ist allerdings eben dadurch »das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk« (ebd., 19), dass es nicht bloß mit Zuhandem oder Dingen hantiert, also im Funktionieren oder Feststellen sich erschöpft, sondern im Denken mit dem Entzug in Kontakt kommt.

5 »erkennen«, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Leipzig 1854, Bd. 3, Sp. 866–870.

6 »Durch Tätigkeit aber hat der Geist teil an der Genesis, die den Idealismus als ein ihn Kontaminierendes ärgert.« Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1973, S. 201. Die Berührungsvokabel des *Kontaminierens* – von lat. *tango*, ›ich berühre‹ – bringt ein ›Ärgernis‹ zum Ausdruck, das sicher nicht nur den Idealismus plagt.

in einer *theoretischen*, in einer auf den visuellen Fernsinn ausgerichteten Einstellung. Ganz in der Linie der philosophischen Tradition hat das Feld des Haptischen zunächst bloß latent, metaphorologisch, Teil am eigentlichen Erkenntnisprozess, wenn Schauen etwa, *als theoretisches*, in Auffassen übergeht. Das theoretische Potenzial des Haptischen – um es bewusst paradoxal zu formulieren – begegnet Husserl zwar an systematisch geplanter Stelle, aber in seinen Implikationen vielleicht auch ein wenig unerwartet. Husserl untersucht, im zweiten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, »Die Konstitution der seelischen Realität durch den Leib«. Parallel mit der Einführung des »Leibes« lässt Husserl den Tastsinn die Szene der phänomenologischen Reflexion betreten – mit Hilfe eines berühmt gewordenen Experiments. Gemeint ist die Analyse einer Selbstberührung der Hände. Es zeigt sich eine vielzitierte Besonderheit, die das Taktuelle, wie Husserl es nennt, vom Visuellen fundamental unterscheidet: »Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste. Das, was ich gesehene Leib nenne, ist nicht gesehene Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.«⁷ Der Unterschied – und mit ihm sein philosophischer Gewinn – sitzt auf einer Eigenart des Tastens auf, die zunächst gar nicht mit dem speziellen Experiment des auf sich selbst gerichteten Hände-Tastens zusammenhängt. Das Tasten – oder, vielleicht besser, das Berühren – hat, nach Husserl, ein Doppeltes an sich: ein Wahrnehmen des betasteten Äußeren und eine im (Leib des) Tastenden lokalisierte Empfindung. In Husserls Worten: »Im taktuellen Gebiet haben wir das taktuell sich konstituierende äußere Objekt und ein zweites Objekt *Leib*, ebenfalls taktuell sich konstituierend.«⁸ Husserl verdeutlicht dies am Beispiel einer Tischwahrnehmung:

Die [...] Empfindung des Druckes bei der auf dem Tisch liegenden Hand <wird> aufgefaßt einmal <als> Wahrnehmung der Tischfläche (eines kleinen Teils derselben eigentlich) und ergibt bei »anderer Richtung der Aufmerksamkeit«, in Aktualisierung einer anderen Auffassungsschicht, Fingerdruckempfindungen. [...] Mit der taktuellen Tischwahrnehmung (dieser Wahrnehmungsauffassung) ist notwendig verbunden eine Leibeswahrnehmung mit ihr zugehöriger Berührungsempfindung.⁹

7 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u. a., Bd. 4, hg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 148.

8 Ebd., S. 147.

9 Ebd., S. 146f.

Wie Husserl ausführt, kennt die visuelle Wahrnehmung diese Doppelung in Wahrnehmung (äußerer Merkmale) und Empfindung (als Leibeswahrnehmung) nicht. Es ist nun just jene Doppelung, die für das besondere Wahrnehmungsereignis von Husserls Selbstberührungsexperiment verantwortlich zeichnet, aus ihr speist sich die berühmt gewordene ›Doppelempfindung‹:

Und in dem Fall, wo ein Leibesteil zugleich äußeres Objekt wird für den anderen, haben wir die Doppelempfindungen (jeder hat seine Empfindungen) und die Doppelauffassung als Merkmal des einen oder anderen Leibesteils als physischen Objekts. Ähnliches haben wir *nicht* beim *rein visuell sich konstituierenden Objekt*.¹⁰

In der Selbstberührung der beiden Hände verschränken sich die doppelten Auffassungen auf eine Weise, dass eine (zwar haptische) Figur der perfekten, symmetrischen Reflexion entsteht, die zur Begründung des phänomenologischen Standpunktes aus sich selbst heraus geeignet scheint. So deutet etwa Stefan Neuner die berühmte Stelle: »Die Reflexivität der optisch-spekulären Subjektphilosophie«, schreibt er, »wird also in den unvermittelten Kontakt eines reinen Selbstbezugs hineinverlegt«.¹¹

Handelt es sich bei Husserls ›getasteten Tastenden‹ also um eine aus seiner haptologischen Latenz ins eigentliche Feld des ›Taktuellen‹ gehobene und damit entscheidend verschobene Reinszenierung von Hegels ›Begrreifen des Begriffs‹? Tatsächlich ähnelt Husserls Figur in ihrer (haptologischen) Reflexivität und insbesondere in ihrem reinen, selbstbezüglichen Schluss auf eine Weise der Hegel'schen. Sie scheint von einer begründenden Schließung zu künden, nach der jedes ›reine‹ System philosophischer Wissenschaft wohl streben muss. Lokal, als Selbstversicherung des Leibes, in dem die Auffassungen von Empfindung und Wahrnehmung *taktuell* zur gegenseitigen Berührung kommen können, mag das sicher legitim so befunden werden – allerdings sollte schon ein Blick auf Husserls fragenden Weg, der keineswegs mit dem Ausgang des Experiments befriedet endet, vor einem zu voreiligen Schluss auf eine ›haptische‹ Letztbegründungsfigur warnen.

Zugegeben: Unabweisbar trägt der Leib bei Husserl auch für das theoretische Schauen konstituierendes Gewicht. So schreibt Husserl, »daß bei aller Erfahrung von raumdinglichen Objekten *der Leib* als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes ›mit dabei ist‹«.¹² Er ist Angelpunkt, von dem aus Orientierung (links/rechts, oben/unten) möglich

¹⁰ Ebd., S. 147.

¹¹ Neuner: »Peri haphes« (Anm. 2), S. 8.

¹² Husserl: *Ideen 2* (Anm. 6), S. 144.

wird und der insbesondere für den Umgang mit Bewegung unerlässlich ist. Interessant scheint aber vor allem die Formulierung eines ›Mit-dabei-Seins‹ des Leibes bei der Erfahrung des Subjekts. Um welche Art der Begleitung handelt es sich hier? Und: Wen begleitet der Leib eigentlich genau? Vielleicht gar das, was weiter oben als der altbekannte Begleiteter selbst firmiert hatte – einen Verwandten von Kants ›Ich denke‹? Damals, bei Kant, musste das ›Ich denke‹ allerdings ›bloß‹ begleiten *können* – nun scheint der Leib als Begleiter stets fix ›dabei‹ zu sein im Erfahrungsprozess. Bloß: Was heißt ›mit dabei‹ zu sein? Wie gestaltet sich ein solches Verhältnis? Vielleicht doch als eine Art von Nachbarschaft? Rühren hier Denken und Leib gar aneinander? In einer Form von Gegenseitigkeit? Angewiesen aufeinander scheinen sie jedenfalls zu sein: Auf der einen Seite bildet der Leib eine Grundlage, ohne die Erfahrung von raumdinglichen Objekten nicht möglich ist; hier buchstabiert sich auf eine Weise auch die räumliche Implikation von *Vorstellung* aus, die dann kinästhetische Folgen zeitigen wird, also sich um die tatsächliche Perspektive einer Vorstellung und damit um die Frage von Rückseiten und die vollständige Um-Schau kümmern kann. Aber auch in die andere Richtung besteht eine Ab- (oder An-?)hängigkeit. Denn woher bezieht *der* Leib die Vorstellung (ganz bewusst im reflexiv-visuellen Register) oder Gewissheit seiner eigenen Einheit, wenn nicht von einer dem ›Ich denke‹ verwandten Instanz? Oder lässt sich Einheit selbst ertasten bzw. erspüren? Diese Frage ist eine gewichtige Frage, denn von ihr hängt maßgeblich der Ausgang des geschilderten Experimentes ab. Genau betrachtet trägt sich bei Husserl im Berühren zunächst keine Synthesis, sondern, im Gegenteil, eine Spaltung zu. Die *eine* Tastgeste zerfällt in *zwei* Tastresultate: dem Auffassen eines äußeren *Merkmals* und der Wahrnehmung einer *inneren* Empfindung. Die sich so konstituierende fundamentale Differenz – den *Takt*? – fängt bloß, paradoxerweise, eine weitere Doppelung ein: die der zwei Gliedmaßen, die dann wiederum sich spaltende Tasterfahrungen machen können und durch diese Doppelung die vier Spaltprodukte in eine chiasmatische Figur bannen. Doch eben jene Figur hängt – ist es ein seidener Faden? – mit ganzem Gewicht an der Einheit des Leibes. Hier kündigt sich eine neue Spaltung an – muss das, bei aller Symmetrie, nicht aus der dem Tasten stets eingeschriebenen Doppelpfindung folgen? So verweist die Spaltung und ihre (In)Stabilität im Leib letztlich auf die Relation des ›Mit-dabei-Seins‹. Derridas berührungstypischer *Takt* scheint also auch jene so stabilisierte Figur Husserls heimzusuchen – gerade, wenn sich im Spiel des Taktes eine so symmetrische, in sich ruhende haptische Reflexion zurückfaltet. Die Spaltung, der Abstand des Taktes, mit der auch Husserls Analyse des Berührens anhebt, ist selbst von der resultierenden Symmetrie und

Gegenseitigkeit nicht mehr auszutreiben. Im Gegenteil: Trägt nicht jene haptische Figur genau durch ihre Symmetrie und ihre perfekte, in sich ruhende Rück-Faltung die Spaltung ins bislang homogene optisch-visuell konstituierte Schau-Subjekt ein? Sie wäre dann nicht Letztbegründung – sondern Supplement. Sie zeigte an, dass ohne sie etwas fehle, ergänzungsbedürftig sei. Trägt sich dies nicht genau in dem Moment zu, als Husserl konstatiert, dass ich »mich selbst, meinen Leib, nicht [sehe], wie ich mich selbst taste«, dass, in anderen Worten, ›Tastend-Getastetes‹ erfahrbar ist, ›Sehend-Gesehenes‹ aber nicht? Das haptische Supplement ergänzt jedoch nicht schlicht, es setzt im Akt der Supplementierung zugleich das herrschende Paradigma samt seiner von ihm garantierten Stabilität außer Kraft. Für das Paradigma der Schau waren dies vor allem eine stabile, weil hierarchisierte Innen/Außen-Grenze, die mit dem einen Fokelpunkt der Schau als einer transzendentalen Einheit einhergeht. Die dem Schau-Subjekt für eine perfekte Re-Flexion (man beachte die optische Metapher) fehlende Symmetrie, die sich erst durch das haptische Supplement anzeigt und durch die Konstitution des Leibes (und damit verbunden die Anerkennung des Haptischen) dem Erfahrungs- und Denkprozess hinzugefügt wird, bringt nun aber Spaltung, Differenz mit sich. Dies gleich auf doppelte Weise: (1) Wie gezeigt impliziert das Tasten selbst eine Spaltung, die den Übergang und die Gleichzeitigkeit von Innen und Außen ereignen lässt; (2) Zwischen Leib und Bewusstsein/Denken ergibt sich ein rätselhaftes Verhältnis: Jenes ›Mit-dabei-Sein‹ ist sicherlich nicht *theoretisch*, also im Paradigma des Visuellen, als eine stabil an eine Innen-Außen-Relation antragbare Objektrelation zu fassen – »äußerlich wahrgenommen wird ja auch [der eigene Leib]«¹³ – also als Objekt der visuellen Wahrnehmung, die das korrespondierende ›innere‹ dann als Bewusstsein stellt; aber Leib wird er eben erst dadurch, dass er eine eigene *innere*, nicht äußere »Lokalisation« von Empfindungen ermöglicht; empfunden wird »in« ihm.¹⁴ Husserls einfache Anführungsstriche signalisieren das Unbehagen ob dieses ›Innen‹, das einen anderen Bezug zum Außen hat als das Innen des Bewusstseins. Auch hier fängt, wie auf einem Möbiusband, die Relation von Innen und Außen zu gleiten an – eben weil über den Leib ein Übergang geschaffen ist. Möglich gemacht wird dieses Gleiten, wieder wie beim Möbiusband, durch eine vorangegangene, unhintergehbare Spaltung: der *Takt* des Tastens, den Husserl nicht nur als distinkte Eigenschaft des Tastens identifiziert, sondern gerade durch die Betonung der Besonderheit

¹³ Ebd., S. 144.

¹⁴ Ebd., S. 145.

dieses Sinnes noch einmal auch zwischen das Tasten und das Sehen und damit auch zwischen Leib und ›das Theoretische‹, ›der Schau‹, einträgt.

In der Nachfolge Husserls dreht Maurice Merleau-Ponty die Schraube noch eine beträchtliche Gradzahl weiter – und spitzt so die Bedeutung des Haptischen für das phänomenologische Projekt entscheidend zu. Er tut dies am radikalsten ausformuliert im posthum veröffentlichten *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, indem er mit Husserls Setzung einer Differenz zwischen Seh- und Tastsinn bricht. Vielleicht zeigt sich in Merleau-Pontys spätem Denken die Kraft des von Husserl selbst in seiner Phänomenologie der Leiblichkeit eingebrachten Supplements; jedenfalls setzt Merleau-Ponty an Husserls gerade kritisch diskutierter Analyse der Leiblichkeit an. Leib und die Eigenarten des Haptischen werden Merleau-Ponty zu leitenden Prinzipien seiner Philosophie, aus denen eine bedeutende Verschiebung des phänomenologischen Ansatzes resultiert.

Die mit gutem Recht, es wird es später klar werden, warum, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* überschriebene Abhandlung nimmt sich also das Haptische oder ›Taktuale‹ zum Paradigma; zum Paradigma, an dem sich auch das Sehen ausrichtet. Es wird als »Tasten des Auges [...] eine bemerkenswerte Spielart« des »berührenden Abtastens«. ¹⁵ Auf diese Weise ergibt sich der gewichtige Vorteil, so schreibt Merleau-Ponty, sich »dort einrichten« zu können, wo für Philosophie »das zu Findende« noch nicht vorweggenommen ist und so etwa ›vor‹ die Unterscheidung von Subjekt und Objekt zu gelangen. ¹⁶ Mit diesem Projekt eines ›taktilen oder haptischen Sehens‹ betritt Merleau-Ponty geistesgeschichtlich kein Neuland – Alois Riegl hatte sich schon auf dem Gebiet der Ästhetik deutlich früher mit einer solchen Frage beschäftigt, dessen Implikationen Gilles Deleuze später in der vielleicht wirkmächtigsten Lektüre Riegls herausgearbeitet hat. ¹⁷

Für Merleau-Pontys phänomenologische Version eines ›haptischen Sehens‹ bildet nun Husserls Leib den Ausgangspunkt. Er ist bei Merleau-Ponty nicht mehr bloß ›Mit-Dabei‹, er ist das (dezentrierte) Zentrum, das rätselhaft bleibende Scharnier, das für die sehend-berührende Kontaktnahme im Wahrnehmen und Verstehen verantwortlich zeichnet. In seiner charakteristischen Spaltung oder Doppelheit impliziert der Leib dabei in sich selbst die beiden Bestandteile des alten Wahrnehmungsverhältnisses von ›Sehendem‹ und ›Ding‹: Leib hat, wie Merleau-Ponty von Husserl erbt,

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übers. von Regula Giuliani/Bernhard Waldenfels, München 1994, S. 175.

¹⁶ Ebd., S. 172.

¹⁷ Vgl. hierzu die Beiträge von Emmanuel Alloa und den folgenden von Johannes Ungelenk in diesem Band.

eine dingliche (also tastbare, sichtbare) als auch eine empfindende (tastende, sehende) Dimension; als Wahrnehmungszentrum findet er sich also in die ›Welt‹ verwickelt, die es wahrzunehmen gilt. Das ist für Merleau-Ponty kein Problem, im Gegenteil. Durch die Verwandtschaft oder Teilhabe des Leibes am Dinglichen begründet sich überhaupt erst alle Wahrnehmbarkeit, die Merleau-Ponty durch ein als »Verflochtensein« bekannt gewordenes Abhängigkeits- und Konstituierungs-Verhältnis neu denkt:

Die gesehene Welt ist nicht »in« meinem Leib, und mein Leib ist letztlich nicht »in« der sichtbaren Welt: als Fleisch, das es mit einem Fleisch zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. Als Teilhabe und als Verwandtschaft mit dem Sichtbaren umfaßt das Sehen dieses nicht, noch wird es von diesem endgültig umfaßt. Die oberflächliche Haut des Sichtbaren besteht nur für mein Sehen und für meinen Leib. Aber die Tiefe unter dieser Oberfläche enthält meinen Leib und also auch mein Sehen. Mein Leib als sichtbares Ding ist im großen Schauspiel mitgehalten. Aber mein sehender Leib unterhält diesen sichtbaren Leib und mit diesem alles Sichtbare. Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.¹⁸

Wahrnehmung ist so gelöst von einem zentralen Blick- oder gar Überblickspunkt, um den herum sich die Welt ordnet (und auch um einen determinierenden Horizont, der das Wahrnehmen verorten würde). Die Hierarchie von (sehendem/denkendem) Subjekt und aufgefasstem Objekt ist so tatsächlich ein Stück weit außer Kraft gesetzt. Dies findet auch in einer haptischen Metapher Ausdruck: Das Sehen *fasst* nicht schlicht *auf*, wie traditionell, es »umfaßt« das Sichtbare nicht und wird zugleich auch nicht als Leiblich-Sichtbares gewissermaßen weltlich oder materiell »umfaßt«. Sehen und Sichtbarkeit scheinen also tatsächlich, auch *en detail*, an einer Berührungsfigur, an Nachbarschaft modelliert. Allerdings: Dieses gegenseitige *Nicht-Umfassen* mündet nicht in einem (bloßen) Aneinander-Rühren, das eine Interaktion auf der zarten Berührungsfläche zum Wahrnehmungsparadigma erheben müsste. Stattdessen gründet Merleau-Ponty Sichtbarkeit in »Teilhabe« und »Verwandtschaft«. Oberfläche wird hier, anders als etwa im Nancy'schen Berührungdenken,¹⁹ nicht aufgewertet, im Gegenteil. Sichtbarkeit gründet sich in einem geteilten Sein, das Merleau-Ponty, die Differenz von Sehendem und Sichtbarem aufhebend, als gemeinsam Geteiltes jeweils *unter* die Oberfläche setzt: Er möchte das »fleischliche Sein als Sein der Tiefen«²⁰ begriffen wissen. Das Fleisch, zugleich »formendes Milieu für Objekt und Subjekt«,²¹ ist Merleau-Pontys

¹⁸ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 182.

¹⁹ Vgl. hierfür den Beitrag von Alma Magdalene Knispel in diesem Band.

²⁰ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 179.

²¹ Ebd., S. 193.

kühner ontologischer Einfall, der philosophische Innovation verspricht: »Was wir Fleisch nennen, diese von innen her bearbeitete Masse, hat in keiner Philosophie einen Namen«,²² schreibt Merleau-Ponty nicht ohne Pathos. Allerdings firmiert unter dem Namen ›Fleisch‹ eine für den Zusammenhang der Beschäftigung mit dem Berühren überaus prominente Denkfigur: Für Aristoteles ist das Fleisch der unter der Hautoberfläche gelegene Kniff, um den rätselhaften Nahsinn des Tastens, der anders als das Sehen oder Hören direkt, unvermittelt an Ort und Stelle tätig zu sein scheint, dann doch mit den leichter zu begreifenden Fernsinnen in der Funktion in eins zu bringen. Das Fleisch rückt, als »Medium des Tastvermögens«,²³ zwischen das (äußere) Getastete und das Wahrnehmungsvermögen im Inneren. Es ist Aristoteles aber auch der Kitt, der der Uniformität der Sinne zuarbeitet, und so insbesondere einen funktionellen Übergang von Tasten und Sehen möglich macht.

Der Name Fleisch liegt also keineswegs fern für solch ein »formendes Milieu« – ein formendes *Medium* –, wie es Merleau-Ponty vorschwebt. Auch ihm dient das Fleisch primär als Übergang, und zwar als ein Übergang, der Innen und Außen verbindet. Hier trennen sich aber die Wege: Denn das Fleisch ist für Merleau-Ponty nicht schlicht homogener Transporteur für Druckreize – wie es bei Aristoteles ein auf dem Körper aufliegender Schild oder eine Folie auf der Haut sein können – es ist charakteristischer Weise ein Di-Pol, »ein Sein mit zwei Dimensionen«²⁴ (und eben nicht bloß Abstandhalter bzw. -überbrücker), der eine (oberflächliche) Außenseite und eine (latent bleibende) Innenseite kennt. Dieses Design ist die entscheidende Ingredienz für den doppelten Chiasmus, den Merleau-Ponty konstruiert: Er ermöglicht sowohl die Verflechtung von Sehen und Tasten (befriedet also, wie bei Aristoteles, eine aufscheinende Differenz der Sinne; das für den Sehenden Sichtbare ist zunächst nur die Oberfläche, die Außenseite, über die haptisch erfahrbare leibliche Konstitution kann dann aber auch die äußere Innenseite, sozusagen, angeschlossen werden) als auch die Verflechtung des Sehens mit dem Sichtbaren selbst. Eine »bemerkenswerte Spielart«²⁵ des Fleisches, dieses »Prototyp[s] des

²² Ebd.

²³ Aristoteles: Über die Seele, übers. von Willy Theiler, Darmstadt 1983, 423b. Es gibt übrigens einen bemerkenswert aristotelischen Moment in Merleau-Pontys ›Verflechtungs‹-Kapitel, in dem das Fleisch tatsächlich ganz wie beim großen antiken Vordenker funktioniert. Es geht um das eigenartige Phänomen, dass wir Eigenschaften, etwa Farbe, dem Objekt und nicht unserem Sehen selbst zuschreiben: »Denn die Dichte des Fleisches zwischen dem Sehenden und dem Ding ist konstitutiv für die Sichtbarkeit des einen wie für die Leiblichkeit des anderen; sie ist kein Hindernis zwischen beiden, sondern deren Kommunikationsmittel.« Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 178.

²⁴ Ebd., S. 179.

²⁵ Ebd.

Seins,²⁶ ist uns besonders vertraut: der Leib. Husserls über die Tastempfindung in ein Inneres und ein Äußeres gespaltener Leib begegnet also in der Wahrnehmung einem ebenso gespalten konstituierten Anderen – oder vielmehr: einem Gleichen! Als »Fleisch, das es mit einem Fleisch zu tun hat« ereignet sich Wahrnehmung also bei Merleau-Ponty schlicht in den Bahnen des Hände-Berührungs-Experiments. Dabei hat die von Husserls Versuch her bekannte Überkreuzung von Innen und Außen statt, wie Merleau-Ponty in einem Einschub selbst ausführt: »Anerkennt man eine Beziehung Leib – Welt, so gibt es jedenfalls Verzweigung meines Leibes und Verzweigung der Welt und Entsprechung ihres Innen und meines Außen, meines Innen und ihres Außen.«²⁷

Ob nun chiasmatisch oder nicht – jene »Entsprechung«, jene »Teilhabe« und »Verwandtschaft«, das heißt jene Gleichheit, die der wahrnehmenden Begegnung zu Grunde liegt, ja sie erst möglich macht, erinnert sie nicht an die Gleichheit, an die Tautologie in Hegels reflexivem ›Begriffens des Begriffs? Übersetzt in ein weniger ideales, literaliter *fleischliches*, und damit der haptischen Metaphorologie des *Begriffs* angemesseneres Register? Tatsächlich klingen manche Sätze Merleau-Pontys an jene *umfassende*, sich selbst vollendende Reflexion an, etwa: »[M]an kann sagen, daß wir die Dinge selbst wahrnehmen, daß wir die Welt sind, die sich denkt, – oder daß die Welt inmitten unseres Fleisches ist«;²⁸ oder: »Das Fleisch (das der Welt oder mein eigenes) ist nicht Kontingenz oder Chaos, sondern Textur, die zu sich kommt und mit sich selbst übereinkommt.«²⁹

Gerade jenes ›Sich-Denken‹ der Welt ist es, das uns besonders interessiert. Denken ist hier gleichgeschaltet mit dem Kontakt, der sich im Wahrnehmen zu trägt – mit Leiblichkeit und der haptischen Dimension, die für sie paradigmatisch ist. Aber: Trägt sich in diesem Sich-Denken der Welt tatsächlich ein Berühren zu? In ›Teil-Habe‹, ›Entsprechung‹, ›Verwandtschaft‹ – in all jenen auf höherer Einheit basierenden Elementen – klingt von ferne wieder jene Figur des Umfassens, des Einschließens, der Reduktion von Differenz auf Einheit, an, die Merleau-Ponty weiter oben für ein ›haptisches Wahrnehmen‹ gerade verneint hatte. Und: An anderer Stelle intensiviert sich diese Assoziation: So biete der Leib das

26 Ebd. Es ergibt sich übrigens eine wirklich bemerkenswerte Kaskade an »bemerkenswerte[n] Spielart[en]«: Das Sehen ist eine »bemerkenswerte Spielart« des Tastens (ebd., S. 178), der (tastende) Leib wiederum »eine bemerkenswerte Spielart« des Fleisches (ebd., S. 175); es ergibt sich ein hierarchisches Einschachteln, das insgesamt von der ontologischen Figur des Fleisches gefasst wird. Von Nachbarschaft kann bei dieser vertikal-hierarchisch organisierter Filiationsstruktur nicht die Rede sein.

27 Ebd., S. 179.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 192.

»Mittel [...], um all das zu empfinden, was ihm außerhalb seiner selbst gleicht, sodaß es, eingefangen ins Gewebe der Dinge, dieses ganz an sich heranzieht, es sich einverleibt«. ³⁰ Handelt es sich hier, mit dem *Einfangen* und *Einverleiben*, schlicht um eine Inanspruchnahme des »männlichen« Pol[s] des begrifflichen Feldes [des Berührens]«, ³¹ wie ihn Stefan Neuner identifiziert? Oder markiert jener ›Pol‹ just den Übergang, an dem die Konstellation des Berührens kollabiert und in die traditionelle Ruhe der Einheit, des Gleichen – des Abstands- und damit *Takt*-Losen überführt wird? Denn: Woran soll gerührt werden, wenn alles gleich, letztlich Eins ist – außer an sich selbst?

Es scheint, als Sorge der ontologische Unterbau des Dipols ›Fleisch‹ dafür, dass ein (sehendes) Rühren (an der Oberfläche, woran sonst?) über die fleischliche Verwandtschaft zu einem ganzheitlichen, umfassenden Erfassen, zu einem Einverleiben sich aus- oder verwachsen kann. Auch hier tritt ein Supplement auf den Plan, das diesmal zum Haptischen, zum Berühren selbst (strukturell scheinbar notwendig) hinzutritt: Gleichheit supplementiert hier das Berühren und sorgt dafür, dass das Taktuale nicht nur (äußerlich, vorläufig, nähernd) tasten, sondern auch *erfassen* kann. Im Ergebnis hat der ›Umweg‹ über das Paradigma des Haptischen samt seinen ontologischen Implikationen (Fleisch) zunächst wenig Ertrag: Dem haptischen Unterbau ist offenbar *auch* die Aufgabe gestellt, klassische phänomenologische Ziele weiterhin zu tragen – dazu gehört die Möglichkeit wissender Aneignung der Objekte durch das Subjekt. Es verschiebt sich aber – mit allerlei wichtigen Implikationen! – die Konstruktion der Basis: weg vom gesetzten Bewusstsein (des Subjekts), hin, ganz analog zu Heideggers Dasein, zu einer ontologischen Einbettung, die einen privilegierten Zugang zum Seienden/Fleisch begründet und so Wissen möglich macht. Dies die Unwucht bei aller Symmetrie: Fleisch rührt nämlich nicht bloß an Fleisch; Erfassen wird möglich, weil Fleisch an Fleisch (Leib) rührt, das dabei, *als Leib*, zugleich an sich selbst zu rühren vermag, also eine Reflexion auf die ontologisch ohnehin statthabende taktuale Reflexion dem Subjekt (nennen wir es beim Namen) erfahrbar macht. Verkürzt gesagt: Dasselbe (Erfahrung, Erkenntnis) ist nun anders noch immer möglich. Dennoch trägt sich eine entscheidende Dezentrierung zu: Das Subjekt ist nicht mehr Angelpunkt der Reflexion, sondern Teil eines Kreislaufs, von dem es erst hervorgebracht wird; die Reflexion ist in die Ontologie selbst verlegt, wird zu einem »Selbstbezug des Sichtbaren«. ³² Mit dieser Ver-

³⁰ Ebd., S. 179f.

³¹ Neuner: »Peri haphes« (Anm. 2), S. 11.

³² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 185.

schiebung ist der alte Kantische, ultimative Einheitsspender der Erfahrung suspendiert. Merleau-Ponty betont explizit, dass die »Schwierigkeiten« vermieden werden müssten, »die dadurch entstehen, daß man [die ersten Begriffe] mit einem *Cogito* in Zusammenhang bringt, das selbst einer Überprüfung bedarf.«³³ Ein Nachfolger scheint jedoch bereits in der Analyse stark gemacht – war er schon bei Husserl in Kraft gesetzt worden?³⁴ –; gemeint ist die »präreflexive[] und präobjektive[] Einheit meines Leibes angesichts einer einheitlichen Welt«,³⁵ letztlich also die ontologische Einheit *des Fleisches*. Doch just für die Frage, für die wir uns hier interessieren, die Frage des Denkens, hat die Verschiebung von Bewusstsein auf Fleisch Konsequenzen: Denn »wie kann das Empfindend-Empfindbare auch Denken sein?«,³⁶ fragt sich Merleau-Ponty. Es ist eine echte Frage, die sich an systematischer Stelle auftut – und die vermutlich ein Konflikt nährt, den die Beteuerung der »doppelte[n] und überkreuzte[n] Eintragung des Sichtbaren in das Berührbare und des Berührbaren in das Sichtbare«³⁷ mit erneutem Rückgriff auf die bekannte, sich fast schon in Merleau-Pontys Kapitel selbst schon abnutzende Verflechtungsfigur zunächst verdeckt hatte. Sobald sich Merleau-Ponty der Frage nach dem Denken nähert, flammt die (alte) Konkurrenz zwischen Sehen und Berühren wieder auf:

[W]ir fragen uns gerade, welcherart dieses zentrale Sehen ist, das die verstreuten Ansichten zusammenfügt, welcherart dieses einheitliche Berühren ist, welches das ganze taktile Leben meines Leibes wie aus einem Gusse beherrscht, welcherart dieses *Ich Denke* ist, das alle unsere Erfahrungen muß begleiten können. Wir gehen ins Zentrum und versuchen zu verstehen, warum es ein Zentrum gibt, worin seine Einheit besteht, wir behaupten nicht, es sei eine Summe oder ein Resultat; und wenn wir das Denken aus einer Infrastruktur des Sehens hervortreten lassen, so nur deshalb, weil es unbestritten evident ist, daß man nicht denken kann, ohne auf irgendeine Weise zu sehen oder zu empfinden, und daß alles uns bekannte Denken einem Fleisch zukommt.³⁸

Fast schüchtern und einigermaßen unverknüpft ist das »einheitliche Berühren« der dominanten Klammer hinzugefügt, die das »*Ich Denke*« mit einem »zentralen Sehen« gleichsetzt. Im zweiten Anlauf zum Ende des Zitats fällt das Berühren dann aus der sensuellen Modellierung des Denkens glatt heraus: Merleau-Ponty lässt das Denken nun alleine »aus einer Infrastruktur des Sehens hervortreten« und spürt selbst, dass dies begründungspflichtig ist. Denken ist hier klar verstanden als ein Zur-

³³ Ebd., S. 180.

³⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Nicola Zambon in diesem Band.

³⁵ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 186.

³⁶ Ebd., S. 180.

³⁷ Ebd., S. 176.

³⁸ Ebd., S. 191.

Einheit- oder In-einen-Guss-Bringen, als ein *Zusammenfügen*. Es ist mit der Frage und vor allem der Suche nach einem Zentrum verbunden, das aus sich Einheit zu stiften – das vielleicht sogar einzuverleiben vermag. Im Zuge dieser Suche bricht die Parallelführung – häufig übrigens als ein flüchtiges Hinzusetzen des Einen zu einem am Paradigma des Anderen Entwickelten – von Sehen und Tasten, als haptisches Sehen, entzwei. Sobald sich Merleau-Ponty dem Denken zuwendet, driftet das Argument einem (alten) visuellen Paradigma entgegen, das nicht Symmetrie und Reversibilität, sondern eine durch klare Hierarchie generierte zentralistische Struktur bereitstellt. Die aufkommende Reibung zeigt sich am deutlichsten in der Homologie von »zentrale[m] Sehen« und »einheitliche[m] Berühren«. ›Einheitliches Berühren‹ – was soll das sein? Wir erinnern uns an Husserls Analyse des Leibs: Berühren hieß dort Spaltung! Aus *einem* Tasten resultierten *zwei* Empfindungen, ein äußeres Wahrnehmen und ein inneres Empfinden. Diese Spaltung im Rahmen des Hände-Selbstberührungsexperiments wieder einzufangen, bedurfte es einer weiteren Verdoppelung, nämlich *zweier* Hände, deren zusammenführende Einheit (in einem Leib) zwar durch das Experiment erfahrbar sein mag, aber als Bedingung seiner Möglichkeit doch auf die Supplementierung durch eine *andere* Einheit (Bewusstsein?) verweist.

›Einheitliches Berühren‹ ist ein Oxymoron. Es eignet sich als Emblem, als repräsentativer Sinnspruch, mit dem sich die späte Philosophie Merleau-Pontys treffend überschreiben ließe: Dem Berühren ist so attribuiert, dessen es stets bedürftig sein muss: Einheit. Wie der Chiasmus und das griechische χ so ist auch das (Ver)Flechten auf eine unhintergehbare Zweiheit verwiesen – und ebenso verhält es sich mit dem Berühren. Anders als das schimmer- und widerspruchsfreie »zentrale Sehen« zeugt das paradoxfunkelnde »einheitliche Berühren« von der in ihm selbst statthabenden Supplementierung. Merleau-Pontys Passage zur Frage des Denkens liefert, vermutlich einigermaßen unfreiwillig, den Schlüssel zum Verständnis dieses oxymoralen Ergänzungsvorgangs: Es scheint tatsächlich das »zentrale Sehen« selbst zu sein, das untergründig das ›unglückliche Berühren‹ aus seiner zentrifugalen Bewegung der Versprengung, hinein in ein bündelndes Sammeln verhilft. Was als chiasmatische Entsprechung – zwischen Sehen und Berühren – deklariert ist, mag sich am Ende als ein hierarchisiertes, ja instrumentales Verhältnis entpuppen. Vielleicht hat das Emblem des »einheitliche[n] Berühren[s]« in einer Phrase eine Zwillingsschwester, die früh im Text ohne Hintergedanken fällt, aber die Abhängigkeitsverhältnisse der Sinne wiederzugeben vermag: das »Tasten des Auges«.³⁹ Anders

³⁹ Ebd., S. 175.

als Riegls ›haptisches Sehen‹ – in seinen eigenen Worten müsste man sogar eher von einem »taktischen« Sehen sprechen⁴⁰ – hat in der Phrase eine Hierarchie der Zuordnung statt: Berühren und Sehen stehen nicht schlicht sich (paradoxal) aufeinander beziehend nebeneinander. Im Tasten, so schreibt Merleau-Ponty, ist die Erfahrung »gar nicht ganz bei sich«, ⁴¹ ja gar »ganz außer sich«. ⁴² In der Attribuierung dieses Außer-sich-Seins auf das Auge – auffälligerweise steht hier ein Auge im Singular – ist die Sammlung, das Zusammenziehen auf einen Zentralpunkt hin aufgerufen, der Merleau-Ponty erst im Nachdenken über *das Denken* thematisch wird. Nehmen wir den angesprochenen Chiasmus der Sinne für einen Moment beim Wort: Gibt es ein ›Sehen der Haut‹? Sehr wohl, müsste mit Husserl geantwortet werden. Doch löst die Attribuierung auch hier die Assoziation einer Sammlung der Eindrücke aus, von einer Zuordnung zu einem Zentrum? Eher nicht. Im Gegenteil dürfte die berührungstypische Spaltung oder Doppelung in den Vordergrund treten, also Husserls Befund, dass dem Wahrnehmen von Äußerem auch innere Empfindung korrespondiere, die nun statt einer Vereinheitlichung eher die Schwierigkeit des Umgangs mit dieser aus dem Tasten heraus generierte Zweiheit hervorbringt.

Die Nachbarschaft von Tasten und Sehen, die Merleau-Ponty in zahlreichen parallelisierenden Appositionen als Tupel zueinander gruppiert, ist weniger unschuldig als zunächst vermutet werden mag; beide sind nicht schlicht gleich oder gegeneinander ersetzbar, sondern ergänzen sich gegenseitig, bringen Unterschiedliches in die ›Nachbarschaft‹ ein, sind in gewissem Sinne füreinander notwendige Supplemente. Diese chiasmatische Struktur darf aber nicht den Eindruck erwecken, die beiden Verflochtenen wären ebenbürtig, würden also hierarchiefrei aneinander rühren. Dem ist nicht so. Schon der Titel *Das Sichtbare und das Unsichtbare* zeugt davon: Auch strukturell zeigt sich, dass die Zweiheit des Berührens für ein neues Denken von Sichtbarkeit Verwendung findet, aber darin selbst auf die vom »zentralen Sehen« geleistete Supplementierung von Einheit und Zentrum angewiesen ist. Berühren bleibt Merleau-Ponty letztlich wirklich »Tasten des Auges«: es ist Werkzeug, das das visuelle Erkenntnisparadigma über die eigene Begrenzung hinweg erweitert und selbst in einer Dezentrierung Denken weiterhin an ein kontrollierendes, herrschendes Zentrum auszurichten versucht.

⁴⁰ Vgl. Alois Riegl: *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der Bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, Wien 1901, S. 20.

⁴¹ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 181.

⁴² Ebd., S. 180.

Und doch stößt dieser Versuch auch auf etwas anderes. Die Untersuchung führt Merleau-Ponty an einen Punkt – die Unterseite der Sichtbarkeit, wohl das spiegelsymmetrische Andere des Empfindenden, seine Entsprechung im Nicht-Leib-Fleisch –, an den die (»haptozentrische«^{43?}) Stabilisierung von Sichtbarkeit und Fleisch nicht mehr hinreicht: »Hier stoßen wir [*on touche*] auf den schwierigsten Punkt, nämlich auf das Band zwischen Fleisch und Idee, zwischen dem Sichtbaren und der inneren Armatur, die es enthüllt und verhüllt.«⁴⁴ [Z]wischen Fleisch und Idee« – BERÜHREN DENKEN – sind wir hier am eigentlichen Ort unseres Interesses angekommen, ausgerechnet hier, wo Merleau-Ponty die taktualen Waffen streckt?

Jedes Mal, wenn wir die Idee *unmittelbar erfassen* wollen, wenn wir die Hand auf sie legen, sie einkreisen oder unverhüllt sehen wollen, merken wir sehr genau, daß dieser Versuch widersinnig ist und sich die Idee in dem Maße entfernt, wie wir uns ihr nähern; unsere Auslegung führt uns nicht zur Idee selbst, sie bedeutet nur eine sekundäre Version, ein griffigeres Derivat.⁴⁵

Die Idee entzieht sich dem hantierenden Zugriff; das einkreisende Umfassen, das Erfassen muss fehlschlagen. Der Begriff, so könnte man »Auslegung« verstehen, ist bloß ein »griffigeres Derivat« – auch er vermag nicht, sich die Idee einzuverleiben. Radikal streicht Merleau-Ponty das Paradigma des Tastens als Erkenntnismodus durch und dennoch – oder besser: genau deshalb – hat hier, vielleicht zum ersten Mal im so berühungsvokabularschwangeren Kapitel, eine Berührung im volleren Sinne statt: Ganz wörtlich lässt sich an diesen »schwierigsten Punkt« bloß ›rühren‹ [*on touche*]. Alles Tasten, das sich mit dem Sehen gleichschalten ließe, erweist sich angesichts dieses ›echten‹, vollen (im Sinne des bloß rührenden, nicht ins Umfassen aufgehenden) Rührens als »widersinnig«: Wo die Hand aufgelegt, und so unmittelbar erfasst wird, was einem unverhüllten Sehen entspricht, oder wo »sekundäre Vision« und »griffiges Derivat« in eins fallen, hat kein Berühren statt. Erst wenn die stabilisierenden Brücken zwischen den Sinnen brechen, erst wenn begegnet, was sich nicht in das einheitliche hapto-visuelle Feld fügt, stellt sich die Frage nach einem neuen, *anderen* denkenden Verhältnis. Die Idee widersetzt sich der Aneignung und zwar schlicht dadurch, dass sie nicht als Gleiches begegnet, weil es sich diesmal nicht um »dem Fleisch dargebotenes Fleisch«⁴⁶ – oder um das Begreifen des Begriffs handelt. Mit (dem Supplement) der Gleichheit fällt

43 Jacques Derrida: *Berühren: Jean-Luc Nancy*, übers. von Hans-Dieter Gondek, Berlin: 2007, S. 56.

44 Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 195.

45 Ebd., S. 196 f., Hvh. J.U.

46 Ebd., S. 173.

die (männliche) Aneignungsgeste, der Zugriff, das Einverleiben aus – was gleichbedeutend ist mit einem vorherrschenden Erkenntnismodus: dem des *Erfassens*, des *Auffassens*, des *Begreifens* und Verstehens, also letztlich einer intellektuellen Kontrolle, der das Zu-Denkende letztlich bewältigt/überwältigt und in den denkerischen Griff bekommt. Wo aber Gleichheit (oder die Gewalt des Gleichmachens) suspendiert ist, wird eine andere Art der Begegnung möglich. Dass sich Idee und Begriff nicht mehr als Gleiche begegnen, ist ein großes Verdienst von Merleau-Pontys Paradigmenverschiebung vom visuell-mental (Sicht) auf das Leiblich-Empfindende (Fleisch). Dem Nachdenken über das Denken ist so eine Frage gestellt, die sich nicht schlicht als Reflexion, als ein Rückfalten auf sich selbst, beantworten lässt. Ein Zu-Denkendes, wie Heidegger sagen würde, tritt auf den Plan, das sich nicht selbst als ein Denken oder an sich bereits Denkbares *wiedererkennen* lässt. Es ist und bleibt zu denken – Denken kann aber nicht heißen, sich das Zu-Denkende anzueignen, es einzuverleiben oder an Bekanntes anzutragen. Es bleibt: – zu ›rühren‹. Ihm anders zu begegnen, als unter der Prämisse, es *erfassen* oder *begreifen* zu wollen.

Was zunächst defizitär klingt – bloß zu ›rühren‹ statt zu *begreifen* – eröffnet, in einem vollen Sinne, Neues, Anderes, Unverhofftes. Denn darin, dass »sich die Idee in dem Maße entfernt, wie wir uns ihr nähern«, drückt sich mehr und anderes aus als ein Scheitern. In ihm klingt der berührungstypische *Takt* an, der konstitutive Abstand – und mit ihm eine Nachbarschaft. Es ereignet sich ein Spiel, das *zwischen* Fleisch und Idee statt hat. Das Spiel – im doppelten Sinne minimale Distanz und ludisch – impliziert Bewegungen des Miteinander, Bewegungen, die anstecken. Das Ausweichen des einen setzt den anderen in Bewegung, lässt ihn, wie Deleuze sagen würde, Fluchtlinien entdecken, die plötzlich von gewohnten Bahnen abzweigen. Interessant wird das Spiel, weil es eben nicht zwischen Gleichen gespielt wird: Die Unkenntnis des Gegenübers öffnet die Sinne für das Unerwartete und generiert die dem Spiel eigene Unvorhersehbarkeit, seine Kreativität, vor der es sprüht.

Denken als rührendes Spiel? Doch wie sich ihm nähern, wie die Partie starten, auf welche Weise überhaupt einer Idee begegnen? Merleau-Pontys Antwort deutet in Richtung der Kunst. Mit seinem Verweis auf Prousts *Recherche* und der Rolle der kleinen musikalischen Phrase, die ›Idee‹ gewissermaßen Fleisch gibt, sie sinnlich begegnen lässt, geht der französische Phänomenologe keineswegs einen ungewöhnlichen Weg; auch Heidegger zieht es, mit dem *Kunstwerk*-Aufsatz genau wie etwa mit *Unterwegs zur Sprache*, aus ähnlichen Beweggründen in Richtung der Kunst. Man mag es sich kaum trauen, eine solch einigermaßen unmittelbare Nachbarschaft zu unterstellen, aber bei Adorno verhält es sich ganz ähnlich: Hier lässt

sich die problematische Rolle des gerade an Merleau-Ponty herausgearbeiteten Supplements der Gleichheit besonders deutlich an den leitenden Konzepten nachzeichnen.

Adornos *Negative Dialektik* steht ganz im Zeichen einer Analyse der Gewalt des Begriffs, der, gewissermaßen übergriffig, den von Adorno geforderten »Vorrang des Objekts«⁴⁷ bedroht. Die Gewalt drückt sich insbesondere in der sowohl dem logischen Urteil wie dem Tauschverhältnis zugrundeliegenden Gleichheit und Einheit, der Setzung von Identität aus. Dem »Nichtidentische[n]«⁴⁸ zu seinem Recht zu verhelfen, erfordert vor allem Arbeit am Begriff:

Die[] Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik. Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt. Aus dem Schein des Ansichseins des Begriffs als einer Einheit des Sinns hinaus führt seine Selbstbesinnung auf den eigenen Sinn. Die Entzauberung des Begriffs ist das Gegengift der Philosophie.⁴⁹

Die »Begrifflichkeit [...] dem Nichtidentischen zuzukehren« bedeutet primär, den »Identitätszwang« zu suspendieren und damit die Möglichkeit, begrifflich direkt *fassen* zu können, aufzugeben. Die männliche Fantasie des begrifflichen Einverleibens, das unter dem Primat einer zentralen, sich behauptenden Einheit steht, wird Adorno zum großen Gegenspieler seiner anti-totalitären Philosophie. Dabei ist es das Denken selbst, das auf den »Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält«⁵⁰ stößt und gegen diesen angeht: »Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber«;⁵¹ »In Dialektik erhebt Denken Einspruch gegen die Archaismen seiner Begrifflichkeit«.⁵²

Auch wenn Adorno sein Vorgehen nicht in haptisches Vokabular kleidet, lässt sich seine Neuausrichtung der *Begrifflichkeit* durchaus als eine Näherung an ein Berührungsparadigma rekonstruieren. Adornos *Negative Dialektik* verdichtet den Eindruck, dass, wo dem Begriff das tragende Supplement der Gleichheit oder Identität versagt wird, Denken an ein Berühren verwiesen zu sein scheint: Bei Adorno hat dies sowohl auf der subjektiven, begrifflichen wie auf der Seite des zu denkenden Objektes statt. Sein berühmtes Denken als »Konstellation«⁵³ lässt, als Konsequenz

47 Adorno: *Negative Dialektik* (Anm. 5), S. 185.

48 Ebd., S. 17.

49 Ebd., S. 24.

50 Ebd., S. 152.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 156.

53 Ebd., S. 165.

des Verzichts auf identitären, begrifflichen Zugriff, ausreichend Spiel, sodass die »Affinität der Gegenstände zueinander«, »[d]as, worin die Gegenstände kommunizieren«, ihr »immanente[r] Zusammenhang«, also die »Kohärenz des Nichtidentischen« zur Entfaltung kommen können.⁵⁴ In anderen Worten: Die Nachbarschaften – die produktiven Berührungsdimensionen des *Zwischen* – bekommen philosophisches Gewicht, das ihnen die vereinzelnden Adäquationsbeziehungen im traditionellen Erfassen einer Sache durch einen Begriff versagen mussten.

Auch auf der begrifflichen Seite gewinnt Nachbarschaft an Bedeutung: Die »Begrifflichkeit [...] dem Nichtidentischen zuzukehren«, heißt für Adorno, die in einer Begriffs-Konstellation wirksamen *Verhältnisse zwischen den Begriffen* zur Kontaktnahme mit dem Gegenstand zu nutzen:

Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität beschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache setzt.⁵⁵

Ziel ist dabei nicht, mit anderen Mitteln am Ende dasselbe umfassende Erfassen zu bewerkstelligen. Es geht nicht darum, in Konstellation zu umzingeln, um nachher die Sache schlicht doch aneignen und unter die Kontrolle denkerischer Einheit bringen zu können. »Utopie wäre«, schreibt Adorno, »ein Miteinander des Verschiedenen«.⁵⁶ Auch im Ziel, in der Utopie, ist Nachbarschaft, *ist* Berührung – stärker: Just darin besteht überhaupt das Ziel! Jenes Miteinander impliziert den Takt der Berührung: den Abstand, der ein produktives Miteinander überhaupt möglich und auch interessant und wünschenswert macht. Ein solches Miteinander ist immer eines des Verschiedenen – ein Gleiches kennt und braucht kein Miteinander.

Wenn Denken sich bei Adorno aus der utopischen Versöhnung heraus entwirft, dann nicht aus dem Zentrum der zu-sich-gekommenen Einheit und Gleichheit; das Miteinander und sein Takt, die Differenz, sind gerade Ausdruck von Versöhnung. Adorno ruft auf, »den besseren Zustand aber [zu] denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann«.⁵⁷ Denken hat Teil an diesem Zustand, aktiv und passiv, als Berührendes und Berührtes; als eines, das ohne Übergriff mit den Gegenständen in Kontakt steht, ohne gleich zu sein noch gleich zu machen, in guter Nach-

⁵⁴ Ebd., S. 36.

⁵⁵ Ebd., S. 164.

⁵⁶ Ebd., 153.

⁵⁷ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1980, S. 116.

barschaft: »[o]hne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus«. ⁵⁸

Dass der vom Begriff – zunächst unkritisch – transportierte »Identitätszwang«, von dem Adorno spricht, auch – oder sogar vor allem? – eine geschlechtliche Kategorie ist, hat Luce Irigaray gezeigt. *Speculum de l'autre femme* zeichnet die lange Tradition und die Wirkmächtigkeit eines Denkens nach, das tatsächlich »die Identität für sein Ziel hält« – und sich dabei, wie Irigaray nachweist, verlässlich auf das (weibliche) Andere dieser (männlichen) Identität stützt, es zur eigenen Konstitution als Eines braucht, »es« aber nie in Erscheinung treten lassen kann – weil es ja gar keines ist. Irigaray assoziiert diesen traditionellen (männlichen) Modus des Denkens mit einer »herrschende[n] skopische[n] Ökonomie«, also dem »Vorrang des Blicks« ⁵⁹ – und richtet auch ihren feministischen Gegenentwurf an einer Ökonomie aus, die an einer Sinneswahrnehmung ihr Paradigma findet: dem Berühren! ⁶⁰

›Berühren‹ ist Irigaray kein Sammelbegriff für ein kaum überschaubares Feld von allerlei mit Hand und Haptik Assoziiertem, in dem dann, wie Stefan Neuner es versucht, *a posteriori* männliche und weibliche Pole identifiziert werden können; Berühren ist konsequent gegen jedes ›Skopische‹ und Einheitliche abgedichtet – und es ist an ›der Frau‹, ›dem Weiblichen‹ modelliert:

Die Frau ›berührt sich‹ immerzu, ohne daß es ihr übrigens verboten werden könnte, da ihr Geschlecht aus zwei Lippen besteht, die sich unaufhörlich aneinander schmiegen. Sie ist also in sich selbst schon immer zwei, die einander berühren, die jedoch nicht in eins (einem) und eins (eine) trennbar sind. ⁶¹

Bei Irigaray buchstabiert sich so ein Denken des Nichtidentischen – oder besser, weil dialektisch nicht mehr mit Einheit verbunden, der Differenz aus, das, anders als bei Adorno, explizit auf den Begriff des Berührens gebracht wird. Der Kontrast zu Merleau-Pontys noch im Zeichen der Einheit stehenden Berührungsdanken ist frappierend. Geradezu mit Händen zu greifen – aber Vorsicht, wir wollen ja bloß rühren! – wird dies etwa in Bezug auf den Umgang beider mit der Vorstellung von ›Lippen: Bei Merleau-Ponty »vereinigt uns [der Leib] mit den Dingen«, weil »seine beiden Lippen verschweißt« sind; ⁶² die Zweiheit bildet eine Brücke, ›Berühren‹ ist ermöglicht von einer es rahmenden, tieferen Einheit – und

⁵⁸ Ebd., S. 283.

⁵⁹ Luce Irigaray: »Das Geschlecht das nicht eins ist«, in: dies.: *Das Geschlecht das nicht eins ist*, Berlin 1979, S. 22–32, hier S. 25.

⁶⁰ Vgl. hierfür den Beitrag von Hanna Sohns in diesem Band.

⁶¹ Irigaray: »Das Geschlecht das nicht eins ist« (Anm. 59), S. 23.

⁶² Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Anm. 14), S. 179.

diert, im Berühren, selbst als ein Übergang/Übergriff erlaubendes *Werkzeug* dieser Einheit, einer Einheit, die es erst konstituieren hilft. Berühren steht hier immer im Dienst, ist *für*, und zwar für ein Eines im Singular. Bei Irigaray berühren (sich) die Lippen, sie sind also weder »verschweißt« noch gewaltsam gespreizt (außer durch den Akt der Vergewaltigung), sondern zugleich beieinander und auf Abstand – mit-einander. Und, noch entscheidender: Die Lippen sind nicht jeweils bestimmte Eine, also, nicht wie bei Merleau-Ponty, eine für die innere Empfindung einstehende Lippe, eine für die empfindbare, äußere Masse. Was bleibt, wenn die Lippen nicht eines sind? Das auch für Heidegger wohl schwierigste zu Denkende. Es geht darum, die »Beziehung, die zwischen zwei Dingen, zwischen zwei Wesen waltet, rein aus ihr selbst her zu erfahren«, und zwar ohne, wie gewohnt »die Beziehung sogleich von dem aus vor[zustellen], was jeweils in Beziehung steht«. ⁶³ Dass wir, wie Heidegger schreibt, »wenig darüber verständigt [sind], wodurch und woher sich die Beziehung ergibt und wie sie als diese Beziehung ist«, ⁶⁴ könnte an der Vorherrschaft der männlich-visuellen, unter Identitätszwang stehenden Denkgewohnheit liegen, unter deren Bann wir noch immer stehen. Irigaray führt für diese so schwierig zu denkende – und gerade deshalb dringend zu denkende – Beziehung einen Namen ein: ›Frau‹. ›Frau‹ ist aber nicht zu verstehen als die Einheit der beiden Lippen; Frau ist Beziehung ohne Einheit – *Das Geschlecht, das nicht eins (davon) ist* (frz. *Ce sexe qui n'en est pas un*) – Frau ist Berühren. Frau hat, anders als Mann, »um sich zu berühren« nicht nur kein »Instrument nötig« ⁶⁵ – auch das Berühren selbst ist hier kein eingepasstes Werkzeug mehr, das auf seinen funktionellen Gebrauch hin optimiert wäre. Die Tendenz der Phänomenologie, das visuelle Paradigma durch verstärkten Rückgriff auf Haptisches zu supplementieren – zu beobachten nicht nur bei Husserl und Merleau-Ponty, sondern etwa auch beim späten Blumenberg mit dem Begriff der ›Betreffbarkeit« ⁶⁶ – bestätigt einmal mehr Irigarays These zur Verwiesenheit der (männlichen) Konstruktion von philosophischer Einheit auf ihr (weibliches), nichtidentisches Andere, das die Einheit erst aufzurichten hilft, ohne dabei in Erscheinung treten zu können. Frau hat als Berühren durchaus tragend Teil an der Konstruktion des phänomenologischen Gebäudes, allerdings instrumentalisiert *für*

⁶³ Martin Heidegger: »Das Wesen der Sprache«, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1965, S. 157–216, hier S. 188.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Irigaray: »Das Geschlecht das nicht eins ist« (Anm. 59), S. 23.

⁶⁶ Vgl. Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2006, und den Beitrag von Alexander Waszynski in diesem Band.

etwas, das ihr, im doppelten Sinne, nicht zukommt: Einheit, Gleichheit, Stabilität, Wahrheit.

Gelöst aus dieser Instrumentalisierung radikalisiert sich die Symmetrie des Berührens: Die Schließungsfigur der Vollkommenheit, für die sie in Dienst genommen wurde, weicht einer Stätte der kreativen, produktiven Offenheit: die »Unvollkommenheit der Form ihres Geschlechts [...] bewirkt, daß sie unaufhörlich und auf unbestimmte Weise sich berührt« – darin bestehe das *Genießen* der Frau.⁶⁷ Die Frau verkörpere, in ihrer Lustökonomie, mit Adorno gesprochen, ›Nichtidentisches:

Das Eigentliche, das Eigentum sind dem Weiblichen zweifellos recht fremd. [...] Nicht aber *die Nähe*. Das so nahe, daß jede Identitätsabsonderung dessen unmöglich wird. Daher auch jede Form der Aneignung. Die Frau genießt *ein so Nahes, daß sie weder es noch sich selbst besitzen (oder wissen) kann [ne peut l'avoir, ni s'avoir]*.⁶⁸

Der Genuss der Frau vollzieht sich nicht im Modus der Aneignung – sondern des Berührens. Frau ist damit nicht schlicht als nichtidentischer Rest ›identifiziert‹, um den sich – als Objekt – anders-begrifflich zu kümmern, der etwa in begrifflicher Konstellation zu umstellen wäre; sie ist exemplarische Stätte des Nichtidentischen, wo sich also zuträgt, was traditionell unerhört – im vollen Sinne – ist; Stätte eines produktiven Nicht-Wissens, sprudelnde Quelle eines anderen, eines beweglich-anstößigen Sinnes:

eine[s] ›anderen‹ Sinn[s], der immer dabei ist, sich einzuspinnen, sich mit Worten zu umarmen, aber auch sich davon abzulösen, um sich darin nicht festzulegen, darin nicht zu erstarren. Denn wenn ›sie‹ es sagt, ist es nicht, auch niemals mit irgendetwas anderem identisch; eher ist es angrenzend. *Es be-rührt (an) [ça touche (à)]*.⁶⁹

Diesem an-rührenden, ›anderen Sinn‹ geht es um mehr als das Freisetzen einer neuen Repräsentationskraft, die aus einer Rücksicht auf begriffliche *Verhältnisse* gespeist wäre, wie bei Adorno. Die Nichtidentität dieses ›anderen Sinns‹ ist eine produktive – sie trägt sich als Bewegung aus, die anders als Adornos Konstellation nicht *um*-stellt, keine zentrierende, sondern eine dezentrierende Kraft entfaltet. In die Nähe einer Annäherung bleibt der paradoxe Takt, der dem Berühren eignende Abstand, eingeschrieben: »*einspinnen*«, »*umarmen*« und zugleich »*ab[]lösen*«, »*nicht fest[]legen*«, »*nicht [] erstarren*«; aus dem paradoxen Zusammenklang von zentripetalen und zentrifugalen Bewegung speist sich die Spannung, die sich als dezentrierende Tendenz entlädt. Dass die Grenzen gewahrt bleiben, dass

⁶⁷ Irigaray: »Das Geschlecht das nicht eins ist« (Anm. 59), S. 25.

⁶⁸ Ebd., S. 30, Übers. angepasst, J.U.

⁶⁹ Ebd., S. 28.

die Annäherung in Berührung bleibt und nicht aneignend *begreift* oder *erfasst*, impliziert eine gegenseitige Anstößigkeit im Verhältnis der Nähe: An-Rühren impliziert Ansteckung, *contagion*, versetzt in eine *Drift*, die den ›anderen Sinn‹ auszeichnet. Er ist Sinn in (unvorhersehbarer) Bewegung, stets unterwegs.

Mit ihm ist auch Irigaray unterwegs; auch sie findet sich, auffällig, in gewissem Sinne *Unterwegs zur Sprache*. Ihr Denken rührt an Berühren – ist von Berühren (unrettbar) kontaminiert, aber: Ist dieses Driften mit der Drift noch Philosophie?

Who cares! Vielleicht ereignet sich diese Drift just dort, wo DENKEN tatsächlich beginnt, an BERÜHREN zu rühren, wo BERÜHREN aus dem *umfassenden Erkennen* des DENKENS sich löst und so in eine Nähe gerät, in der es *mit* DENKEN gemeinsam rühren kann – (be)rühren, woran? An dem Begrifflosen? Dem Unsichtbaren? Dem Zukünftigen?

Vielleicht bedarf es eines anderen Anfangs. Also eigentlich gar keines *An-fangs*, eines *fang-* und so zwang-losen Anfangs, ohne piratisches Kapern – ›in oder aus der Mitte‹, wie Deleuze und Guattari wohl sagen würden.⁷⁰ Beginnen mittendrin, an der Stelle, wo sich das *syntagmatische* und das *paradigmatische* Berühren von BERÜHREN DENKEN berühren, d.h. begegnen und neutralisieren, wo beide ununterscheidbar werden und damit alle Unterscheidung anstößig-produktiv in Frage stellen.

1) BERÜHREN DENKEN berühren im Syntagma: Sie finden sich in Nachbarschaft gestellt, auf diese Weise in *Beziehung* gesetzt, sie rufen zusammen auf, sie zu beziehen, sie sich nähern und abstoßen zu lassen; das letztere gewinnt dabei unweigerlich Gewicht, bemächtigt sich des ersteren, rein durch seine Position; ist es die deutsche Sprache, die BERÜHREN übergehen und zum Objekt von DENKEN werden lässt? *TOUCHING THINKING* hat eine andere Balance, fordert zum Berühren mindestens ebenso auf wie zum Denken und macht das paradigmatische Berühren der beiden deutlicher spürbar.

2) BERÜHREN DENKEN berühren im Paradigma: auf mittelbarere Weise, weil erst ihre Ähnlichkeit – die ›Gleichheit‹ zwischen ihnen? – sie, paradigmatisch, in Beziehung setzt. Zwei Infinite, die beide imperative Kraft entfalten – bloß: Was folgt aus deren grammatischer Gleichheit? Als Ähnliche geraten die beiden in eine Nähe, die sie interagieren, die sie sich gegenseitig anstecken lässt: Auffassen, erfassen, begreifen, wie es das Denken gewohnt ist, beginnt, in ein BERÜHREN überzugehen, sich, versuchsweise, zu einem BERÜHREN zu transformieren. Und: BERÜHREN

⁷⁰ Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 36–42.

fängt durch diesen Kontakt an, sich zu weiten, sich zu strecken, die engen Grenzen des ihm zugewiesenen Platzes zu sprengen. Nicht mehr bloß auf die Ausgedehnthheit der Äußerlichkeiten gerichtet, nicht mehr bloß versicherndes Tätscheln mit den Händen, nicht mehr bloß intentionale Geste, nicht mehr bloß Werkzeug für höhere (und innere), idealere Sinnes- bzw. Geistesinstanzen. Kann BERÜHREN mehr? Kann auch es übergehen – kann es gar DENKEN?

Genau wie die Sprache uns lehrt, dass DENKEN Haptisches mit sich führt – *Begriff, erfassen* – sind wir es gewohnt, dem BERÜHREN auch kontaktlos-geistige Kapazitäten zuzusprechen: Zu rühren vermag uns nicht nur Musik, oder ein trauriges Ereignis – selbst einem Gedanken (oder Literatur!) gestehen wir diese Kraft zu. Oder sitzen wir damit jeweils bloß Metaphern auf? Sind das Haptische im *Begreifen* und *Erfassen* und das bewegende *Berührt*-Sein im *emotionalen*, ›geistigen‹ Sinne nichts als rhetorische Figuren?

Man wird uns vorwerfen, den Figuren auf den Leim gegangen zu sein und beharrlich die semantischen Krücken mit dem ›Eigentlichen‹ zu verwechseln, wofür immer sie auch einzustehen vermögen. Unabweisbar keimt das Bedürfnis auf, das ›Eigentliche‹ zu identifizieren, sich dem Eigentlichen in seiner Reinheit zuzuwenden und alles bloß Übertragene beiseite zu lassen. Übergänge zu untersagen, sie still zustellen, um – ja, um was?

Um eine ›Welt des Eigentlichen‹ zu erkennen? Eine Welt, in der DENKEN ›etwas Eigentliches‹ (ein Ding?) und BERÜHREN ›etwas Eigentliches‹ (ein weiteres, anderes Ding) wären, in der jedes Ding bei sich bliebe, fest und starr, ein ›Denken an sich‹ und ein ›Berühren an sich‹? In der nicht übertragen wird – in der wahrscheinlich gar nichts ›wird‹, denn wie sollte sonst überhaupt Eigentliches sicher und wahr identifiziert werden können? Oder wäre alles werdende schlicht nicht ›eigentlich‹ und deshalb der Erkenntnis nicht wert, nicht wahrheitsfähig?

Nun sind DENKEN und BERÜHREN aber offenkundig keine starren Dinge, mehr noch: als Verben, die für schaffende Tätigkeiten einstehen, verkörpern sie zusätzlich zu ihrer Produktivität auch und vor allem Bezugnahmen zu Anderem. Provokant formuliert: Anders als dem Stein liegt ihnen das Übertragen wohl näher als das Eigene, Eigentliche. Insbesondere dem BERÜHREN ist Kontamination und dadurch auch Infektion alles andere als fremd, vielleicht gar ›wesenhaft‹. Das Eigentliche des BERÜHRENS als das Übertragen(e)?

Die stabile Unterscheidung von ›eigentlichem‹ und ›übertragenem‹ Sinn ist jedenfalls Figur eines Denk- und Berührungsregimes, dem der »Identitätszwang« des Begriffs zum naturalisierten Axiom der Welt geworden ist. Die Prävalenz des Identischen tilgt Übergänge – wenn sie nicht in höhere

Einheiten aufgehen – und verschiebt alles Übergängliche auf die Ebene des Werkzeugs, des intentional Handgehabten und so Kontrollierbaren, auf Rhetorik (und raubt damit selbst der Rhetorik noch die ihr innewohnende, faszinierende Dynamik). Auch das Beharren auf dem ›Eigentlichen‹ scheint solch ein Werkzeug zu sein, ein wirkmächtiges, das der Abwehr jedes »›anderen‹ Sinn[s]«, wie ihn Irigaray nennen würde, oder jedes Nichtidentischen, mit Adorno gesprochen, gewidmet ist. Es spreizt die Nähe von BERÜHREN und DENKEN, die sich uns sprachlich noch immer kundtut, und sorgt dafür, dass beide außer Kontakt geraten: Im Resultat finden sich sowohl DENKEN als auch BERÜHREN festgestellt, festgesetzt, auf ein Ansich reduziert, das ihre produktive Transitivität als DENKEN und BERÜHREN *von* etwas Anderem, Unbekanntem, etwas Begegnendem gekappt hat.⁷¹ Exemplarisch trägt gewissermaßen das Kantische ›Ich denke‹ diesen konstitutiven Schnitt in seiner berühmt gewordenen Formulierung selbst zur Schau: ›Ich denke‹ – woran? Dass was ...? Wie und worüber? Welche Gedanken? Bei Kant vollzieht sich der Schnitt, der ein Transitives in einen Zustand, eine Art abstrakte, aber Einheit versprechende Räumlichkeit wandelt. Noch hat dieses ›Ich denke‹ sein Anderes, es kann und muss begleiten (können), ist in gewissem Sinne noch transitiv – aber das Andere ist bereits auf eine andere, ›eigene‹ Ebene versetzt, kann schon nicht mehr begegnen oder gar kontaminieren. Der Schnitt – die eingezogene Grenze – ist hier aber noch klar markiert, auch, dass es Rest gibt bei diesem produktiven, konstitutiven, eine stabile Welt aufrichtenden Schneiden. Anders bei Hegel und in seiner Nachfolge: Hier sollen Grenzen überschritten, versöhnt, vereint werden, die Transitivität des Denkens (und des Berührens) weist hierfür den Weg. Das ›Ich denke‹ beginnt sich also explizit für sein ›was‹ und das ›was‹ für sein ›für welches Denken‹ zu interessieren. Aber: Die Kontaktnahme ist nur unter der Bedingung möglich, dass Gleiches auf Gleiches trifft, Denken auf Denken, Fleisch auf Fleisch – Transitivität biegt sich in Reflexion, Berühren wird immer zur Selbstberührung. Das festgesetzte Ansich weitet sich auf ein An-und-für-Sich, es bleibt aber abgekapselt, bloß *für sich*, niemals *für andere(s)*; Heterogenes, Nichtidentisches langem dem bewegend-festgestellten Denken oder Berühren noch immer nicht an, schlimmer: Der Schnitt, der beide trennt, ist verdeckt, es *darf* kein Rest bleiben in dieser reflexiven Vollkommenheit...

Was folgt daraus für BERÜHREN DENKEN? BERÜHREN DENKEN fordert, die Übergänge zuzulassen und die Frage des ›Eigentlichen‹ zu

71 »Man berührt nicht, wenn man nichts berührt, wenn man nicht an etwas rührt«, schreibt Jacques Derrida in *Berühren: Jean-Luc Nancy* (Anm. 42), S. 314.

suspendieren.⁷² Es bleibt ein Experimentieren mit Grenzen, ohne Sicherheitsnetz und deshalb auch in stets abzuwägender Gefahr.⁷³ BERÜHREN DENKEN fordert, die Nähe zu fördern, die sich zwischen beiden bildet, und den schöpferischen Prozessen beizuwohnen, die dort statthaben. Mitzudenken, mitzurühren, in dieser Nähe von BERÜHREN DENKEN. Mitzudriften in der Drift. BERÜHREN DENKEN. BERÜHRENDENKEN. BERÜHREND DENKEN.⁷⁴

BERÜHREND DENKEN heißt: Mit-Sein im Denken, Mit-Denken, in Nachbarschaft, involviert in, tangiert vom Zu-Denkenden,⁷⁵ angestoßen von ihm und zugleich dieses denkend anstößlich kontaminierend, wie es sich etwa Jean-Luc Nancy zum Programm gemacht hat.⁷⁶ Es heißt radikal inmitten zu denken – ohne dabei im Zentrum zu sein, oder sich an einem solchen auszurichten. Eher aus dem Zwischen, aus dem Berühren heraus und auf die Spannung eines Berührens hin zu denken. Wenn dabei ein ›Zentrum‹ im Spiel ist, dann höchstens lokal, vorübergehend, strategisch, wie das Auge eines Sturms, das entsteht, nicht, um von dort aus zu sehen, sondern weil es in seiner Nähe wirbelt.

BERÜHREND DENKEN heißt: Kontingenzen nicht nur zuzulassen, ihnen einen Platz einzuräumen, sondern denkend zu affirmieren. Gemeinsame Sache zu machen mit ihrem Tangieren, sie nicht denkend einzukapseln und zu beherrschen suchen, sondern denkend Teil zu haben an ihrem *cum*. Kontingenz ist nicht das Gegenteil der Ratio, des sicheren Grundes, von dem (aus) wir Sätze sprechen. Selbstverständlich: Kontingenz ist nicht fest, starr und auf diese Weise verlässlich; sie ist es aber auf andere Weise: Sie ist verlässlicher Quell jedweden Werdens, nicht fest, starr und unveränderlich-ewig, sondern flüssiger, sprudelnder (Un)Grund jedes Ereignisses, jeder Entwicklung, jeder Neuerung. Ihr verdanken wir, dass sich etwas tut in der Welt. An der Kontingenz zu rühren, kontaminiert die Ratio mit Kreativität, ermöglicht ihr, nicht bloß anhand logischer Mechanismen das Begegnende nach vorhandenen Mustern zu sortieren, sondern für die historisch sich immer neu stellenden Fragen und Herausforderungen Begriffe zu *schaffen* – ermöglicht Philosophie als »die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen«.⁷⁷

⁷² Vgl. den Beitrag von Hanna Sohns in diesem Band.

⁷³ Vgl. den Beitrag von Sandra Fluhrer in diesem Band.

⁷⁴ Dank geht an Hanna Sohns, der diese Drift begegnet ist und die hat daran teilhaben lassen.

⁷⁵ Vgl. den Beitrag von Karin Harrasser in diesem Band.

⁷⁶ Vgl. den Beitrag von Alma Magdalene Knispel in diesem Band.

⁷⁷ Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 2000, S. 6.