

Jasper van Buuren

Exzentrizität, Dingstruktur und der Leib als Subjekt und Objekt

Einleitung

Eines der Hauptziele von Merleau-Pontys *Die Struktur des Verhaltens*¹ ist die Widerlegung von mechanistischen Auffassungen tierischen Verhaltens sowie der Reflextheorie Sherringtons. Merleau-Ponty zufolge ist Verhalten nicht die Wirkung einer Ursache innerhalb der Außenwelt, sondern eine Antwort des Organismus in seiner Ganzheit auf eine Situation. Reize konstituieren vitale Bedeutungen für das Tier selbst; sie sind keine Ursachen von, sondern «Anlässe» (*occasions*)² zu Reaktionen. Das Tier hat Zwecke und es gibt eine gewisse Bandbreite möglicher Reaktionen, mittels derer das Tier diese Zwecke erreichen kann.

Merleau-Ponty unterscheidet zwei Niveaus des tierischen Verhaltens: das «synkretistische» und das «ablösbare» Verhalten³. Auf der Ebene des synkretistischen Verhalten ist der Spielraum der Reaktionen noch sehr beschränkt: Das Tier reagiert vor allem in Übereinstimmung mit den Verhaltensmustern, die immer schon in seiner natürlichen Anlage wurzeln. Es gibt hier auch Beziehungen *zwischen* Bedeutungen, aber diese sind noch untrennbar mit dem Material der Umwelt verbunden. Auf der Ebene des ablösbaren Verhaltens dagegen ist die Beziehung gewissermaßen eine *Wesens*beziehung und daher vom Material trennbar. Das Tier geht relativ frei mit Bedeutungsstrukturen in dem Sinne um, dass die Strukturen in andere Materialien hineinverlegt werden können. Hier ist

1 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin, de Gruyter, 1976.

2 *Ibid.*, S. 184.

3 *Ibid.*, S. 119–134.

das Signal zu verorten: Ein Signal ist eine Bedeutung, die eine frühere Bedeutung ersetzt und die *für* die frühere Bedeutung steht. Wegen des größeren Spielraums ist dieses Verhalten offen für echte Lernprozesse.

Menschen zeigen Merleau-Ponty zufolge nicht nur synkretistisches und ablösbares, sondern auch *symbolisches* Verhalten. Die symbolische Funktion ist das Vermögen, die Perspektive zwischen ganzen Systemen von Bedeutungen – sogenannten «Ensembles» – zu wechseln. Merleau-Ponty erwähnt hierfür folgende Beispiele: eine Sprache, einen Text, den Entwurf eines Musikinstruments oder das Muster der körperlichen Bewegungen beim Spielen eines Instruments. Der symbolische Bereich ist aber nicht auf Sprache oder Musik beschränkt; er schließt auch die Weise ein, wie Menschen mit einfachen Gebrauchsgegenständen umgehen⁴. Von diesem Aspekt des Verhaltens handelt der folgende Artikel.

Wie ich zeigen werde, ermöglicht die symbolische Funktion Merleau-Ponty zufolge zweierlei: (a) dass der Mensch Dinge unter verschiedenen Aspekten wahrnimmt (die «Dingstruktur») und (b) dass der eigene Leib dem Menschen in doppelter Weise gegeben ist, nämlich als sensomotorisches Subjekt *und* als Ding unter Dingen. Da Tieren die symbolische Funktion fehlt, fehlen ihnen auch diese beide Grundvermögen im Umgang mit Gegenständen. Im Anschluss an diesen Aufweis möchte ich herausstellen, wie die beiden genannten Vermögen miteinander zusammenhängen. Schließlich bringe ich folgende These vor: Obwohl Merleau-Pontys Analysen an sich überzeugend sind, bleibt in ihnen etwas Grundlegendes offen. Sowohl die Dingstruktur als auch die Gegebenheit des eigenen Leibs als Subjekt und Objekt setzen voraus, dass wir eine gewisse *Distanz* zu uns selbst und zu unserer Welt haben. Merleau-Ponty berührt

4 Gibt es aber nicht auch bei Tieren symbolisches Verhalten? Merleau-Ponty würde sagen: ja, aber nicht im Sinne der «symbolischen Funktion». Tiere kommunizieren symbolisch, indem sie bestimmte Verhaltensweisen, z. B. Demutsgebärden, als Kommunikationsmittel verwenden. Merleau-Ponty beschreibt diese Verhaltensweisen nicht in *Die Struktur des Verhaltens* sondern in *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München, Fink, 2000, S. 268–271. Diese symbolische Aktivität setzt keine Beziehungen zwischen ganzen Bedeutungsensembles voraus. Die «symbolische Funktion» wird in *Die Natur* als «Symbolismus» gekennzeichnet.

dieses Thema zwar, führt es aber nicht aus. Vor diesem Hintergrund wende ich mich dem Ansatz Helmuth Plessners zu, insbesondere dessen *Stufen des Organischen und der Mensch*⁵. Es gibt viele Ähnlichkeiten zwischen Merleau-Ponty und Plessner, aber im Gegensatz zu Merleau-Ponty entwickelt Plessner den Begriff der Selbstdistanz, den wir brauchen um das symbolische Verhalten zu verstehen⁶.

Das symbolische Verhalten und die perspektivische Vielfalt

In einem der prominenten Experimente, die Wolfgang Köhler in den 1910er Jahren an und mit Menschenaffen durchgeführt hat, schaut eines der Versuchstiere in die Höhe nach einer von der Decke hängenden Frucht⁷. Der Affe nimmt eine Kiste, schiebt sie unter die Frucht und greift nach dieser. Köhler beobachtet, dass dieses einmalige Gelingen keine Garantie für weitere Erfolge ist. Wenn ein zweiter Schimpanse auf der Kiste sitzt, erkennt der erste die Kiste nicht mehr als mögliche Treppenstufe, die dazu verhelfen könnte, die Frucht zu erreichen. Merleau-Ponty schließt daraus, «dass Kiste-Sitz und Kiste-Werkzeug im Verhalten des Schimpansen zwei verschiedene und alternative Gegenstände sind, und nicht etwa zwei *Aspekte* eines identischen *Dinges*⁸». Schimpansen haben in ihren Lösungsversuchen eine gewisse Freiheit, die jedoch zugleich be-

5 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

6 Es ist wichtig zu beachten, dass Plessners *Stufen* 1928 veröffentlicht wurden, also 14 Jahre vor Merleau-Pontys erstem Buch *Die Struktur des Verhaltens*. Es scheint, dass Merleau-Ponty Plessners *Stufen* nicht gelesen hat. Merleau-Ponty verweist zwar auf Texte, die Plessner zusammen mit Frederik Buytendijk geschrieben hat, aber er lässt sich nie direkt auf Plessners Grundgedanken ein. Vgl. Cornelis E. M. Struyker-Boudier, «Merleau-Ponty and Buytendijk: Report of a Relationship», in Stephan Strasser (Hrsg.), *Clefts in the World and Other Essays on Levinas, Merleau-Ponty, & Buytendijk*, Pittsburgh, The Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 1986, S. 1–28.

7 Wolfgang Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlin, Springer, 1963, S. 128–129.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 132.

grenzt ist. Die Identität des Dinges in der tierischen Umwelt ist an eine enge Bandbreite von Erscheinungen gebunden. Wenn das Objekt anders erscheint als zuvor, dann hat es seine Identität als *dieses Ding* oft schon verloren⁹. Der Grund dafür, sagt Merleau-Ponty, liegt darin, dass dem Tier die symbolische Funktion fehlt, die der Mensch besitzt.

Dank dieser Funktion hat der Mensch ein viel tieferes Verständnis von den Möglichkeiten der Dinge als das Tier. Merleau-Ponty verwendet das Wort «virtuell» für diese Möglichkeiten des Dinges, die (noch) nicht verwirklicht sind. Die Umwelt des Tieres hat insofern eine virtuelle Dimension, als sie jene sensomotorischen Möglichkeiten verkörpert, die direkt mit der aktuellen physischen Perspektive des Tieres verknüpft sind. Aber «(...) das Tier kann nicht in jedem Augenblick Gegenständen gegenüber einen beliebig zu wählenden Standpunkt einnehmen¹⁰». Dank seines symbolischen Vermögens ist der Mensch nicht in der gleichen Weise auf die aktuelle Position des eigenen Leibes beschränkt. Er bezieht sich auf das Objekt als etwas, das virtuell von allen Seiten wahrnehmbar ist. Das Objekt ist unter «einer perspektivischen Vielfalt» gegeben¹¹. Für den Menschen behält das Ding seine Konstanz durch eine große Variation von Erscheinungen und Benutzungsmöglichkeiten hindurch. Diese Tiefe des Dinges zwischen seinem Kern und seinen Eigenschaften nennt Merleau-Ponty die «Dingstruktur» (*structure chose*)¹². Es ist diese Struktur, die dem Tier fehlt¹³.

9 Heute wird diese Grenze des tierischen Bewusstseins anhand des Begriffs der «Objektpermanenz» debattiert. Die Dinge haben für Primaten (und andere höhere Tiere) zwar einen gewissen Grad an Permanenz, aber dieser ist im Vergleich mit der Permanenz der Dinge in der menschlichen Welt sehr niedrig (Sanae Okamoto-Barth & Josep Call: «Tracking and Inferring Spatial Rotation by Children and Great Apes», in *Developmental Psychology*, 44/5, 2008, S. 1396–1408).

10 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 132.

11 *Ibid.*, S. 138.

12 *Ibid.*, S. 134.

13 Kürzlich hat Michael Tomasello die Beschränkungen der tierischen Umwelt in ähnlicher Weise beschrieben: «Menschenaffen können manchmal unterschiedliche schematische Repräsentationen auf ein und dieselbe Entität anwenden: Bei einer Gelegenheit ist ein bestimmter Baum ein Fluchtweg,

Der Leib als Ding unter Dingen

Dass die tierische Umwelt nicht von der Dingstruktur gekennzeichnet ist, hängt zusammen mit gewissen Beschränkungen in der Weise, wie das Tier sich zu seinem eigenen Leib verhält. Das folgende Experiment Köhlers macht diese Beschränkungen sichtbar: Eine Banane liegt in einer schubladenförmigen Kiste. Diese Kiste ist oben und hinten offen und befindet sich hinter einem Zaun. Sie ist so aufgestellt, dass der Schimpanse sich die Banane nur beschaffen kann, indem er sie mit einem Stock zunächst von seinem eigenen Körper wegschiebt, daraufhin seitwärts verlagert und erst danach durch eine Harkbewegung zu sich hinzieht. Eine Zeit lang versucht das Tier ausschließlich, die Banane zu sich hin zu harken. Erst nach einer Phase passiver Hilflosigkeit und darauf folgender großer Bemühungen schafft der Schimpanse es, die Banane den notwendigen «Umweg» machen zu lassen. Dies ist bemerkenswert, denn wenn er *selbst*, mit dem eigenen Leib, einen Umweg machen muss, hat er gar keine Schwierigkeiten, sein Ziel zu erreichen¹⁴.

Merleau-Ponty erklärt dies folgendermaßen: «Dass wir einen Gegenstand einen Umweg *machen lassen*, bedeutet [...] dass wir durch unsere bloße Geste symbolisch jene Bewegung vorzeichnen, die wir auszuführen hätten, wenn wir uns an seiner Stelle befänden, es bedeutet die Herstellung einer Beziehung zwischen Beziehungen [...] Das Tier kann

wohingegen er bei einer anderen ein Ort zum schlafen ist. Aber jede dieser verschiedenen Konzeptualisierungen ist mit dem gegenwärtigen Zielzustand des Individuums verknüpft; es mag zwar vieles über den Baum wissen, aber es betrachtet diese Dinge nicht gleichzeitig als alternative mögliche Auffassungen, und deshalb handelt es sich bei ihnen nicht um mögliche aufeinander bezogene Perspektiven» (Michael Tomasello, *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, Berlin, Suhrkamp, 2014, S. 108).

14 Neuere Forschung zeigt, dass Schimpansen (und andere Primaten) diese Aufgaben besser ausführen können als sich aus Köhlers Experimente ergeben hatte (Josep Call/Michael Tomasello, *Primate Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 1997, S. 49). Zugleich bestätigt diese Forschung den erheblichen Unterschied zwischen den Fähigkeiten der Schimpansen bei lokomotorischen Aufgaben einerseits und bei Aufgaben im Bereich der Manipulation fremder Objekte andererseits.

sich nicht an die Stelle des Bewegungsobjektes versetzen und sich selbst als Ziel sehen¹⁵». Das Tier ist an seine *aktuelle* Perspektive gebunden und nicht imstande, seinen eigenen subjektiven Standpunkt in das Objekt hineinzu projizieren. Anders gesagt: Es kann das Objekt nicht als virtuelles Subjekt betrachten.

Merleau-Ponty interpretiert zudem Köhlers Experimente, in denen Schimpansen dazu ermuntert werden, Kisten aufeinander zu stapeln. Obwohl die Tiere ihre eigenen Körper sehr gut im Gleichgewicht halten können, sind sie verhältnismäßig ungeschickt im Balancieren fremder Objekte. Sie sind nicht in der Lage, Objekte in derselben behenden Weise wie ihren eigenen Körper zu behandeln. In diesem Kontext thematisiert Merleau-Ponty einen weiteren Aspekt des symbolischen Verhaltens. Dem Tier fehlt nicht nur das Vermögen, das Objekt als Subjekt der Bewegung zu sehen, sondern auch umgekehrt die Fähigkeit, seinen eigenen Körper als Ding unter Dingen zu betrachten: «Was dem Tier abgeht, das ist eben das symbolische Verhalten, welches es nötig hätte, um im äußeren Objekt unter der Verschiedenheit seiner Aspekte eine Invariante zu finden ähnlich jener, die beim eigenen Leib unmittelbar gegeben ist, und um umgekehrt seinen eigenen Leib als Objekt unter den Objekten zu behandeln¹⁶».

Merleau-Ponty vergleicht den eigenen Leib also mit dem diesem gegenüberstehenden Objekt¹⁷. Es gibt eine gewisse Austauschbarkeit zwischen dem Leib und dem Ding: Beide können in oder aus dem Gleichgewicht sein. Symbolisches Verhalten heißt, dass ich meinen Leib als Symbol für das Ding mir gegenüber betrachte und umgekehrt. Ich bin nicht nur das Zentrum des strukturellen Ensembles *meiner* Situation, sondern

15 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 133.

16 *Ibid.*

17 Der *Struktur des Verhaltens* zufolge ist der ganze Leib also nicht nur ein Subjekt, sondern auch ein Objekt. In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* sieht Merleau-Ponty dies anders; nur ein *Teil* meines Leibes könnte mir als Objekt gegeben sein, und zwar in der Selbstwahrnehmung: «Mein sichtbarer Leib ist zwar wohl in seinen vom Kopf entfernter liegenden Teilen mögliches Objekt, doch je mehr man den Augen sich nähert, um so entschiedener trennt er sich von den Objekten; in ihrer Mitte bildet er einen Quasi-Raum, zu dem sie nicht Zugang haben». Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, de Gruyter, 1965, S. 116 (Übersetzung verändert).

kann mich auch in das Herz des Ensembles der Situation des Objekts versetzen. Daher ist der Mensch genauso gut fähig, den Kistenstapel – innerhalb bestimmter physischer Grenzen – zu balancieren wie er seinen eigenen Körper im Gleichgewicht zu halten vermag. Der Schimpanse, dem die symbolische Funktion fehlt, ist sehr gut in der Lage, seinen eigenen Körper zu balancieren, aber sein Vermögen einen Kistenstapel auszutariieren ist begrenzt.

Im Kontext des «Bananenkistenbeispiels» impliziert das symbolische Tauschen der Rollen des Subjekts und Objekts, dass ich weiß, was es heißt, in der Situation des Objekts zu sein und meinen eigenen Körper als das physische Ziel der Bewegung zu sehen. Diese Identifizierung hat zwei Richtungen: Ich sehe mich selbst nicht nur als Subjekt, sondern auch als Objekt, und ich sehe das Objekt als das «Subjekt» der Bewegung. Letzteres bedeutet selbstverständlich nicht, dass das Ding buchstäblich ein Subjekt für mich ist: Es bedeutet, dass ich sein Zentrum als das Zentrum der komplizierten Bewegung betrachte, die ich machen würde, wenn ich mich an seiner Stelle befände.

Aber was ist der Grund dafür, dass der Schimpanse Schwierigkeiten hat, die Frucht als das Zentrum der Bewegung zu sehen? «Warum ist der Umweg des Gegenstandes nicht ebenso aktuell wie der Umweg des eigenen Leibes? Weil im tierischen Verhalten das äußere Objekt kein Ding ist in dem Sinne, wie der eigene Leib eines ist – d. h. eine konkrete Einheit, die in eine Vielfalt von Relationen eintreten kann, ohne sich darin zu verlieren¹⁸». Während die Einheit des eigenen Leibes in den verschiedenen Bewegungen, die das Tier macht, nie verloren geht, besitzt das fremde Ding nicht diese stabile Identität. Daher kann das Tier die Austauschbarkeit des eigenen sensomotorischen Zentrums und des unveränderlichen Dingkerns nicht erkennen. Die Dingstruktur, d. h. die Beziehung zwischen dem Kern des Objekts und seinen Eigenschaften, ist eine Vorbedingung für diese Erkenntnis. Nur ein Subjekt, das ein Objekt durch eine Reihe sehr unterschiedlicher, räumlich und zeitlich zerstreuter Erscheinungen hindurch verfolgen kann, vermag sich ins Objekt zu versetzen und zu realisieren, dass es selbst auch ein Objekt unter Objekten ist. Dem

18 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 133 (Übersetzung verändert).

Tier fehlen diese beide Vermögen¹⁹. Merleau-Pontys Ansicht nach sind die Dingstruktur und die Fähigkeit, sich zum eigenen Leib als ein Objekt zu verhalten, untrennbar miteinander verbunden.

Hier ist es angemessen, eine kritische Frage aufzuwerfen: Verhält das Tier sich nicht auch zum eigenen Leib als zu einem Ding unter Dingen? Die bekannten «Spiegeltests» scheinen diese Frage zumindest für Menschenaffen zu bejahen. In diesem Test wird dem Versuchstier eine auffällige Markierung ins Gesicht gezeichnet, bevor man es vor einen Spiegel stellt. Manche Menschenaffen berühren daraufhin ihr eigenes Gesicht²⁰. Sie verstehen also, dass mit ihrem objektiven Leib «etwas los» ist. Zeigt dieses Beispiel nicht, dass viele Tierarten sich wie der Mensch auf die Objektivität des eigenen Leibes beziehen?

Merleau-Ponty spricht diese Frage nicht an, aber ich glaube, wir können sie trotzdem im Rahmen seines Denkens beantworten. Die Distanz, die wir Menschen zum Körper als Objekt haben, muss im Licht der Distanz, die wir zu uns selbst *als Subjekt* haben, betrachtet werden. Es ist letztere Distanz, die dem Tier fehlt. Das Tier ist nicht von seiner subjektiven Beziehung zur Umwelt abgehoben. Es *ist* dieses Subjekt gleichsam mit absoluter Hingabe. Die Distanz, die wir zur Umwelt haben, transformiert auch die Weise, wie wir uns zum objektiven Körper verhalten, denn Objektivität erhält ihre volle Bedeutung erst im Kontrast zur Subjektivität. Merleau-Pontys Interpretation des «Bananenkistenexperiments» scheint dies zu bestätigen: Es gibt hier keinen Rollentausch von Subjekt und Objekt, weil das Tier nicht *über* sich selbst als ein Ding unter Dingen *und* als sensomotorisches Subjekt steht. Nur ein Seiendes, das eine Distanz zur Dualität von Subjekt und Objekt hat, kann sich dem Objekt gegenüber als virtuelles Subjekt sehen.

Es ist in dieser Hinsicht interessant, dass Merleau-Ponty die Fähigkeit, ein Objekt einen Umweg machen zu lassen, mit dem Kartenlesen vergleicht. Merleau-Ponty führt den Vergleich kaum aus, aber die Ähnlichkeit ist nicht schwierig zu verstehen: Wenn wir, auf die Karte schauend,

19 Wie Toadvine es ausdrückt: «Weil das Tier das objektive Ding nicht konstituiert, hat es auch keinen Sinn für seinen eigenen Körper als ein Ding unter Vielen.» Siehe Ted Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009, S. 35. (Übersetzung Jasper van Buuren).

20 Josep Call/Michael Tomasello, *Primate Cognition*, op. cit., S. 331–338.

unseren Weg planen, durchlaufen wir innerhalb des imaginären Raums der Karte, also virtuell, einen Weg, bevor wir diese Strecke in Wirklichkeit gehen. Das Tier beherrscht das Kartenlesen nicht. Es kann nicht von seiner aktuellen Position als Subjekt im Feld zur «Vogelperspektive» wechseln²¹. Kartenlesen basiert auf der Fähigkeit, uns selbst von oben zu sehen – als ein Ding, das im Raum des Objektiven zwischen andere Dinge gestellt ist, und zugleich als ein Subjekt, das sich in diesem Raum bewegen kann. Obwohl höhere Tiere sich zum eigenen Leib als Ding verhalten, haben sie keine Beziehung zu diesem Körperding aus einer Perspektive, die zugleich eine Distanz zur Subjektivität des Leibes verkörpert. Letztere Perspektive gibt der Objektivität des Leibes erst ihre volle Bedeutung. Es ist diese Bedeutung, auf die Merleau-Ponty verweist, wenn er sagt, dass das Tier nicht in der Lage ist, sich als Objekt unter Objekten zu sehen.

Grenzen von Merleau-Pontys Auffassung

Ich habe soeben das Wort «Distanz» verwendet, um Merleau-Pontys Überlegungen zu interpretieren. Aber es ist wichtig zu beachten, dass Merleau-Ponty in seiner Beschreibung des Unterschieds zwischen Tier und Mensch dieses – oder ein ähnliches – Wort *nicht* benutzt. Ich glaube jedoch, dass wir ein solches Wort brauchen, um die Phänomene zu verstehen, und dass die Abwesenheit dieses Wortes bei Merleau-Ponty auf ein Problem seines Ansatzes hindeutet.

Die Frage lautet: Wie ist das Wesen unserer leiblichen Existenz verfasst, so dass (a) die Dinge in der Umwelt Dingstruktur zeigen, und (b) unsere Leiber für uns sowohl zur Welt hin offene Subjekte als auch Dinge unter den Dingen sind? *Die Struktur des Verhaltens* beantwortet diese Frage nicht²². Merleau-Ponty sagt zwar, dass ein kleines Kind im Gegen-

21 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 131.

22 Übrigens klären meines Erachtens die *Phänomenologie der Wahrnehmung* geschweige denn das Spätwerk Merleau-Pontys diese Frage ebenso wenig. Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* betont durchgehend die Wichtigkeit unseres *Engagements* in der Welt (Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 11–12, 106, 257, 325–326, 359, 382). Dazu kommt noch der Umstand, dass in diesem Buch nicht zwischen dem Leib als Subjekt und Objekt

satz zum Affen bereits in der Lage ist, «sich zu lösen von der elementaren Struktur» («à se déprendre de la structure élémentaire²³»). Auch meint er, dass Strukturen dem Menschen «disponibler²⁴» sind als dem Tier. Aber damit spielt er nur auf das Thema an, denn diese Bemerkungen werden nicht ausgeführt. Die interessanten Differenzen zwischen Mensch und Tier, die Merleau-Ponty anhand der symbolischen Funktion beschreibt, werden also nicht auf einen grundlegenden Unterschied zwischen zwei verschiedenen Weisen der leiblichen Existenz gegründet. Meine These ist, dass Helmuth Plessner Merleau-Ponty hier ergänzen kann.

Auch Plessner betont, ähnlich wie Merleau-Ponty, die Leiblichkeit des menschlichen Bewusstseins. Er unterscheidet zwischen einem subjektiven und einem objektiven *Aspekt* des Leibes. Interessanterweise rekurriert Plessner auf dieselben Köhlerschen Schimpansenexperimente, die auch Merleau-Ponty in *Die Struktur des Verhaltens* auswertet; und auch er beschreibt die Beschränkungen des tierischen Verhalten anhand der Struktur des Dinges, d. h. der Relation zwischen Kern und Eigenschaften.

unterschieden wird: Der Leib wird diesem Werk zufolge höchstens teilweise objektiviert (siehe Fußnote 17). Folglich kann es hier auch kein Konzept der Distanz zum Leib als Subjekt und Objekt geben. Vor dem Hintergrund der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist es daher nicht besonders erstaunlich, dass man Merleau-Ponty eine Vernachlässigung des objektiven Körpers vorgeworfen hat (Thomas Baldwin/David Bell, «Phenomenology, Solipsism and Egocentric Thought», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 62, 1988, S. 27–43 und 45–60; Samuel Todes, *Body and World*, Cambridge/Massachusetts, MIT University Press, 2001, App. I; Richard Shusterman, «The Silent Limping Body of Philosophy», in Taylor Carman/Mark B. N. Hansen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, New York, Cambridge University Press, 2005, S. 151–180; Maarten Coolen, «Bodily Experience and Experiencing One's Body», in: Jos de Mul (Hrsg.), Plessner's *Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, S. 111–128). Keiner dieser Autoren verweist allerdings auf *Die Struktur des Verhaltens*, wo dem von ihnen erhobenen Einwand sehr wohl begegnet wird.

23 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 125.

24 *Ibid.*, S. 135.

Plessner betont, dem Tier mangle der «Sinn fürs Negative²⁵». Das Negative umfasst hier sowohl die nicht-aktuellen Eigenschaften und Funktionen des Dinges als auch den unsichtbaren Dingkern. Plessner expliziert, dass auch die Dinge im tierischen Umfeld eine gewisse Konstanz haben. Es geht hier um die «Haltbarkeit und Greifbarkeit²⁶» der Dinge. Das Ding ist für das Tier jedoch kein Gegenstand, keine Sache. Dies heißt, dass es nicht als von seinem aktuellen Sinn unterschieden aufgefasst wird. Da das Ding nicht vom aktuellen Feld loslösbar ist, kann es auch nicht als dasselbe Ding in unterschiedlichen Kontexten zurückkehren.

An diesem Punkt lässt sich hervorheben, worin Plessners Beschreibung über diejenige Merleau-Pontys hinausgeht: Wenn wir auf die Struktur des Dinges fokussieren, dann beschäftigen wir uns mit dem Objektpol der Erfahrung. Wir beschränken uns auf die Weise, wie die Umgebung organisiert sein muss, so dass sie eine echte *Welt* bildet. Aber die Struktur der Welt hängt Plessner zufolge von der Weise ab, wie der Mensch als Leib seine Position in der Welt einnimmt. Mit anderen Worten, sie hängt ab von dem, was Plessner die «Form der Positionalität» nennt. Wenn die Welt für den Menschen objektiv mehr Tiefe hat als die Umwelt für das Tier, dann muss es ein *subjektives Korrelat* dieser objektiven Tiefenstruktur geben. Dieses Korrelat ist, in Plessners Terminologie, die *exzentrische Positionalität*. Im nächsten Abschnitt werde ich zunächst die Figur der Positionalität im Allgemeinen, und danach insbesondere die exzentrische Positionalität erhellen.

Positionalität

Die Kategorie «Positionalität» ist direkt mit Plessners Lebensbegriff verbunden²⁷. Im Gegensatz zu leblosen Dingen realisieren Lebewesen selbstständig ihre Grenze zum Medium. Das heißt, dass sie die Position, die sie haben, *einnehmen*. Diese nachdrückliche Einnahme ist die Positionalität.

25 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 340.

26 *Ibid.*, S. 341.

27 Zu einer Klärung dieser Begrifflichkeit siehe Joachim Fischer, «Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie», in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2 (2000), S. 265–288.

Plessner zufolge gibt es drei Stufen des Lebendigen: Pflanzen, Tiere und Menschen²⁸. Auf jeder dieser Stufen ist Positionalität je unterschiedlich realisiert. Die Positionalitätsform der Pflanze wird negativ als passiv und als azentrisch gefasst: Der Pflanze mangle ein sensomotorisches Zentrum. Positionalität ist hier lediglich in der Form des Organisiertseins verwirklicht. Die Pflanze ist *unmittelbar* offen für die physisch-chemischen Stoffe und für die Energien des Umfelds, mit dem es einen Lebenskreis bildet. Zugleich ist diese Offenheit von der spezifischen Organisation der Pflanze bedingt und somit *vermittelt*. Dieses Prinzip der «vermittelten Unmittelbarkeit» kehrt in unterschiedlichen Weisen auf den höheren Stufen des Organischen zurück²⁹.

Im Gegensatz zur Pflanze realisiert das Tier seine Grenze zum Medium in einer aktiven Weise. Diese Aktivität muss auf sich ständig ändernde Situationen abgestimmt sein, weshalb sie einen rezeptiven Aspekt voraussetzt: die Wahrnehmung. Und sie erfordert ein Zentrum der Koordination zwischen Wahrnehmung und Aktivität³⁰. Tiere weisen daher *zentrische* Positionalität auf. Das Zentrum bildet eine Distanz zum eigenen Leib und zur Umwelt³¹. Die Distanz wird von einer Unterbrechung zwischen Reiz und Reaktion ermöglicht – eine Unterbrechung, welche der relativen Freiheit des Tieres zu Grunde liegt.

Zentrische Positionalität heißt, dass Tiere nicht nur ihr Leib *sind*, sondern diesen auch *haben*. Plessner redet hier vom *Körper* (-haben). Tiere haben ihren Körper, insofern sie ihn für die Bedürfniserfüllung *benutzen*.

28 In dieser Hinsicht gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen Plessners *Stufen* und Merleau-Pontys *Struktur des Verhaltens*. Obwohl Merleau-Ponty den Anspruch erhebt, eine umfassende Ontologie der Natur zu präsentieren, ignoriert er erstaunlicherweise das pflanzliche Leben. Plessner geht dagegen sehr ausführlich auf das pflanzliche Leben ein.

29 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 329.

30 Das Zentrum ist nicht das physische Innere des Körpers: Vielmehr ist es der Leib als Subjekt des Verhaltens. Vgl. Marjorie Grene, «Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner», *The review of metaphysics*, Vol. 20, No. 2, Dec. 1966, S. 254.

31 Plessner spricht auch in Bezug auf das tierische Verhalten von einer «Distanz» zum Leib und zur Umwelt; dies ist aber noch nicht die spezifisch menschliche Distanz.

Das Tier bezieht sich auf seinen eigenen Leib als ein Objekt, indem es ihn als Instrument einzusetzen versteht. Der Körper, den das Tier nutzt, ist ein Objekt im Sinne eines materiellen Dinges, aber es ist kein lebloses Objekt. Obwohl der Körper bestimmte physische Eigenschaften – etwa Masse und Volumen – hat, ist seine Objektivität zugleich höher einzustufen als die Objektivität solcher Eigenschaften: Der objektive Körper ist ein Organismus. Nur ein *organisch*-objektiver Körper kann verletzt werden, wachsen, altern und sterben. Der Körper, der vom Tier in der Wahrnehmung oder im Handeln beansprucht wird, ist also eine organische Einheit, die die sensomotorische Beziehung zur Umwelt unterstützt. Dies sollte auch unsere Leseweise des Wortes «Instrument» bestimmen. Die instrumentelle Beziehung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Körperleib kommt zum Ausdruck, wenn wir z. B. sagen, dass das Tier *sich* (d. h. seinen Körper) umdreht, oder dass es *sich* auf die Beute wirft. Solche Ausdrücke treffen auf Pflanzen nicht zu. Sie deuten an, dass das Tier ein reflexives Verhältnis zu sich hat. Es hat «ein Sich», wie Plessner sagt³².

Merleau-Ponty zufolge reagieren Tiere auf Bedeutungen und auf Beziehungen *zwischen* Bedeutungen. Dem Tier ist etwas gegeben, auf das es auf vielerlei Weisen reagieren kann. Plessners Ansicht nach setzt diese relative Freiheit des Tieres die instrumentelle Beziehung zum eigenen Leib voraus: Das Tier kann etwas *mit* seinem Leib machen. Die Tatsache, dass dem Tier etwas gegeben sein kann, heißt, dass das Tier eine gewisse Distanz zu dem Medium hat, in das es gesetzt ist. Die Distanz, die das Tier sowohl zum Medium als auch zum eigenen Leib hat, erklärt, dass es dem Tier gegenüber ein «Feld» gibt. Und sie ermöglicht genauer, dass das Feld als *differenziert* erscheint, d. h. als eine von einer Vielheit von Bedeutungen geprägte Totalität. Die zentrische Position konstituiert, auf der Seite des Organismus, die Möglichkeitsbedingung der Erscheinung einer Umwelt mit einer komplexen Struktur. Der gehemmte Übergang zwischen Wahrnehmung und Aktion gibt dem Tier den Spielraum, in unterschiedlichen Weisen auf eine Situation zu reagieren. Tiere sind also gewissermaßen vom Medium als einem Mittel der Bedürfniserfüllung abgehoben. Dies zeigt sich klar in den Experimenten von Köhler: Das Einschlagen von Umwegen, der Werkzeuggebrauch und die Fähigkeit auf Signale zu reagieren sind allesamt Erscheinungsformen einer Distanz, die die Beziehung des Tiers zur Umwelt zu einer *vermittelten* macht.

32 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 360.

Der Begriff der zentrischen Positionalität bestimmt auch die Beschränkungen des tierischen Verhaltens. Zentrität ist die Möglichkeitsbedingung für die komplexe Struktur der Umwelt, aber sie ermöglicht nicht die Dingstruktur – um Merleau-Pontys Wort zu benutzen. Das Tier müsste hinter seiner subjektiven Position stehen, um den Dingkern jenseits der Erscheinungen zu erfassen. Diese Distanz zum Subjektzentrum hat das Tier jedoch nicht. Die Absenz dieser *zweiten* Distanz zum eigenen Körper erklärt das Unvermögen des Tiers, in die Tiefe der Welt vorzudringen. Aufgrund der Nichtgegebenheit dieser strukturellen Distanz zum Leib als Subjekt geht dem Tier der «Sinn fürs Negative» ab. Es erschaut weder die Ambiguität der Immanenz und der Transzendenz der Dinge noch die Diskontinuität zwischen dem subjektiven und dem objektiven Aspekt des eigenen Leibes. Das Tier erlebt Feldverhalte, d. h. komplexe Strukturen zwischen verschiedenen Elementen der Umwelt, aber es kann das Ding nicht als etwas vom Kontext Unabhängiges erfassen. Das Tier gibt sich den Erscheinungen ständig hin, und in dieser Hinsicht ist seine Beziehung zur Umwelt *unmittelbar*. Für das Tier gilt: «[D]er Gesamtkörper ist noch nicht vollkommen reflexiv geworden³³».

Exzentrität

Was ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier? Plessner zufolge sind Menschen *physiologisch betrachtet* immer noch Tiere, insofern sie dieselbe *Organisationsform* wie diese aufweisen³⁴. Auch was die Positionsform anbetrifft, gibt es Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren. So wie für Tiere gilt auch für Menschen, dass ihr Leib einen subjektiven und einen objektiven Aspekt hat. Als Leibsubjekt sind wir *offen* zur Welt;

33 *Ibid.*

34 Zugleich ist es Plessner zufolge nicht zufällig, dass die exzentrische Position sich gerade im Menschen verwirklicht hat: Es gibt eine nicht-kontingente Beziehung zwischen Exzentrität einerseits und beispielsweise dem Großhirn, der aufrechten Haltung, der Oppositionsstellung des Daumens beim Menschen andererseits. Siehe Helmuth Plessner, «Die Frage nach der *Conditio Humana*», *Gesammelte Schriften Band VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, S. 136–217.

als Leibobjekt (Körper) sind wir *Teil* der Welt. Wie das Tier hat auch der Mensch eine Distanz zur Umwelt und zum eigenen Leib als Ding und als Instrument. Aber nur Menschen haben überdies, wie Plessner sagt, eine Distanz zu ihrer eigenen *subjektiven Beziehung* zur Umwelt. Verglichen mit dem Tier hat der Mensch also eine *doppelte* Distanz zum Leib und zum Medium. Diese Position außerhalb des sensomotorischen Zentrums ist die exzentrische Position, die den Menschen als *Person* definiert.

Wir haben gesehen, dass auch Merleau-Ponty zwischen Subjektivität und Objektivität des menschlichen Leibes unterscheidet. Aber Plessner geht über diese Dualität hinaus, indem er sagt, dass Menschen demgegenüber zu beiden Aspekten noch eine Distanz haben: «Das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*³⁵». Die räumlichen Ausdrücke, die Plessner hier verwendet, sollten nicht buchstäblich aufgefasst werden. Die Seele ist nicht physisch im Körper: Sie ist der Leib selbst *nach seinem subjektiven Aspekt*. Mit der Formulierung «im Körper» fängt Plessner ein, dass die menschliche Existenz durch die erste Distanz zum Körper, d. h. durch Subjektivität gekennzeichnet ist. Diese Distanz ist Teil der Positionalitätsform des Menschen, was bedeutet: Sie ist etwas Ideelles, welches das Reelle übersteigt. Wenn wir buchstäblich sagen würden, die Seele sei im Körper, würden wir uns auf das Reelle beschränken. Ähnliches gilt für die zweite Distanz zum Körper, die exzentrische Position: Es gibt natürlich keinen zweiten Ort im physischen Raum, wo der Mensch sich befinden würde, denn es gibt auch keinen zweiten Körper, der diesen Ort einnehmen könnte. «Exzentrizität» verweist auf den Leib selbst *als Person*. Die leibliche Person bezieht sich auf sich selbst als Subjekt und als Ding unter Dingen. Aus der exzentrischen Position verhält sie sich zu diesem Doppelaspekt von Subjekt und Objekt.

Exzentrizität heißt, dass der Leib in der Welt positioniert ist, dass er zur Welt hin offen ist und als der «Hiatus»³⁶ zwischen beiden Aspekten lebt. Exzentrizität führt eine Dimension der Negativität in unsere Existenz ein: Der Mensch steht, wo er steht, aber es ist ihm strukturell bewusst, dass dies so ist, so dass sein Ort für ihn eine Frage ist. Er «steht

35 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 365.

36 *Ibid.*

im Zentrum seines Stehens³⁷» oder auch «im Nichts³⁸». Plessner meint, dass der Mensch nicht eindeutig dort ist, wo er ist: Er transzendiert das Hier-Jetzt des Leibes. Dies erlaubt ihm, seine aktuelle Umgebung im Licht der Vergangenheit und der Zukunft, der anderen Orte oder überhaupt im Licht des Nicht-Aktuellen zu betrachten. Die «Negativität» der Exzentrizität verweist auf diese Transzendenz gegenüber demjenigen, was positiv im Hier-Jetzt da ist. Es handelt sich gleichsam um ein «Désengagement», das unser Engagement in der Umwelt bereichert und vertieft, so dass diese Umwelt zur Welt wird.

Meine These lautet, dass die Exzentrizität die Möglichkeitsbedingung des von Merleau-Ponty beschriebenen symbolischen Verhalten bildet. Ich werde diese These im Folgenden in Bezug auf die beiden symbolischen Vermögen spezifizieren.

Wie Plessner Merleau-Ponty ergänzt

Obwohl Merleau-Ponty viel Interessantes über die Unterschiede zwischen Mensch und Tier zu sagen hat, gründet er diese Unterschiede nicht auf eine *grundlegende* Differenz zwischen den verschiedenen Weisen, in denen sich Mensch und Tier je anders zum eigenen Leib verhalten. Diese Beschränkung zeigt sich besonders klar, wenn Merleau-Ponty sowohl für den Menschen als auch für das Tier denselben Grundbegriff des «psychophysisches Subjekts³⁹» verwendet. Wenn wir Merleau-Pontys Auffassung von Mensch und Tier als Ausgangspunkt begreifen, stellt sich in der Folge Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität als wertvolle Ergänzung der Einsichten heraus, die Merleau-Ponty innerhalb seines Ansatzes generieren kann.

Der Begriff der exzentrischen Positionalität erhellt die beiden oben rekonstruierten symbolischen Vermögen folgendermaßen. Das erste Phänomen war die «Dingstruktur». Merleau-Ponty verwendet dieses Wort um zum Ausdruck zu bringen, dass das Ding die große Verschiedenheit der Erscheinungen, die mit unterschiedlichen «potentiellen» oder «virtu-

37 *Ibid.*, S. 362.

38 *Ibid.*, S. 364.

39 *Ibid.*, S. 246.

ellen» Perspektiven auf das Ding korrelieren, transzendiert. Nach meiner These setzt diese «perspektivische Vielfalt» voraus, dass der Mensch eine virtuelle Position auf Distanz zur aktuellen Position seines psychophysischen Leibes hat. Die Tiefenstruktur des Dings korreliert notwendigerweise mit einer Tiefe, die unserer eigenen leiblichen Existenz inhärent ist. Dieses subjektive Korrelat der Dingstruktur ist die exzentrische Position. So wie die Erscheinung eines von Bedeutungen gefüllten *Felds* die Verwirklichung der *zentrischen* Positionalität beim Tier voraussetzt, so setzt die Erscheinung einer Welt die Verwirklichung der exzentrischen Positionalität beim Menschen voraus. Nur ein Seiendes, das in der Welt «engagiert» ist und zugleich «hinter sich» steht, kann sich auf einen unsichtbaren Dingkern jenseits der Vielfalt von Erscheinungen richten. Nur ein Seiendes, das «im Nichts» steht, kann sich zu Möglichkeiten verhalten, die nicht direkt in der aktuellen Feldstruktur gegeben sind. Die Negativität auf der Seite der Person ermöglicht die Negativität auf der Seite der Außenwelt. Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität beschreibt somit die grundlegende Möglichkeitsbedingung der Dingstruktur.

Das zweite Phänomen war die Gegebenheit des eigenen Leibes als Subjekt und Objekt. Wie ist diese möglich? Der Mensch fasst das Ding ihm gegenüber als ein «Subjekt» auf, d. h. als das Zentrum einer von ihm verursachten Bewegung, und er betrachtet seinen eigenen Leib nicht nur als ein Subjekt, sondern auch als ein Ding unter Dingen. Die Tatsache, dass der Mensch dazu in der Lage ist, impliziert, dass er *mehr* ist als ein Subjekt, das offen zur Welt ist und *mehr* als ein Objekt, das in dieser Welt vorkommt. Er muss strukturell auf Distanz zu diesen beiden Aspekten seiner Existenz gesetzt sein. Er muss, mit anderen Worten, exzentrisch positioniert sein.

Einwand gegen die These

Abschließend möchte ich einen Einwand durchspielen, den man gegen meine These anbringen könnte. Merleau-Ponty interessiert sich nicht besonders für unsere Distanz zum Leib und zur Welt. Er betont stattdessen das *Engagement* des Menschen, weil er sich vom Intellektualismus fernhalten will. Der Intellektualismus unterwirft den Leib und die wahrgenommene Welt der Urteilsfunktion eines transzendentalen Bewusst-

seins⁴⁰. Da der Begriff der Exzentrizität eine Art von «Désengagement» beschreibt, könnte man mutmaßen, dass er auf eine Form von Intellektualismus hinausläuft. Die Exzentrizität wäre dann ein vom Leib separiertes Bewusstsein, das der wahrgenommenen Welt ihre Urteilsstruktur auferlegt.

Dieser Einwand kann nicht aufrecht erhalten werden. Obwohl die Exzentrizität die Vorbedingung der Selbstreflexion und des Urteilens ist, restrukturiert sie zunächst die wahrgenommene Welt selbst. Wie wir gesehen haben, verleiht sie der Welt die tiefe Beziehung zwischen Kern und Eigenschaften. Im Vergleich mit der zentrischen Position gibt die exzentrische Position dem Verhältnis zur wahrgenommenen Welt einen höheren Grad der Vermittlung. Der Punkt ist, dass diese Art von Vermittlung uns nicht von der Welt trennt. Sie schmälert die Unmittelbarkeit der Erfahrung nicht. Hier kehrt das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit zurück.

Dies kann zuletzt anhand des Beispiels der Kiste, die gebraucht wird, um die von der Decke herabhängende Frucht zu greifen, illustriert werden. Wir haben gesehen, dass der Schimpanse nicht in der Lage ist, die Kiste zu verwenden, wenn ein anderer Affe auf ihr sitzt. Der Schimpanse verliert das Objekt sehr leicht aus dem Auge, wenn die Situation im Ganzen sich ändert. Für uns sind die Kiste als Sitz und die Kiste als Treppe schlicht ein und dasselbe Objekt. Unser Kontakt mit Objekten ist durch Erscheinungsmodi vermittelt, die sich mit dem Kontext ändern. Aber zugleich haben diese Objekte eine Identität, die jeden besonderen Kontext, in dem sie auftauchen, transzendiert. In unseren alltäglichen Beschäftigungen mit den Dingen wissen wir *unmittelbar*, dass das Ding die kontextabhängigen Erscheinungen, die seine Präsenz *vermitteln*, übersteigt. Urteile spielen dabei überhaupt keine Rolle. Plessner wäre also mit Merleau-Ponty einverstanden: Wir brauchen nicht erst über die Welt zu urteilen, um ihre Dingstruktur aufzudecken. Distanz im Sinne der exzentrischen Position ist keine Form des Intellektualismus: Sie ist die höchste Form der Reflexivität, die noch mit einem unmittelbaren, leiblichen Engagement in der Welt vereinbar ist.

40 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 178–179, 217, 244, 258.