

# 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](http://www.kulturverlag-kadmos.de)

Umschlaggestaltung: readymade, Berlin.

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-497-4

# Berührung beschreiben. Phänomenologie der Taktilität und der Haut – ausgehend von Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty

NICOLA ZAMBON

Bewußtsein ist *eine* Oberfläche.<sup>1</sup>

Seit wenigstens vierzig Jahren haben Philosophie und Anthropologie, Kulturwissenschaft und Literaturwissenschaft, Psychologie und Psychoanalyse dem Tastsinn und der Haut, der Berührung und der Taktilität eine wachsende Bedeutung zugewiesen. Pionierarbeiten wie die von Ashley Montagu und Didier Anzieu, Claudia Benthien und Nicola Diamond,<sup>2</sup> um nur wenige zu nennen, haben sich inzwischen in einem Forschungsfeld als Klassiker etabliert, das ununterbrochen Konjunktur genossen hat. 2020 ist die Beschäftigung mit der Berührung allerdings zur akuterer Angelegenheit geworden. Ein Blick in die Fachliteratur erinnert uns rasch und schmerzlich, wie wesentlich die Haptik für die Konstitution des Selbst, für die Grammatik der Körper und für die Syntaktik unseres Miteinanderseins ist. Dessen werden wir uns gerade erst bewusst, wenn uns das Berühren und Berührt-Werden in einem Alltag abhandenkommt, der von den hygienischen Imperativen des Kontaktverbotes und der Berührungssperre gestaltet ist. Diesen Berührungsentzug zu thematisieren, lässt sich als Aufgabe für eine Theorie der Berührung verstehen, die immer noch *à venir* ist, und zwar gerade deshalb, weil das, was die Menschheit 2020 erlebt, ein Ereignis neuartiger Form ist. Und wie neuartig dieses ist, spiegelt sich zum Beispiel darin wider, dass uns alte Begriffe und Kategorien, die zu dessen Verständnis führen sollten, ungeeignet erscheinen.

---

1 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Berlin/New York 1988, S. 255–374; hier S. 294.

2 Vgl. Ashley Montagu: *Touching. The Human Significance of the Skin*, New York 1971; Didier Anzieu: *Das Haut-Ich* (1985), übers. von Meinhard Korte/Marie Hélène Lebourdais-Weiss, Frankfurt a.M. 1991; Claudia Benthien: *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Hamburg 1999; Nicola Diamond: *Between Skins: The Body in Psychoanalysis – Contemporary Developments*, Chichester, West Sussex 2013.

Mit diesem Ereignis setzt sich dieser Beitrag nicht auseinander. Denn zum dazu nötigen Nachdenken bedarf es der Zeit: Selten schien Hegels Bezeichnung der Philosophie als Eule der Minerva so adäquat. Zugleich wird das Unbehagen, das die schmerzlich gespürte Unzulänglichkeit unserer Kategorien und Begriffe, ja, unserer intellektuellen Mittel auslöst, oft zum Ansporn, weiterzudenken. In diesem Zusammenhang nimmt sich dieser Aufsatz vor, einer Phänomenologie der Berührung, wie Edmund Husserl sie zwar vorbereitet, allerdings nicht ausformuliert hat, auf die Spur zu kommen. Warum aber Husserl, warum die Phänomenologie? Zum einen, weil Husserls Phänomenologie Leib und Leiblichkeit ins Zentrum der theoretischen Untersuchungen rücken lassen hat: Das phänomenologische Verständnis der Wahrnehmung markiert einen Wendepunkt für die Thematisierung des Leiblichen im frühen 20. Jahrhundert. Zum anderen aber, weil Husserls Thematisierungen von Leib und Leiblichkeit letztendlich unbefriedigend, ja, sogar frustrierend sind: Die Phänomenologie ist, allem deskriptiven Verfahren zum Trotz, von Theorien metaphysischer Herkunft immer noch so geprägt, dass sie Husserl den Schritt zu einer Ästhesiologie, die der überkomplexen Somatizität des menschlichen Leibes Rechnung zu tragen vermag, verhindert haben. Doch gerade dieser blinde Fleck – oder dieser »Schatten«,<sup>3</sup> wie Maurice Merleau-Ponty ihn nennt – ist es, der Husserl so erstaunlich aktuell macht: Seine größte Leistung ist gewesen, uns klarer sehen zu lassen, welches die Probleme sind, denen wir uns stellen müssen; er hat uns – auch unabhängig von seiner schulmäßigen Terminologie – eine Sprache für diese Problemfassungen zur Verfügung gestellt, mit der sich arbeiten lässt; er hat uns schließlich sehen lassen, wie eine Theorie der Wahrnehmung aussehen müsste, auch wenn diese Theorie bei ihm gänzlich misslungen wäre bzw. ihm eine solche nicht gelingen konnte. Er hat also, um Merleau-Ponty zu paraphrasieren, die Felder der Reflexion über Leib und Leiblichkeit mithin Berührung und Taktilität neu zu umgrenzen ermöglicht, selbst wenn er an dieser Untersuchung letztlich gescheitert ist.<sup>4</sup> Phänomenologie ist, in ihrem weitesten Sinne, als »elastische Methode der Beschreibung«<sup>5</sup> zu verstehen: Berührung phänomenologisch zu denken, soll heißen, taktile Phänomene in ihrer zuerst leiblichen, sodann kulturellen, historischen und soziopolitischen Komplexität beschreiben zu

3 Maurice Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten« (1960), in: ders.: *Zeichen*, hg. von Christian Bermes, übers. von Barbara Schmitz/Hans Werner Arndt/Bernhard Waldenfels, Hamburg 2007, S. 233–264.

4 Vgl. ebd., S. 232f.

5 Hans Blumenberg: *Phänomenologische Schriften (1981–1988)*, hg. von Nicola Zambon, Berlin 2018, S. 12.

können, und zwar zunächst diesseits aller (etwa von der Psychoanalyse unternommenen) Metaphorisierungen oder Symbolisierungen des Taktilen, die, so prägnant und unverzichtbar wie sie sind, doch die leiblich erlebte Erfahrung abzublenden neigen.

Dieser Beitrag kann nicht alles leisten, was Aufgabe einer Phänomenologie der Berührung ist – natürlich nicht. Er begnügt sich damit, einen ersten Schritt zu tun mit dem unternommenen Versuch, einen Entwurf einer solchen Phänomenologie an der Quelle ausfindig zu machen, nämlich im Werk von Edmund Husserl und in seiner kritischen Deutung bei Maurice Merleau-Ponty. Bevor wir uns damit beschäftigen, wie Husserls Phänomenologie das Verständnis unserer Wahrnehmung auf den Kopf gestellt hat, und zwar durch die Auslegung von zwei neuen Begriffen, Empfindnis und Kinästhesie, werden wir feststellen müssen, inwieweit Husserl an ein okularzentrisches Paradigma gebunden bleibt, und welche Folgen das für die phänomenologische Methode gehabt hat. Wir werden auch sehen, warum Husserl eine Thematisierung der Berührung nicht gelingen konnte und wie Merleau-Ponty seine Untersuchungen fortgeschrieben hat, bevor wir dann einen Ausblick wagen werden auf die Themen, denen sich eine Phänomenologie der Berührung zu widmen hat, allen voran eine Beschreibung der Fremdhautwahrnehmung.

## I. Das Körperverständnis in Husserls Phänomenologie

### 1. *Kanonische Sinneseinteilung*

Husserl ist der klassischen Einteilung in die fünf Sinne gefolgt. Er zieht jedenfalls die Berechtigung dieser Einteilung weder in Zweifel noch differenziert er sie weiter: So übernimmt er – cartesianisch wie er war – im Wesentlichen auch die Unterscheidung zwischen Fernsinnen (Sehen und Hören) und Nahsinnen (Schmecken, Riechen, Tasten). Untersuchungen zu Sinnen, die die klassische Einteilung zwischen Fern- und Nahsinnen überschreiten – wie Temperatursinn, Schmerzempfindung, Gleichgewichtssinn –, lassen sich nur in beschränktem Maße finden, mit einer einzigen, zugleich aber entscheidenden Ausnahme: der Propriozeption. Diese bezeichnet neben der Wahrnehmung von der Bewegung des Körpers und seiner Lage im Raum auch das Wissen um die Position einzelner Körperteile zueinander. Husserl hat der Propriozeption (von ihm ›Ich-Apperzeption‹ und ›empirisches Selbstbewusstsein‹ genannt) in Gestalt seines Begriffes der Kinästhesie und deren Beziehung zum Leib umfangreiche Analysen

gewidmet.<sup>6</sup> Es geht dabei nicht nur um Raum-Positionen unseres Körpers im engeren Sinne, sondern auch um Probleme, wie sie in den letzten Jahren unter anderem auch in der Neurophänomenologie oder gar in der Philosophie analytischer Prägung thematisiert wurden, was sich hier mit den Schlagworten *Körperschema*, *embodiment*, *Leibbewusstsein* nur andeuten lässt:<sup>7</sup> Nicht nur wissen wir mit beeindruckender Genauigkeit, wo sich unsere Gliedmaßen in einer bestimmten Situation befinden, sondern wir haben auch eine Sensibilität unserem leiblichen Erscheinungsbild gegenüber, was bei der Konstitution des Sozialen eine wichtige Rolle spielt. Zu diesem leiblichen Selbstbewusstsein gehört zudem die Gewissheit, dass wir bestimmte Dinge zu tun vermögen. Ich befinde mich etwa in den Bergen auf einer Wanderung und stehe plötzlich vor einem Abgrund. Ich zögere, ob ich den Sprung auf die andere Seite wagen soll oder nicht. Die Entscheidung (zu springen oder es nicht zu tun) beruht dabei nicht auf kühler Berechnung, sondern auf einem schwer in Worte zu fassenden Gefühl – dem *Ich kann*, wie Husserl es nennt –,<sup>8</sup> nämlich auf einem *Sich-Etwas-Zutrauen*, auf einer besonderen Form der einschätzenden Antizipation, auf dem leiblichen Wissen um die eigenen Möglichkeiten:

Was ich kann, vermag, wozu ich mich fähig weiß, was als das bewußtseinsmäßig vor mir steht, das ist eine *praktische Möglichkeit*. Nur zwischen praktischen Möglichkeiten kann ich mich »entscheiden«, nur eine praktische Möglichkeit kann [...] Thema meines Willens sein. Ich kann nichts wollen, was ich nicht bewußtseinsmäßig vor Augen habe, was nicht in meiner Macht, in meiner Fähigkeit liegt. »Ich kann nichts wollen« – dabei kann das »kann« selbst als praktisches gemeint sein, nämlich sofern der Wille selbst Willensobjekt sein kann und es nur sein kann, sofern er in meiner »Macht« (in meinem Machtbereich) ist [...].<sup>9</sup>

Doch nicht nur in Bezug auf die Einteilung der Sinne, sondern auch auf ihre Hierarchisierung bleibt Husserl einer klassischen, von ihm nicht hinterfragten Rangordnung verpflichtet, und zwar auf eine so augenfällige Art,

<sup>6</sup> Vgl. insb. 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; ders.: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u.a., Bd. 16, hg. von Ulrich Claesges, Den Haag 1973.

<sup>7</sup> Zum phänomenologischen Verständnis vom ›Körperschema‹ vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966, insb. das Kapitel »Die Räumlichkeit des eigenen Leibes und die Motorik«, S. 123–177.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Husserl: *Ideen II* (Anm. 6), § 60.

<sup>9</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u.a., Bd. 3, hg. von Walter Biemel, Den Haag 1950, S. 258.

dass ihm oftmals vorgeworfen wurde, seine Phänomenologie verfallende dem Okularzentrismus. Und in der Tat: Kaum ist zu übersehen, dass Husserls leitende Präferenz für den optischen Sinn zu einer weit ausgearbeiteten Bestimmung der visuellen Ding-Wahrnehmung als einer ausgezeichneten Weise des intentionalen Bewusstseins geführt hat. Husserl zufolge ist die Wahrnehmung ›Originalbewusstsein‹, Boden aller unserer Erfahrungen, vorrangig aber im ›Urmodus der Anschauung‹: Die Wahrnehmung bietet den Gegenstand, wie er sagt, in Selbsterscheinung und Selbstgebung, sie ermöglicht nämlich, wie es in *Ideen I* heißt, ihn »›originär‹, in seiner ›leibhaftigen‹ Selbstheit zu erfassen«. <sup>10</sup> Deshalb unterscheidet sich laut Husserl die Dingwahrnehmung, insbesondere die visuelle, von anderen Modi der Anschauung, wie etwa den Akten der Phantasie, der Erinnerung, der Erwartung oder des Bildbewusstseins. Kurzum: Husserls Phänomenologie – bis hin zur Sprache, derer Husserl sich bemächtigt und die das so eklatant zum Ausdruck bringt – scheint einbeschlossen zu sein, dass die Welt, dem willigen Zuschauer geöffnet, prinzipiell *sich sehen lässt*.

## 2. Die Prävalenz des Visuellen und ihre Folgen für die Phänomenologie

Husserl hatte als Mathematiker begonnen und mit einer *Philosophie der Arithmetik* (1891) seine lang andauernde philosophische Abschweifung eingeleitet: Am Anfang seiner Bemühungen steht das Ideal der momentanen Evidenz als Grenzideal der Erkenntnis, die er als vollkommene, augenblickliche Selbstgegebenheit bezeichnet. So steht es in Husserls Phänomenologie, die in beschreibender Diensthaltung ›die Sachen selbst‹ gelten zu lassen gedachte: Nur mit den ›Phänomenen‹ sollte sich die Phänomenologie befassen, sie beschreiben, ohne sie zu erklären und ohne sich erkenntnistheoretisch festzulegen.

Die Dominanz des Anschaulichen entspricht 1891 einem Erkenntnisideal, nämlich dem der Evidenz, in dem *Sicht* und *Einsicht* zusammenfallen: Es ist eine schlagartige, augenblickliche Präsenz der Dinge, die leibhaft da sind. Das phänomenologische Auge ist *idealiter* ein starres und unbewegliches, das die Realität betrachtet, so wie das Auge eines Gottes, der die Welt, die sich von selbst, wie ein *Panorama* zur Schau anbietet, kontemplativ zu überschauen vermag. Husserl war sich selbstverständlich bewusst, dass eine solche unmittelbare Anschauung für den Menschen allerdings nur äußerst selten möglich ist, denn unser Anschauungsvermögen ist begrenzt: Von dem, was sich in unserem Gesichtsfeld befindet,

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 14 f.

entgeht uns viel, oder es bedarf der Zeit und weiterer Anstrengung, um bemerkt zu werden; anders als ein Gott können wir anschaulich-intuitiv nur eine kleinste Portion der Realität erfassen. Was uns aber in momentaner Evidenz unmöglich ist, das vermögen wir konstruktiv zu erreichen: nicht rein intuitiv also, sondern mit Begriffen, Zeichen, Symbolen, wie sie beispielsweise der Sprache eignen.

Doch Begriffe, Zeichen und Symbole sind für Husserl Resultate einer Devianz. Denn sie entstehen durch eine *clinamen*, eine Abweichung vom natürlichen Denken, das *idealiter* ein anschauliches Erfassen meint, wobei das Attribut des Natürlichen den Gegenpol des Technischen kennzeichnet: Es ist das Antipodische der Natur zur Technik, aber auch der Anschauung zum Sprachlichen und Symbolischen, der leibhaften Dinge zu deren Surrogaten und Repräsentanten, seien diese Zeichen, Zahlen, Begriffe: »Natur: das ist das Präludium zu allem, was Husserl mit dem Begriff des Lebens und dessen Komposita bezeichnen wird: vom ›Bewußtseinsleben‹ bis zur ›Lebenswelt‹.«<sup>11</sup> Weicht die Symbolik vom natürlichen, eigentlichen Denken ab, so ist die Therapie bereits vorgezeichnet: Rückkehr zur Anschaulichkeit, zur Eigentlichkeit – aber nicht durch die Destruktion des Symbolischen, sondern durch dessen Aufklärung. Der Slogan der *Philosophie der Arithmetik*, »[k]ein Begriff kann gedacht werden ohne Fundierung in einer konkreten Anschauung«,<sup>12</sup> verknüpft von Anfang an die Fundierungsinstanz der Phänomenologie mit der Anschauung und der intentionalen Subjektivität.

So ist auch die Sprache für Husserl eine Institution des Verbleibens auf dem Niveau der signitiven Intentionalität. Anders und einfacher ausgedrückt: Die Sprache ist so etwas wie der Trick, sich das Hinsehen zu ersparen, vor allem dann zu ersparen, wenn das Gemeinte im Hinsehen gar nicht angetroffen werden kann, weil es abwesend ist. Und das Versagen im Sagen, das ständige Zurückbleiben der Sprache hinter dem Anspruch dessen, worüber sie Verständigung ermöglichen soll, ihr unaufhebbares Bedrohtsein vom Verfall in die ›losen Worte‹ – all das sind Indizien des defizitären Charakters, der Husserl zufolge der Sprache eigen ist: Im Auftreten von Äquivokationen, von semantischen Schwankungen oder des Abdriftens liegt die Gefahr der Irreleitung und der Täuschung, der nur durch den Rückgang auf die Anschauung begegnet werden kann.<sup>13</sup>

11 Manfred Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt a.M. 1985, S. 149.

12 Edmund Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u.a., Bd. 12, hg. von Lothar Eley, Den Haag 1970, S. 79.

13 Vgl. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Erster Teil: *Prolegomena zur reinen Logik*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u.a., Bd. 18, hg. von Elmar Holenstein, Den Haag 1975, S. 37.

Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ›bloßen Worten‹, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufriedengeben. [...] Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die ›Sachen selbst‹ zurückgehen. An voll entwickelten Anschauungen wollen wir sie uns zur Evidenz bringen. [...] Durch Sonderung der vermengten Begriffe und durch passende Änderung der Terminologie gewinnen wir dann die erwünschte ›Klarheit und Deutlichkeit‹.<sup>14</sup>

Der Vorrang, den die Anschaulichkeit bei Husserl genießt, spiegelt sich im Kern der phänomenologischen Methode wider, die allererst eine der Beschreibung ist – wohlgemerkt eine Beschreibung dessen, was der Phänomenologe *sieht*. »Sagen zu können, was ich sehe«:<sup>15</sup> Dieser Satz fasst Methode und Thema der phänomenologischen Methode zusammen, wobei methodologisch aufzuklären bleibt, wer *ich* ist, wie und was ich sieht, mit welchen Worten ich das sagt, was es gesehen hat – und wem. Die Evidenz – als *terminus technicus* eine Katachrese anschaulicher Provenienz, die das Erkenntnisideal methodologisch kennzeichnet – findet der Phänomenologe bzw. die Phänomenologin in der Übereinstimmung zwischen *Sicht* und *Einsicht*, in der Rückführung dessen, was er oder sie weiß, auf dem ›Urboden‹ der Anschauung, wo es seinen Ursprung fand. Kurzum: Man schaut hin und sieht, mit einer *clara et distincta perceptio*, dass die Sache so aussieht, wie man dachte.

Vor diesem Hintergrund dürfte der Vorwurf, Husserls Phänomenologie ver falle dem Okularzentrismus, nicht überraschen. Es ist eine Kritik, die zuerst Martin Heidegger in *Sein und Zeit* in origineller und prägnanter Weise formuliert hat – ohne Husserl explizit zu benennen, ein für Heidegger so typisches Verfahren. Heideggers Beschreibung des Berührens und des praktischen Tuns mit den Händen, der taktilen Wahrnehmung – dessen also, was Heidegger, eingehüllt im typischen Wortmantel der Daseinsanalyse, als »besorgenden Umgang«<sup>16</sup> bezeichnet – richtet sich gegen die

<sup>14</sup> Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u.a., Bd. 19.1, hg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984, S. 5 f.

<sup>15</sup> Der die phänomenologische Methode zusammenfassende Satz ist von Hans Blumenberg, zit. nach Manfred Sommer: »Zu keiner Zeit passen. Die Entdeckung des Geistes und der Prozeß der theoretischen Neugierde«, in: Melanie Möller (Hg.): *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, Paderborn 2015, S. 77–87, hier S. 83.

<sup>16</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Sein und Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a.M. 1977, § 15.

Prävalenz des Visuellen, gegen den »Adel des Sehens«<sup>17</sup> also, um Hans Jonas' bekannte Formel zu bemühen, der Husserls Philosophie eingeschrieben sei. Dem starren Auge der Phänomenologie,<sup>18</sup> das die Realität aus Distanz betrachte (oder daseinsanalytisch: ›begaffe‹), stellt Heidegger die Hand entgegen: Nicht das Gesicht sei der originäre Zugang zur Welt, sondern das praktische Berühren mit den Händen, der taktile Umgang. Wollen wir unsere ›natürliche Einstellung‹<sup>19</sup> – oder, mit der Sprache von *Sein und Zeit*: das Dasein im Modus der Uneigentlichkeit – richtig beschreiben, so ist es Heidegger zufolge schlichtweg falsch, mit dem visuellen Wahrnehmen, mit dem bloßen Beobachten und Hinstarren auf Dinge, zu beginnen. Dingwahrnehmung heißt indes, mit ihnen *zunächst und zumeist* beschäftigt zu sein, das heißt im von Interessen geleiteten Umgang. Wir gebrauchen sie, so Heideggers Beispiel, wie der Schuster den Hammer benutzt, um damit die Nägel in den Schuh zu schlagen. Erst dann, wenn wir in unserer willentlichen Tätigkeit auf Widerstände, auf Unvorhergesehenes stoßen, sind wir den Gegenständen als ›vorhandenen‹ wahrnehmend zugewandt.

Das schärfste Nur-noch-hinsehen auf das so und so beschaffene ›Aussehen‹ von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur ›theoretisch‹ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandeneit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ›Um-zu‹.<sup>20</sup>

17 Hans Jonas: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973), Frankfurt a.M. 1994, S. 233–264, Erstveröffentlichung 1973 unter dem Titel *Organismus und Freiheit*.

18 Die sog. ›natürliche Einstellung‹ meint zunächst einen naiven, unreflektierten Umgang mit der Welt, sodann – und davon ausgehend – den Zustand, dessen Überwindung die Theorie möglich macht. Denn Philosophie beginne erst dann, so lässt sich Husserls These zusammenfassen, wenn wir die Naivität unseres Weltzugangs hinterfragen und das Opake dessen, was wir alltäglich als selbstverständlich in Kauf nehmen, verständlich zu machen vermögen. Diese Thematisierung muss bereits bei den einfachsten Bewusstseinsakten ansetzen, weswegen Husserl den Begriff der ›natürlichen Einstellung‹ unter Bezugnahme auf eine scheinbar alltägliche Wahrnehmungssituation einführt. Vom Schreibtisch weg richtet er seinen Blick aus dem Fenster, hin in den Garten. Nachdem er zuerst gesehen, dann hingesehen hat, folgt die Beschreibung dessen, was er zu beobachten vermochte: »[I]n den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da, im wörtlichen oder bildlichen Sinne ›vorhanden‹, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht.« Husserl: *Ideen I* (Anm. 9), S. 56.

19 In dieser pragmatischen Beschäftigung – im besorgenden Umgang und in der Umsicht – begegnen uns die Dinge als ›Zuhandenes‹. Es ist dabei bezeichnend, dass Heidegger die *res* als Zuhandenes beschreibt, wobei der Vorrang der Taktilität geflüstert wird: Das Präfix *zu-* suggeriert zudem Weltzugewandtheit, vor allem im Kontrast zum Präfix *vor-*, das die Entgegenstellung zwischen Dasein und Welt zum Ausdruck bringt.

20 Heidegger: *Sein und Zeit* (Anm. 16), S. 69.

Erst dann, wenn etwas nicht stimmt, wenn unser selbstverständlicher Umgang mit den Dingen, der ein haptisch-pragmatischer ist, gestört wird, gucken wir genauer hin; ansonsten sind die Dinge da, um nicht bloß angestartet, sondern nur um tatsächlich gebraucht zu werden.<sup>21</sup>

So sehr sich die Phänomenologie aber am visuellen, okularzentrischen Paradigma orientiert haben mag: Die Revision, der Husserl die Reflexion um den Körper unterzogen hat, vermochte den Leib zum Zentrum der Phänomenologie zu befördern und die bis dahin als reine Rezeptivität verstandene Wahrnehmungslehre zu revolutionieren. Eine entscheidende Rolle haben zwei Begriffe dabei gespielt: Empfindnis zum einen, Kinästhesie zum anderen.

## II. Die Entdeckung des Taktilen. Vom Körper zum Leib

### 1. Ein neues Verständnis von Wahrnehmung

Um sich darüber klar zu werden, welche herausragende Bedeutung die Phänomenologie zum Verständnis unserer Leiblichkeit beigetragen hat, muss man zuerst feststellen, gegen welche Tradition Husserl argumentiert. Immanuel Kant hatte unsere sinnliche Erfahrung als stetiges Wechselspiel von Sinnlichkeit und Intellektualität bezeichnet; nicht nur erkennt der Verstand die Dinge, sondern er macht sie allererst erfahrbar, denn die Gegenstände unserer Erfahrung sind Resultate seiner synthetischen Handlungen: Den »rohen Stoff«<sup>22</sup> der Empfindungen vermag der Verstand zum sinnlich-kategorialen Objekt zu formen; doch ohne Anschauungen bleiben die Begriffe »leer«; begriffslose Anschauungen sind hingegen »blind«.<sup>23</sup>

Warum begnügt sich Husserl nicht mit Kants Antwort? Was kann die Wahrnehmung mehr, als es in der *Kritik der reinen Vernunft* beschrieben steht? Eine erste Antwort steckt in dem Hinweis auf Lebewesen, die zwar wahrnehmen, doch in unserem Sinn »begriffslos« sind. Tiere finden sich im Allgemeinen in ihrer Welt gut zurecht, oft besser als wir, ohne dass sie über den Verstand im Sinne eines begrifflichen Denkvermögens

21 Im tastenden Gebrauch sind die Dinge *zu-*, im Begaffen sind sie *vorhanden*. Die Partikel »vor« und »zu« bringen den Unterschied zwischen Berührung und Schauen, Praxis und Theorie stillschweigend zum Ausdruck: Das eine ist weltzugewandt, »zu den Dingen hin« orientiert, mit diesen beschäftigt; das andere bleibt den Dingen fern, es steht vor ihnen bzw. gegenüber ihnen.

22 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 3: *Kant's Werke, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1904, AA III, B 1.

23 Ebd., B 75, A 51.

verfügen würden. Wenn dem aber so ist, dann ist es kaum plausibel, mit Kant zu argumentieren, die Wahrnehmung ohne Begriffe sei ›blind‹ – ganz im Gegenteil: Es spricht viel dafür, die Wahrnehmung nicht wie Kant als bloße ›Rezeptivität‹ zu verstehen, und einige der Leistungen, die Kant dem Verstand zuspricht, schon der Wahrnehmung zuzuweisen. Das hat eine wesentliche Konsequenz: Die Leistungen, um die es hier geht, können – wie die Wahrnehmung selbst – nicht ohne die *Sinnlichkeit* verstanden werden, also nicht ohne ihre Eingebundenheit ins Leibliche. Jeder Versuch, das zu tun, blendet das Entscheidende ab.

Eine Neubestimmung der Kant'schen Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff, Stoff und Form der Wahrnehmung legt Husserl nahe, indem er 1907 in seiner ›Wahrnehmungslehre‹ den Begriff der *Kinästhesie* einführt. Empfindungen werden nun nicht mehr sensualistisch, als rein passiv-rezeptiv gegebene, gedacht, sondern vielmehr als auch von der leiblichen, aktiven Betätigung abhängige: Sie sind ganz konkret auf der Haut oder an meinem Leib zu spüren. Diese Revision geht einher mit Husserls Entdeckung der herausragenden Bedeutung, die dem Tastsinn zukommt. Denn gerade in der Beschreibung des Berührens spricht Husserl von einer leiblichen ›Lokalisation‹ und – um die leibliche Betroffenheit zum Ausdruck zu bringen – sieht sich geradezu dazu gezwungen, auf den alten Begriff der Empfindung zu verzichten, ihn durch die Neuprägung ›Empfindnis‹ zu ersetzen.

[Empfindnisse haben] eine unmittelbare leibliche Lokalisation, sie gehören also für jeden Menschen unmittelbar anschaulich zum Leib als seinem Leib selbst als eine vom bloßen materiellen Ding Leib durch diese ganze Schicht der lokalisierten Empfindungen sich unterscheidende subjektive Gegenständlichkeit.<sup>24</sup>

Wenn wir mit den Fingern über eine Oberfläche tasten, dann empfinden wir etwas, und dieses etwas ist an unserem Leibkörper, etwa Finger oder Hautstellen, lokalisiert. Diese Lokalisierbarkeit fehlt etwa beim Augensinn: Wir sehen einen Gegenstand in der Ferne, dieser hat aber keinen direkten Kontakt mit unserem Körper, er bleibt diesem fern; so sind zum Beispiel Farbempfindungen keine Empfindnisse, weil sie nicht an einer Leibstelle empfunden werden.

Wir kennen unzählige Situationen, in denen wir Gegenstände betasten: Wir sind an ihnen interessiert, ja, neugierig, weil wir sie zu etwas benutzen möchten und wir erfahren wollen, was und wie sie sind. Wir betasten absichtlich Stoffe oder andere Materialien, weil wir uns ihrer Beschaffenheit gewahr werden wollen. Aber oft gleiten wir auch absichtslos

---

<sup>24</sup> Husserl: *Ideen II* (Anm. 6), S. 153.

und uninteressiert mit den Fingern über die Oberfläche eines Tisches und erfreuen uns nebenbei, während wir uns konzentriert in einem Gespräch befinden, an der Glätte und Struktur der Tischoberfläche: Wir schließen dann unsere Augen und berühren mit den Fingerspitzen den Tisch. Lassen wir die Fingerspitzen nur auf dem Tisch ruhen, so sind wir höchstens in der Lage, kurzzeitig Wärme oder Kälte festzustellen. Doch bereits die Wahrnehmung einfachster Qualitäten der Oberfläche des Tisches, etwa ob sie weich oder hart ist, bedarf zumindest einer leichten Druckempfindung unseres Fingers, die eine minimale (vertikale) Bewegung voraussetzt. Erst wenn wir den Tisch im eigentlichen Sinn abtasten, das heißt durch eine gleitende (horizontale) Bewegung der Fingerspitzen, erst dann gewinnen wir einen Eindruck, der uns in die Lage versetzt, differenzierte Aussagen über die Beschaffenheit der Oberflächen zu machen, zum Beispiel, dass der Tisch aus echtem Holz ist oder nicht. Bereits hier, bei der einfachen Tastwahrnehmung eines Gegenstandes scheint ein Wechsel der Einstellung möglich zu sein, sofern ich während der tastenden Bewegung meiner Fingerspitzen entweder auf die Oberfläche des Tisches oder auf die Empfindungen in meinem Finger zu achten vermag. Dieses kann beispielsweise der Fall sein, wenn die Haut verletzt ist: Meine Tastbewegungen vollziehen sich dann mit aller Vorsicht, wobei ich eher auf die Schmerzempfindungen im Finger achten werde als auf das, was ich betaste.

Der Wahrnehmungsprozess wird insofern dynamisch von Husserl gedacht, als die Wahrnehmung immer schon auf Näherbestimmungen gerichtet ist: Stets ist unser Wahrnehmen regiert von Neugierde, Interesse und Streben. Mit der Einführung des Begriffs der Kinästhesie vollzieht Husserl aber eine weitere Dynamisierung: Körperbewegungen werden zu einem unabdingbaren Faktor der Wahrnehmung. Husserls Gebrauch des Ausdrucks Kinästhesie weicht von dem der Tradition ab; wird das übersehen, dann kann es schnell zu Missverständnissen kommen. Traditionell ist mit Kinästhesie eine besondere Art der Empfindung gemeint, die sich einstellt, wenn wir bestimmte Körperbewegungen machen. Dabei handelt es sich, einfach ausgedrückt, um Muskelempfindungen. Hebe ich den Arm, um etwa mit dem Hammer einen Nagel in die Wand zu schlagen, so sind mit der Armbewegung nicht nur mehr oder minder bewusste Wahrnehmungen dessen verbunden, was ich da tue; es sind auch begleitend Empfindungen jener Muskeln und Sehnen gegeben, die an der Bewegung des Armes beteiligt sind bzw. diese möglich machen. Darüber hinaus spricht Husserl aber auch davon, dass wir unsere Kinästhesen sozusagen aktiv in Gang bringen müssen. Er bestreitet also nicht, dass wir während unserer leiblichen Bewegung eine besondere Empfindung von dieser Bewegung haben; aber er legt den Schwerpunkt darauf, dass sich durch die Kinästhesen

neue Wahrnehmungen generieren und, damit einhergehend, neue Aspekte dessen, was ich wahrnehme, erschließen.<sup>25</sup> Denn als Bewegungsempfindnisse begründen Kinästhesen ein »konstitutives Doppelspiel«,<sup>26</sup> nämlich von purer Daten und Stellungsempfindung, so zum Beispiel wenn wir die Haut der rechten Hand mit den Fingerspitzen unserer linken Hand betasten. Im Unterschied zur Dingbetastung oder -abtastung haben wir nun nicht nur Empfindungen in den Fingerspitzen der Haut der rechten Hand (etwa, dass sie weich, trocken, rissig, warm oder kalt ist), sondern zugleich auch eigene Empfindungen auf der Haut der linken Hand. Wir haben Empfindnisse sowohl der Beschaffenheit der Haut der rechten Hand in den Fingerspitzen der linken Hand – als auch umgekehrt.

Wo ein Leibesglied mit einem anderen in physische Beziehung tritt, da verdoppeln sich die Empfindnisse. Die kalte, glatte Fingerspitze betastet den warmen, etwas rauhen Handrücken. Das erfahre ich und erfahre andererseits den Abfluss der Kälte – und Glätteempfindungen als Empfindnisse des Handrückens und den Abfluss der Wärme – und Rauigkeitsempfindungen als Empfindnisse des Fingers.<sup>27</sup>

Es muss hier offen bleiben, ob solche ›Doppelempfindungen‹ überhaupt gleichzeitig ›bewusst‹ sein können, oder ob nicht immer erst eine thematische Einstellungsänderung notwendig ist, die eine von den beiden Empfindungen bevorzugt und dadurch heraushebt. Doch davon abgesehen: Entscheidend ist bei den Kinästhesen, dass sie die Körperbewegungen zu einem unabdingbaren Faktor der Wahrnehmung werden lassen.

Husserls gebrauchtes Beispiel für die Erläuterung der kinästhetischen Wahrnehmung ist bekannt: Die Rückseite eines Tisches kann ich nur sehen, wenn ich meinen aktuellen Standpunkt verlasse, also die Perspektive wechsele, zum Tisch laufe, um ihn herumgehe, um die Rückseite anzuschauen. Dann ist aber die zuerst gesehene Vorderseite des Tisches zu einer nun anschaulich nicht präsenten Rückseite geworden. Und das iteriert sich für jede Wahrnehmung, die sich nie momentan, sondern immer prozesshaft ergibt, als Reihe von Seiten, Schaumomenten, Facetten, Aspekten – von unterschiedlichen Perspektiven oder, wie Husserl sie nennt, ›Abschattungen‹, die sich in einem unendlichen Nacheinander erschließen und aufeinander verweisen.<sup>28</sup> Ein Apfel, den ich gerade in meiner Hand habe, zeigt sich mir

<sup>25</sup> Vgl. Husserl: *Ding und Raum* (Anm. 6), S. 154–163.

<sup>26</sup> Edmund Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u. a., Bd. 11, hg. von Margot Fleischer, Den Haag 1966, S. 15.

<sup>27</sup> Husserl: *Ideen II* (Anm. 6), S. 146.

<sup>28</sup> Noch in den *Logischen Untersuchungen* hielt Husserl den Gegenstand für etwas, was *de jure* in einer einzigen, umfassenden Wahrnehmung erfasst werden kann, in ›momentaner

nicht – *nie* – als ganzer, sondern stets partiell: Was vom Objekt meinem Bewusstsein erscheint, zeigt sich Ansicht für Ansicht, Schaumoment für Schaumoment, lässt sich Taktempfindnis für Taktempfindnis spüren. Denn, drehe ich den Apfel in meiner Hand, so fügen sich stets neue Ansichten den Vorherigen hinzu, so wie meine taktile Perzeption mir ein immer breiteres und genaueres *perceptum* der Apfelschale vermittelt.

So baut sich meine kinästhetische, das heißt optische, haptische, womöglich auch olfaktorische Wahrnehmung – und der Apfel, als Phänomen für mein Bewusstsein, in ihr – sukzessiv auf: Die einzelnen Schau- und Berührungsmomente schließen sich nahtlos aneinander an und gehen stetig ineinander über. Das nennt Husserl ›Retention‹: In ihr, durch sie konstituiert sich die Wahrnehmung im kontinuierlichen Durchlaufen von partiellen Momenten, die wiederum ihrerseits kein Zeichen oder Abbild, kein Schein oder Duplikat eines ›Apfels an sich‹ sind, sondern gleichsam die ständige, unaufhörliche Bewegung des Bewusstseins auf die Sache selbst hin.<sup>29</sup> Anders als bei Kant ist die Wahrnehmung laut Husserl keine reine Rezeptivität; vielmehr ist sie ein dynamisches Wechselspiel von Passivität und Aktivität. Gerade *qua* dynamisch ist sie ein Akt, das heißt ein Prozess, was wiederum impliziert, dass sie sich in der Zeit, durch die Zeit vollzieht.

---

Evidenz‹ also, die, obwohl uns *de facto* versagt, einem göttlichen Bewusstsein zugänglich sein könnte. Vgl. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u. a., Bd. 19.2, hg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984, S. 629. Der Terminus Abschattung verweist immer schon auf eine mangelhafte Dimension der Schau: Was sich da abschattet, ist der Gegenstand, den wir nicht in lebhafter Anschaulichkeit wahrzunehmen vermögen. Diese Auffassung stellt Husserl in den folgenden Jahren auf den Kopf: Nicht nur bietet die Wahrnehmung immer schon das Ding in Selbstgegebenheit, die Abschattung wird auch zur ›eigentlichen‹ Gegebenheitsweise des Gegenstandes für das Bewusstsein: »Bestimmt sich der Sinn von Ding durch die Gegebenheiten der Dingwahrnehmungen (und was könnte sonst den Sinn bestimmen?), dann fordert er solche Unvollkommenheit, verweist uns notwendig auf kontinuierlich einheitliche Zusammenhänge möglicher Wahrnehmungen, die von irgendeiner vollzogenen aus sich nach unendlich vielen Richtungen in *systematisch fest geregelter* Weise erstrecken, und zwar nach jeder ins Endlose, immerfort von einer Einheit des Sinnes durchherrscht.« Husserl: *Ideen I* (Anm. 9), S. 92.

<sup>29</sup> Vgl. Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u. a., Bd. 10, hg. von Rudolf Boehm, Den Haag 1966. Jeder Akt, den das Bewusstsein vollzieht, konstituiert sich also durch ein kontinuierliches Nacheinander von Phasen, in einem Prozess oder – was auf dasselbe hinausläuft – in der Zeit. Daher ist Bewusstsein gleich Zeitbewusstsein; dieses beschreibt Husserl auf der Basis dessen, was er ›Urimpression‹ nennt. Diese meint die zwar stets *momentane*, allerdings *unaufhörliche* Affektion des Bewusstseins durch Empfindungen. Darin, in diesem stetigen Abfließen von Inhalten, gründet der Sachverhalt, dass das Bewusstsein nicht punktuell-atomistisch ist; vielmehr hat sein Gegenwartsfeld eine gewisse (freilich metaphorische) Ausdehnung, in der jeder gerade erlebte Inhalt mit dem verbunden ist, was ihm vorhergeht und was auf ihn folgt.

Nie nehme ich also den *Tisch* oder den *Apfel* gleichzeitig, in all seinen möglichen Aspekten, wahr – und doch perzipiere ich *den* Tisch, *den* Apfel, wobei die noch ungesehenen bzw. unangetasteten Seiten des Gegenstandes dabei horizonthaft vorgezeichnet sind, das heißt sie sind mir, uns allen, der Struktur nach bekannt. Denn wir hatten bereits ähnliche Wahrnehmungen oder, wie Husserl es prägnant in einer Vorlesung aus den 1920er Jahren formuliert hat: »Die äußere Wahrnehmung ist eine beständige Präntention, etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten außerstande ist. Also gewissermaßen ein Widerspruch gehört zu ihrem Wesen.«<sup>30</sup> So wissen wir auch über unsere Kinästhesen Bescheid, und zwar insofern, als wir uns mit ihrer Hilfe den verdeckten Tischseiten zuzuwenden, sie anschaulich und haptisch zu haben vermögen. Diese Kinästhesen gehören zum Horizont eines Leibes, der agiert, und sie machen somit das bereits angesprochene ›Ich kann‹ aus.

Das Wahrnehmen ist ein Tun und, näher besehen, [...] ein leibliches Tun. Ich bewege tastend die Hand in der oder jener vertrauten Richtung, in einer im Voraus vertrauten Richtungsmannigfaltigkeit, ich bewege das Auge in der vertrauten lokomotorischen Mannigfaltigkeit und eventuell dabei zugleich den Kopf, den Oberkörper, oder ich bewege mich gehend, nähertretend, mir die Sache näher anzusehen usw. So ist mein Tun in einer Vielheit von vertrauten Systemen der Kinästhesen, die sich selbst zu einem kombinierten Gesamtsystem verbunden haben, verlaufend.<sup>31</sup>

Fazit: Wir entdecken die Welt, die Wirklichkeit, mühsam, einen Aspekt nach dem anderen, Facette für Facette, in einem grenzenlosen, horizonthaften *Und-so-weiter*. Noch mehr: Die Welt ist kein Panorama, das vorliegt, um betrachtet zu werden, sondern ein Horizont, der sich uns, von unserem leiblichen, das heißt zeiträumlich begrenzten Standpunkt aus, erschließt. Wie das Panorama, so ist auch der Horizont eine Metapher aus dem Bereich der Optik; doch anders als ›Panorama‹ ist der ›Horizont‹ für Husserl kein Sinnbild anschaulicher Evidenz, vielmehr bezeichnet die Katakchese ein methodologisches, sich für die Phänomenologie als potentiell unendlich erweisendes Vorhaben:<sup>32</sup> Keine unmittelbare Übereinstimmung von *Sicht* und *Einsicht*, sondern mühsame Entdeckung der Wirklichkeit.

<sup>30</sup> Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Anm. 26), S. 3.

<sup>31</sup> Edmund Husserl: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, hg. von Herman L. van Breda/Samuel Ijsseling/Ullrich Melle u. a., Bd. 39, hg. von Sowa Rochus, Dordrecht 2008, S. 365.

<sup>32</sup> Zu den zwei Metaphern ›Horizont‹ und ›Panorama‹ vgl. Hans Blumenberg: *Realität und Realismus*, hg. von Nicola Zambon, Berlin 2020, S. 9–36. Dazu auch Nicola Zambon: *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, München/Paderborn 2017, S. 25–77.

So hat Husserl die Wahrnehmung beschrieben. Und doch: So revolutionär sein Wahrnehmungsverständnis ist, kommt es nur so weit. Denn das Leibhafte der Wahrnehmung wird von ihm – ganz im Sinne des aristotelischen Gedankens eines *soma organikon*, eines werkzeughaften Körpers – als Mittel verstanden. Der Leib, sagt Husserl, sei das »Mittel aller Wahrnehmung«;<sup>33</sup> darin, dass er ein solches Mittel ist, lägen »seine besonderen Tugenden gegenüber anderen Dingen«; er sei, als »Träger der Sinnesfelder«, »in einem ausgezeichneten Sinne ›subjektiv‹«.<sup>34</sup> Aber, so heißt es kurz darauf, »all das sind Ichlichkeiten von Gnaden der ursprünglichen Ichlichkeiten« – oder auf Deutsch: *Ich* ist es, was dem Leib seine besonderen Tugenden, das heißt seine organische Qualität, »verleiht«.<sup>35</sup> Der Leib steht zum Ich wie eine Musikanlage zu den Tönen, die sie spielt: als Medium. Wäre ich nicht, so wäre mein Leib bloß ein Ding unter Dingen. In diesem Zusammenhang spricht Husserl gelegentlich auch von ›Verleiblichung‹: Kraft des Leibes objektiviert sich das Ich in der Welt. Doch das spezifisch Organische tritt hiermit allerdings zurück: Der Leib wird eben zum Träger der Wahrnehmung, zum Ort, wo die Wahrnehmung lokalisiert wird – doch die Beschaffenheit dieses ›Ortes‹, das heißt die Faktizität unseres leiblichen Daseins, ist Husserl gleichgültig. Wie Blumenberg mit Ironie feststellt, hätten wir »den Körper eines Krokodils«,<sup>36</sup> so würden Husserls Beschreibungen unseres Wahrnehmungsapparats genauso gut funktionieren.

Just an diesem Punkt setzen die Kritiken nicht nur von Blumenberg, sondern auch von Maurice Merleau-Ponty, an. Denn wenn unser Weltzugang nur über die Wahrnehmung vermittelt ist, dann bleibt ihre Möglichkeit Husserl zufolge ein unerklärbares Faktum, sofern sie von der somatischen Spezifität unseres Leibes abhängt, der Wahrnehmung überhaupt ermöglicht: etwa dem aufrechten Gang, der Form des Kopfes, der Position der Augen, der Beschaffenheit der Haut, der Zweihändigkeit usf. – kurzum: dessen, was unsere organische Leiblichkeit ausmacht. Doch ohne die Spezifität unserer Leiblichkeit ist Kultur (im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen) nicht möglich: Ohne gegenüberliegende Daumen etwa ist Technik, wie wir sie kennen, nicht einmal denkbar.

---

<sup>33</sup> Husserl: *Ideen II* (Anm. 6), S. 56.

<sup>34</sup> Ebd., S. 212.

<sup>35</sup> Ebd., S. 213.

<sup>36</sup> Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2006, S. 70.

## 2. Hände, die sich tastend abtasten

Mit Zweifel an Husserls Mediatisierung des Leibes setzt Merleau-Ponty ein. Überraschend ist dabei, dass Merleau-Ponty die Erfahrung, die ihn an der konstituierenden, dem Leib seine Tugenden erst »verleihenden«<sup>37</sup> Rolle des *Ich* zweifeln lässt, bei Husserl selbst artikuliert findet. Denn auch Husserl ist erstaunt, dass es eine leibhafte ›Ichlichkeit‹ gibt, die sich in ihrer Leibhaftigkeit erfahren lässt. Einfacher ausgedrückt: Der Leib empfindet nicht nur, sondern kann auch als empfindender empfunden werden. Es gibt ein leibhaftes Verhältnis zu sich, das Husserl am Leitfaden einer Selbstberührung der Hände so beschreibt:

Die linke Hand abtastend habe ich Tasterscheinungen, d.h. ich empfinde nicht nur, sondern ich nehme wahr und habe Erscheinungen von einer weichen, so und so geformten, glatten Hand. Die anzeigenden Bewegungsempfindungen und die repräsentierenden Tastempfindungen, die an dem Ding »linke Hand« zu Merkmalen objektiviert werden, gehören der rechten Hand zu. Aber die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr »*lokalisiert*«, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauigkeit und Glätte der Hand, dieses physischen Dinges). Spreche ich vom *physischen* Ding »linke Hand«, so abstrahiere ich von diesen Empfindungen (eine Bleikugel hat nichts dergleichen und ebenso jedes »bloß« physische Ding, jedes Ding, das nicht mein Leib ist). Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern *es wird Leib, es empfindet*. Die »Berührungs«-empfindungen gehören zu jeder erscheinenden objektiven Raumstelle der berührten Hand, wenn sie eben an dieser Stelle berührt wird. Ebenso hat die berührende Hand, die ihrerseits wieder als Ding erscheint, ihre Berührungsempfindungen an der raumkörperlichen Stelle, wo sie berührt (bzw. von der anderen berührt wird). Ebenso: wird die Hand gewickelt, gedrückt, gestoßen, gestochen etc., von fremden Körpern berührt oder fremde Körper berührend, so hat sie ihre Berührungs-, Stich-, Schmerzempfindungen usw., und geschieht dieses durch einen anderen Leibesteil, so haben wir dergleichen *doppelt* in beiden Leibesteilen, weil jeder eben für den andern berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib. Alle die bewirkten Empfindungen haben ihre *Lokalisation*, d.h. sie unterscheiden sich durch die Stellen der erscheinenden Leiblichkeit und gehören phänomenal zu ihr. Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, *Materie*, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ›auf‹ ihm und ›in‹ ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungs-empfindungen an den Fingerspitzen.<sup>38</sup>

Das Ergebnis dieser Beschreibung verdient, in ihr zu verweilen. Die Empfindungen lassen sich empfinden, die Berührung berühren. Wenn dem so ist, dann ist das Subjektive der Wahrnehmung kein bloßer Wahrneh-

<sup>37</sup> Husserl: *Ideen II* (Anm. 6), S. 144.

<sup>38</sup> Ebd., S. 144f.

mungsvollzug, der als solcher, gleichsam leiblos, verstanden zu werden vermag; vielmehr ist das Subjektive selbst im Leib *lokalisiert*, wie Husserl behauptet, es kann also im Leib festgestellt werden: Aus dem berührten Leib kommt uns das Subjektive entgegen. Aus dieser Beobachtung macht Husserl wenig; seine Beschreibung setzt Merleau-Ponty hingegen zum eigenen Ausgangspunkt.

Wenn das so ist, wie Husserl es beschreibt, kann das Subjektive am Leib nicht mehr auf eine *Verleihung* zurückgeführt werden, der Leib nicht bloß Träger sein. Nimmt man Husserl ernst, so ist seine Beschreibung mit seinem eigenen Leibverständnis inkompatibel. Der Leib ist kein Werkzeug, schon bei Husserl nicht. Dass die ›Subjektivität‹ des Empfindens und Wahrnehmens im Wahrnehmbaren festgestellt werden kann, lässt das Wahrnehmbare selbst subjektiv werden, sodass die Begriffe *subjektiv* und *objektiv* ihre klare Zuordnung verlieren. »[I]n meinem Leib«, wie Merleau-Ponty es ausdrückt, »schwimmt« die »Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt«. <sup>39</sup> Es gibt, anders gesagt, keine klare ontologische Grenze zwischen den Intentionen und ihren Korrelaten mehr, sondern die Korrelate können selbst intentionalen Charakter haben, und so erscheint, was unter der Voraussetzung der scharf gezogenen Grenze als Wahrgenommenes erschien, selbst als Wahrnehmendes. Wenn ich als Wahrnehmender zur wahrnehmbaren, wahrgenommenen Welt gehöre und aus dieser Zugehörigkeit ein Wahrnehmender bin, so lässt sich sogar sagen, dass die Welt sich durch mich erkennt. <sup>40</sup>

Um allgemein das Wahrnehmbare so zu bezeichnen, dass die Zugehörigkeit des Berührens bzw. des Sehens und Empfindens zu ihm berücksichtigt wird, nennt Merleau-Ponty es *chair*, also Fleisch im Sinne lebendiger Leiblichkeit. *Chair* sei weder Materie noch Geist, noch Substanz; am ehesten sei *chair* als Element zu fassen – als etwas Umfassendes, aber Teilbares, also auch individuell Vorfindliches. <sup>41</sup> Merleau-Ponty spricht auch von einer Art inkarniertem Prinzip (»une sorte de principe incarné«). <sup>42</sup> *Chair* ist als *principium*, als *arché*, ein Letztes, auf das man zurückgehen, ein Anfang, von dem her man etwas verstehen kann. Das wiederum ist es als empfindende Empfindbarkeit – etwa als berührte Berührbarkeit, die zugleich berührbares Berühren ist.

<sup>39</sup> Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten« (Anm. 3), S. 243.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, S. 184: »Le chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance«.

<sup>42</sup> Ebd., S. 182.

Das Experiment der Berührung einer Hand durch die andere bringt Merleau-Ponty von hier aus unter einem anderen Aspekt als Husserl zur Geltung. Während Husserl von der Feststellung und Lokalisierung von ›Tastempfindungen‹ gesprochen hat, betont Merleau-Ponty, dass es streng genommen niemals zu einer Berührung des Berührens komme. Das Berühren verberge sich in dem Augenblick, wo man im Begriff sei, es zu erreichen; die Hand sei entweder berührende oder berührte, niemals beides zugleich. Merleau-Ponty nennt diese eigentümliche Struktur *Chiasmus*:<sup>43</sup> In ihr überkreuzen sich Subjekt und Objekt. Er nennt sie auch »Umkehrbarkeit« und sagt von der Umkehrbarkeit des Berührens in das Berührte, sie realisiere sich nie, sondern stehe immer bevor.<sup>44</sup> Nie wird das eine im strengen Sinne zum anderen, doch immer geht es gleichsam auf das andere zu. Zum Element des Lebendigen im Sinne Merleau-Pontys gehört diese nie aufzulösende Spannung, die zugleich Offenheit ist. Sofern zwischen Berühren und Berührt-werden ein Hiatus besteht, ist das Element des Lebendigen in sich verschlossen, doch wiederum nur insofern, weil es in ihm immer auch die Verbergung gibt: Das Wahrnehmen, das zwar im Wahrgenommenen intendiert werden kann, zieht sich ja im Augenblick der Umkehrung in das Wahrgenommene zurück. Als Oberfläche ist es so das Anzeichen eines Inneren, durch welches das Wahrnehmen motiviert, angezogen wird und das zugleich jedem Eindringen widersteht. Daran zeigt sich, allerdings auf subtile Weise, das Elementare: Seine Undurchdringlichkeit, aus der etwas zur Erscheinung kommt und vor Augen steht, ohne erfasst, ergriffen werden zu können, macht das Rätsel der Wahrnehmung aus.

Merleau-Ponty legt frei, was er in Husserls Beschreibungen als »Ungedachtes«<sup>45</sup> – als Schatten, der sich Husserls Sicht entzogen hat – vorfindet: Der Leib – der Leib nämlich, den wir nicht bloß als Körper haben, sondern, um Plessner zu bemühen, der Leib, der wir sind<sup>46</sup> – ist eingebunden in die *chair*, die dem Lebendigen eignet. Diese Offenheit gehört zu einer verwundbaren, fragilen, nackten Subjektivität, die – fern vom kühlen, maskulinen Subjekt der Aufklärung, das, autark wie es ist, die Phänomene aus heiterer Distanz beobachtet – der Welt ausgesetzt ist. Diese Verwundbarkeit, diese Nacktheit lässt sich auf der Haut spüren, auf der Schwelle zwischen innen und außen. Haut ist kein bloßes Tast- und

<sup>43</sup> Vgl. ebd., Kapitel »L'entrelacs – le chiasme«, S. 172–204.

<sup>44</sup> Ebd., S. 184: »Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait.«

<sup>45</sup> Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten« (Anm. 3), S. 234.

<sup>46</sup> Helmuth Plessner: »Lachen und Weinen« (1941), in: ders.: *Philosophische Anthropologie*, hg. von Günter Dux, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1970, S. 11–71, hier S. 41: »Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib [...] und *hat* diesen Leib als Körper«.

Taktorgan, sondern fragile Trennlinie und zugleich Schwelle des *Ich* zur *Welt*: Haut ist der Kontaktort, »wo das ›ich‹ sich entscheidet.«<sup>47</sup>

### III. Ausblick: Fremdhautwahrnehmung

Merleau-Ponty hat, wie gerade gesehen, auf Husserls Berührungsbeschreibung zurückgegriffen, an dieser gearbeitet, sie repariert und fortgeführt. Doch auch bei ihm fehlt eine wesentliche Dimension, die in der Phänomenologie mit ihrer zum Solipsismus neigenden Methode generell ungetastet oder bestenfalls knapp tangiert wird: Die Fremdhautwahrnehmung und die Rolle der Fremdberührung in der Konstitution des Selbst zum einen, des Sozialen zum anderen.<sup>48</sup> Das bleibt Aufgabe einer Phänomenologie der Taktilität *à venir*; hier seien nur einige wenige Andeutungen vorgebracht.

So sehr wir die Welt durch die Haut wahrnehmen, ja, so sehr wir dem Epidermalen ausgesetzt sind, so ist die Perzeption der Haut nicht das Unmittelbare, und zwar im doppelten Sinne des Genitivs. »Gleichgültig haben wir der Haut gegenüber eine gleichgültige Haltung,« schreibt Ashley Montagu, »es sei denn, Pickel oder Falten bilden sich oder sie wird sonst irgendwie beschädigt.«<sup>49</sup> Meine Haut nehme ich im eigentlichen Sinn erst wahr, wenn sie zum Beispiel juckt und ich mich der Stelle, an der es juckt, zuwende und sie kratze. Erst eine Verletzung, ein Juckreiz, eine Erregung, Kitzel oder Streicheln, machen uns auf unsere Haut wieder aufmerksam: Stets sind es Störungen unseres selbstverständlichen Verhältnisses zu ihr. Der Grund, weswegen dieses Verhältnis selbstverständlich ist, ja, sein muss, lässt sich mit einem einfachen Gedankenexperiment sofort begreifen. Denn wenn wir uns aller Stimuli auf unserer Haut bewusst wären, würden wir von einer Überflutung von Sinnreizen, die wir nicht zu sortieren vermöchten, überwältigt werden. Eine »habitude perceptive«, <sup>50</sup> wie Maurice Merleau-Ponty es formuliert, eine Wahrnehmungsgewohnheit schon unser beschränktes Aufmerksamkeitsvermögen.

Wie für die eigene Hautwahrnehmung, so vergeht es auch – wenn uns ein Kompositum zu prägen gestattet wird – mit der Fremdhautwahr-

<sup>47</sup> Michel Serres: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische* (1985), übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 1994, S. 15.

<sup>48</sup> Allen deskriptiven Differenzen zum Trotz scheint das mir auch bei Michel Henrys Entwurf einer (theologisch beladenen) ›Phänomenologie der Haut‹ der Fall zu sein. Vgl. Michel Henry: *Inkarnation. Eine Phänomenologie des Fleisches*, übers. von Rolf Kühn, Freiburg/München 2002, § 31.

<sup>49</sup> Montagu: *Touching* (Anm. 2), S. 210.

<sup>50</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, S. 177.

nehmung. Die Menschen, die ich sehe, nehme ich nicht als wandelnde »Haut-Hüllen«<sup>51</sup> wahr; ich sehe eher ihre Gestalten, Figuren und Profile – oder, genauer gesagt, ich sehe *sie* und von ihnen nehme ich nur eine begrenzte Körperoberfläche wahr, zumeist die Gesichtshaut, die Haut an den Händen, an den Armen, vielleicht an den Fußgelenken. Es mag trivial klingen, aber zu den vielen Aspekten, die in der Fremdhautwahrnehmung eine Rolle spielen, gehört auch die schlichte Tatsache, dass die Haut der Anderen unsichtbar, meist unangetastet bleibt. Was sich über unsere eigene Hautempfindung behaupten lässt, gilt umso mehr für die Fremdhaut, die auffällt, wenn Menschen sie nicht mehr als selbstverständlich, das heißt als ihrem Alltagshorizont zugehörig wahrnehmen. So unangemessen an dieser Stelle wäre, das historisch und kulturell überkomplexe Phänomen des Rassismus auf eine *question de perception* schrumpfen zu lassen, so darf dieser eine Aspekt wiederum auch nicht völlig ausgeblendet werden. Wie wir der Haut begegnen, sie entdecken – die Thematisierung dieser Frage zählt zu den Aufgaben einer Phänomenologie der transkulturellen Gegebenheitsweisen der Haut. Eine Phänomenologie der Haut, die die Fremdhautwahrnehmung letztendlich auch als Kulturphänomen zu thematisieren, zu verstehen und zu beschreiben gedenkt, muss sich nicht bloß fragen, was Hautwahrnehmung überhaupt heißt, sondern vor allem konkret thematisieren, wen wir durch die Haut (unsere eigene und die der anderen) wahrnehmen und wie wir es tun.<sup>52</sup>

Eine neue und andersartige Dimension des Tasterlebens eröffnet sich, wenn wir an das Betasten der fremden Haut denken, was sich hier – nicht zuletzt aufgrund der Ereignisse, die 2020 unser Zusammenleben auf den Kopf gestellt haben – nur andeuten lässt. Es sind dabei unzählige Möglichkeiten denkbar: Die Ärztin, die die verletzte Haut eines Patienten mit ihren Händen untersucht, hat nicht nur andere Tasterlebnisse, sondern ist auch mit anderen Reaktionen konfrontiert als der Vater, der sein Kind streichelt. Und ganz andere Empfindungen und Reaktionen sind für erotische Reize wesentlich. Während wir beim Betasten der eigenen Haut sozusagen keine Überraschungen erleben, da wir unsere Haut kennen und unseren tastenden Handbewegungen vertrauen können, ist das Betasten fremder Haut von Erwartungen, Unsicherheiten und Überraschungen geprägt und bezieht gerade daraus seine Spannung. Es ist das Wissen um die Verwundbarkeit und Empfindlichkeit unserer Haut, was uns misstrauisch,

<sup>51</sup> Zum Begriff der Haut-Hülle vgl. Anzieu: *Das Haut-Ich* (Anm. 2), S. 207–212.

<sup>52</sup> Eine verdienstvolle Untersuchung scheint mir etwa Ahmeds *phenomenology of whiteness* zu sein, die gerade von Husserls Phänomenologie ausgeht. Vgl. Sarah Ahmed: »A Phenomenology of Whiteness«, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149–168.

vorsichtig und unsicher macht gegenüber fremden Berührungen oder, wie Levinas es im *Humanismus des anderen Menschen* so schön ausdrückt:

Die Offenheit, das ist die Entblößung der Haut, die der Verwundung und Beleidigung ausgesetzt ist. Die Offenheit, das ist die Verwundbarkeit einer Haut; sie wird in der Beleidigung und Verwundung dargeboten über all das hinaus, was sich [...] dem Erfassen und der Zerebration aussetzen kann. In der Sinnlichkeit ist eine Nacktheit »schutzlos ausgeliefert«, ist eine Nacktheit ausgesetzt, die nackter ist als jene der Haut [...]; Nacktheit einer Haut, die dem Kontakt, der Zärtlichkeit angeboten ist; diese Zärtlichkeit ist immer, selbst in der Wollust, auf mehrdeutige Weise Leiden für das Leiden des Anderen.<sup>53</sup>

Wie wesentlich die Fremdbberührung und der Kontakt zu den anderen ist, wird uns gerade erst dann gewahr, wenn uns diese Berührung entzogen ist bzw. wir uns ihr entziehen müssen. Die Beschäftigung mit der Bedeutung von Berührung wird gerade deshalb im Zeitalter von COVID-19 so schmerzlich, weil sie uns unmittelbar daran erinnert, um die gelungene Metapher von Elisabeth von Thadden zu bemühen, wie sehr die Haut nach Berührung und nach taktilen Fremderfahrungen hungrig ist,<sup>54</sup> wie sehr wir uns nach der leiblichen Präsenz der Anderen, danach, was uns als selbstverständlich vorkam, sehnen, und zwar ausgerechnet erst, als uns diese Präsenz abhandengekommen ist. Auch unsere Begriffe und Kategorien scheinen inadäquat zu sein, um diese gründlich neuartige Erfahrung zu beschreiben, ja, dem Kontur und Physiognomie zu geben, was wir heutzutage erleben. Anna-Lisa Dieter hat darauf hingewiesen, dass die Sehnsucht nach der körperlichen Nähe zu Fremden, nach ihren Gerüchen, Geräuschen, noch keinen Namen hat: Es ist ein noch unbenanntes, weil bis vor der Pandemie unbekanntes, Gefühl; letztendlich lasse sich auch eine erste, durch und durch schmerzhaftige Lektion aus den turbulenten Zeiten von COVID-19 ziehen: Viel müssen wir neu kodieren und überdenken, dabei Taktilität und Berührung – sowie Berührungsentzug und Kontaktverbot – noch stärker in den Fokus unserer Überlegungen rücken lassen, als wir es je erwartet und uns gewünscht hätten.<sup>55</sup>

53 Emmanuel Levinas: *Humanismus des anderen Menschen* (1972), übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 93.

54 Vgl. Elisabeth von Thadden: *Die berührungslose Gesellschaft*, München 2018, S. 22.

55 Vgl. Anna-Lisa Dieter: »Die berührungslose Gesellschaft«, in: *Die Welt*, 09.04.2020, S. 10.