

Verkörperte Verstrickungen in „diesen Zeiten“ – Überlegungen zu Interkorporalität und sozialer Distanz*

Victoria Pitts-Taylor

Embodied Entanglements in „these times“ – Reflections on Intercorporeality and Social Distance

Abstract

The use of *FaceTime* and other technologies as a substitute for in-person caregiving at the end of life has become more common in pandemic times. Despite widespread reliance on technologically mediated experiences to alleviate social isolation and to connect people in moments of crisis and vulnerability, being on screen with another person is not equivalent to „really being there“. In this essay I consider social interaction with those at or near the end of life as a phenomenological concern, in part as a way to come to grips with my own experience of the death of loved ones. The feeling of insufficiency I experienced using *FaceTime* to connect with a dying person in the ICU can be articulated through the language of social phenomenology, which describes intercorporeality as integral to direct social experience.

Keywords: Social media, Embodied mind, Phenomenology, Intersubjectivity, Alfred Schutz

Zusammenfassung

Die Verwendung von *FaceTime* und anderen Technologien als Ersatz für die persönliche Begegnung am Lebensende ist in Pandemiezeiten häufiger geworden. Trotz des weit verbreiteten Vertrauens in technologisch vermittelte Erfahrungen, um die soziale Isolation zu lindern und Menschen in Krisen- und Verletzbarkeitsmomenten miteinander zu verbinden, ist mit einer anderen Person auf dem Bildschirm zu sein nicht gleichbedeutend mit „wirklich da zu sein“. In diesem Aufsatz betrachte ich die soziale Interaktion mit Menschen am oder gegen Ende ihres Lebens als ein phänomenologisches Anliegen – teilweise als Versuch, meine eigene Erfahrung mit dem Tod geliebter Menschen in den Griff zu bekommen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit, das ich mit *FaceTime* erlebt habe, als ich mich mit einer sterbenden Person auf der Intensivstation verbinden wollte, kann durch die Sprache der sozialen Phänomenologie

artikuliert werden, die die Interkorporalität als integralen Bestandteil der direkten sozialen Erfahrung beschreibt.

Schlüsselwörter: Soziale Medien, verkörperter Geist, Phänomenologie, Intersubjektivität, Alfred Schütz

Durchhalten in „diesen Zeiten“

Die Kunstgalerie an der Universität von Cambridge, *Kettle's Yard*, hatte Künstlern Videos in Auftrag gegeben, mit denen sie auf die Covid-19-Pandemie reagieren sollten. Dabei wurden drei Fragen gestellt, die als Prompt dienen sollten: „Was sind jetzt die besten Zeiten? Was sind jetzt die schlimmsten Zeiten? Von dem, was Sie in diesen Zeiten gelernt haben, was möchten Sie festhalten?“ Im Grunde genommen erforderte die Übung, dass die Künstler eine implizite Diagnose von „diesen Zeiten“ liefern und ausmachen, was sie in „diesen Zeiten“ entdeckt haben, das sich aufzubewahren lohnt. Die in Großbritannien lebende israelische Künstlerin Oreet Ashery befasst sich in ihrem Video mit der Abhängigkeit von Technologie, um die soziale Isolation zu verringern und Menschen in Momenten der Krise und Verletzbarkeit miteinander zu verbinden.

Die Kulisse von Asherys knapp 4-minütigem Video („Three Questions to Oreet Ashery“ genannt) ist ihre Wohnung, in der der Betrachter eine Reihe von Objekten herumliegen sieht, darunter einen gelb-schwarzen Fußball und Stapel von Kunstmaterialien. Die Wohnung wird von einem sich schnell drehenden Schreibtischstuhl aus gefilmt, der sich nach rechts, dann nach links dreht. Die verschiedenen Wohnungsgegenstände fliegen, kaum erkennbar, in die eine, dann andere Richtung vorbei. Objekte verlieren ihre Gebrauchseigenschaften und werden skulptural oder architektonisch. Sie verlieren ihre Dimensionen und verändern Form und Größe durch Nahaufnahmen. Der Fußball wird zu einem flachen Quadrat, einem gelben und schwarzen abstrakten Grafikdruck. Zwei Rollen Zellophan mit dem handgeschriebenen Wort „Irreplaceable“ („Unersetzbar“) nehmen wie Werbetafeln die Hälfte des Bildschirms ein.

Die Wohnungsaufnahmen sind mit Standbildern von Asherys Mutter Haya durchsetzt, die in einem Pflegeheim in Israel lebt. Einzelne Sätze aus dem Gespräch zwischen Mutter und Tochter erscheinen auf dem Bildschirm: „Wir sprechen und ich weiß, dass du im Pflegeheim sicher bist“.

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag für das Activist Neuroaesthetics Symposium im März 2021 zugrunde, das von Warren Neidich und Sarrita Hunn organisiert wurde, <https://activistneuroaesthetics.art/symposium/>. Übersetzung, auch der englischsprachigen Zitate, und redaktionelle Bearbeitung, Margy Gerber und Rainer Alisch.

„Sie sind streng und testen ständig. Ich bin beruhigt. Niemand ist bis jetzt infiziert worden.“

Asherys virtuelle Verbindung mit Haya ist einerseits beruhigend. Trotzdem gibt es zu viel Abstand zwischen ihnen. Der Videoanruf, der wohl über *FaceTime* oder *WhatsApp* geführt wird, bricht öfter zusammen: „Schlechte Verbindung“, „In Wartestellung“ erscheinen dann auf dem leeren Bildschirm. Asherys Mutter ist nur in Standbildern zu sehen, was darauf hindeutet, dass sie eher für Kontemplation als für Interaktion zur Verfügung steht.

Asherys „Three Questions“ stellt eine bestimmte Welt der sozialen Isolation und Einschränkung dar, die durch die Sehnsucht nach einer fernen Person gekennzeichnet ist. Die Stimmung ist – wie bei dem Punk-Metal-Instrumental-Soundtrack des Videos – sowohl düster als auch aufgeregt. Die verzerrte Wahrnehmung von Objekten deutet auf deren Überpräsenz hin. Sie sind zu groß, füllen den Bildschirm aus oder ändern ihre Form durch zu lange betrachtete Teildetails. Der Videoanruf, den die Künstlerin mit ihrer Mutter führt, veranschaulicht eine gespannte, körperlose Verbindung zwischen einem Raum, einem Gebäude und einem Land zu einem anderen Raum, in einem anderen Gebäude, weit weg. Die Unterbrechungen und Pausen deuten darauf hin, dass Ashery und ihre Mutter trotz des Versprechens der Kommunikationstechnologien die Entfernung nicht vollständig überbrücken können. Die Abwesenheit eines Menschen in diesem sozial leeren Raum wird von dem anderen spürbar gefühlt.

Die Frage „Was möchten Sie von dem festhalten, was Sie in diesen Zeiten gelernt haben?“ kann phänomenologisch bedacht werden. Etwas zu halten ist im Grunde eine physiologische Handlung, die das Berühren und Greifen beinhaltet. Halten ist eine körperliche Handlung, die sich in Raum und Zeit entfaltet. Es erfordert die Nähe des Objekts. Gayle Salamon (2012) stellt fest, dass das Halten nicht nur eine Aktion, sondern auch eine Fähigkeit ist. Etwas im Griff zu haben, setzt voraus, dass man die Fähigkeit hat, es zu behalten. *Festhalten* bezieht sich auf den Versuch, das Objekt in der Nähe zu halten, wenn es sich entfernt. Wenn ich das Gefühl haben möchte oder brauche, mit einem anderen dort – „im Fleisch“ – zu sein, was genau möchte ich halten? Was muss ich erfassen können, um mich in der Nähe zu fühlen?

FaceTime – die einzige Option

In den ersten Monaten der Pandemie berichteten die Nachrichtenmedien in den USA über die Verwendung von *FaceTime* in Krankenhäusern, die Besuchern aufgrund der Ansteckungsgefahr den Eintritt verweigerten. Die Kommunikationstechnologie wurde (und wird) verwendet, um

Kranke und Sterbende mit geliebten Menschen zu verbinden, die nicht präsent sein konnten. In den Nachrichten wurden die schlimmsten Fälle hervorgehoben. Patienten, die sonst alleine oder begleitet von einem Fremden mit Maske und Gesichtsschutz sterben würden, wurden über die Bildschirme von Mobiltelefonen näher an ihre Angehörigen herangeführt. Da sie diese Verbindungen möglich machten, wurden die Pflegekräfte in den überfüllten Krankenhäusern als heldenhaft dargestellt, die sich die Zeit nahmen, ein iPhone an das Krankenhausbett eines Covid-19-Patienten zu bringen und einen Anruf einzuleiten.

In einem Bericht aus New Jersey rief die Schwester eines Patienten „verzweifelt das Krankenhaus an, um einen persönlichen Besuch bei ihrem Bruder zu vereinbaren [...]“, was nicht möglich war. Der Artikel berichtete, dass „FaceTime ihre einzige Option war“ und ein Angestellter im Gesundheitswesen auf ihr Bitten reagiert hätte:

„Er zog sich ein Krankenhauskleid, ein Haarnetz, eine Schutzbrille und eine Maske an und arrangierte den Anruf zwischen dem [Patienten] und seiner Familie, die sich bemüht hatte, alle seine Geschwister in verschiedenen Teilen des Landes ebenfalls in die Leitung zu bringen. Er stellte das Gerät neben [den Patienten] und verließ den Raum, um der Familie im intimen Moment eine Privatsphäre zu geben.“ (Zoppo, 2020)

In Washington hat eine Krankenschwester es „auf sich genommen“, mit ihrem eigenen Telefon einen *FaceTime*-Anruf zwischen einer Patientin und ihrer Tochter zu ermöglichen (Amand, 2020).

Diese Meldungen enthüllen persönliche Details zu den Anrufen, um die emotionalen Aspekte der Verbindung auf diese Weise zu unterstreichen, Details, die auch den vermittelten Interaktionen von *FaceTime* ein Gefühl der Intimität verleihen.

Obwohl die für diese Geschichten befragten Personen anerkannten, dass *FaceTiming* nicht gleichbedeutend mit persönlichem Zusammensein ist, bedankten sie sich ausnahmslos für die Bemühungen der Pflegekräfte, sie virtuell miteinander zu verbinden. In diesen Erzählungen ist auch Dankbarkeit für die Technologie selbst enthalten, die sowohl als Teilmittel gegen soziale Distanzierung als auch als neue Art der Beziehung zu anderen in diesen Zeiten dargestellt wird. Eine Frau in New York, die *FaceTime* mit ihrem kranken Ehemann rund um die Uhr nutzte, bemerkte: „Das Land gewöhnt sich an Fernunterricht und wir mussten uns an virtuelle Sorge und virtuelle Ehe gewöhnen, um nur füreinander da zu sein“ (Vera, 2020).

Die Pflege von Kranken und Sterbenden wird durch die Verwendung von iPads, Mobiltelefonen, und Apps wie *FaceTime*, *Skype* und *Zoom* drastisch verändert. *Beckers Hospital Review* zitiert einen Krankenhausesseelsorger aus

San Francisco wie folgt: „Technologie nimmt in unserer Arbeit wirklich einen neuen Platz ein. In gewisser Weise ist es zu einer Berührung, Stimme und Verbindung geworden, die wir nicht haben können“ (Bean & Gamble, 2020).

Videotelefonie

Die Videotelephonie erschien zuerst 1968 im Science-Fiction-Film *2001: A Space Odyssey*. Ein öffentliches Bildfone ermöglicht es dem Wissenschaftler Heywood Floyd, von der Raumstation IV aus mit einer Kreditkarte seine Tochter auf der Erde zu sehen und mit ihr zu sprechen. Obwohl sowohl das Kind als auch Floyd den Anruf als banal betrachten – sie unterhalten sich über den Tag, Mutter ist nicht zu Hause und Floyd bittet sie, eine Nachricht entgegenzunehmen –, muss die Technologie den Zuschauern Ende der 1960er Jahre wundersam erschienen sein und noch bis vor kurzem genauso.

Als die Videotelephonie in letzter Zeit realisierbar wurde, wurden englischsprachige Gebrauchsanweisungen „What is Video Calling? online gepostet:

„Videoanrufe sind wie normale Telefonanrufe, außer dass Sie die Person sehen können, die Sie anrufen, und sie Sie auch sehen kann. Dies macht jeden Anruf zu etwas ganz Besonderem, da Sie nie wieder einen großen Moment verpassen müssen. Sie können die ersten Schritte eines Enkels sehen, ein Geschwister, das möglicherweise weit weg lebt, oder alles andere, was Sie nicht missen möchten. Es wird sich so anfühlen, als wären Sie genau dort bei ihnen!“ (Lynch, 2019)

Videotelephonie ermöglicht zwar eine persönliche Interaktion über eine Distanz, aber das Gefühl, „genau dort“ bei jemandem zu sein, der weit weg ist, kann zuviel Hype sein, was diese Technologien betrifft. Ein Kaplan in Chicago äußerte sich so:

„Die Wahrheit ist, dass keine der virtuellen Technologien es ersetzt, am Krankenbett zu sein, und ich denke, wir müssen ehrlich sein. Wir sind es so gewohnt, mit unseren Lieben zusammen zu sein – sie zu sehen, ihnen ins Ohr zu flüstern und Dinge in Echtzeit zu sagen. Es ist schwer einzuschätzen, wie viel Leid Familien dadurch zugefügt werden, wenn sie das nicht körperlich haben können.“ (Bean & Gamble, 2020, o.S.)

FaceTime war vielleicht „ihre einzige Option“, aber es ist erwähnenswert, dass laut einigen Berichten die strengsten Besuchsverbote von Krankenhäusern erlassen wurden,

die ihre persönliche Schutzausrüstung rationieren mussten. Zu den strukturellen Ursachen für diese Umstrukturierung der Versorgung am Lebensende zählen daher mangelnde Vorbereitung und Ressourcen für Krisen im Bereich der öffentlichen Gesundheit. Der Neoliberalismus hat eine Vermarktung der öffentlichen Gesundheit bewirkt und die Pflegearbeit unterfinanziert und unterbezahlt. In der Zwischenzeit nutzen „digitale Kommunikationsplattformen ein allgemeines Gefühl der Fürsorge für unsere Lieben, während wir getrennt bleiben ...“, wie Eleri Fowler (2021, o.S.) kürzlich in einem Aufsatz argumentierte. Der digitale Kapitalismus verwandele seine Benutzer in affektive Arbeiter und die Online-Fürsorge in extrahierbare Daten. Für die Technologieunternehmen stellt Fowler fest: „Die Schwierigkeit, sich um die Sterbenden zu kümmern, ist nur ein weiteres Problem, das technologische Innovationen lösen können.“ Aber während Technologien uns über Distanz verbinden können, brauchen die unheilbar Kranken in der Gegenwart Aufmerksamkeit, die auf nichts anderes als Verbundenheit abzielt, oder wie Fowler es ausdrückt: „Halten, Bleiben, Zeugnis geben“.

Videoanruftechnologien werden auf viele verschiedene Weisen verwendet, da sie von verschiedenen Personen in unterschiedlichen Kontexten eingesetzt werden. Für manche Menschen ist technologisch vermittelte Kommunikation möglicherweise zugänglicher als persönliche Interaktion.¹ Und wie Yvonne Forster feststellt, wurden Technologien immer in die menschliche Wahrnehmung einbezogen und sind „Teil des Körpers und der Art und Weise, wie Menschen einander begegnen“ (2020, o.S.). Das kreative Potenzial einer Mensch-Maschine-Assemblage ist unbegrenzt. Anstatt sich solchen Technologien zu widersetzen, schlägt Forster vor, sollten wir ihre Verwendung so ändern, dass ihr Potenzial zur Ermöglichung von Geselligkeit maximiert wird, sodass die Assemblage kognitiv und emotional zufriedenstellend funktioniert.

Fosters Vorschlag wirft die Frage nach dem Standard auf, an dem wir solche Wechselwirkungen messen. Was genau ist das Objekt der Sehnsucht für diejenigen, die über technologisch vermittelte Entfernungen leiden? Was sind die sozialen Affordanzen eines „wirklich da Seins“, die fehlen? Eine Beschreibung von Sozialität als einem situierten, dynamischen Prozess zwischen gesinnten Körpern, in dem der Kontext von Bedeutung ist, bietet einen Einblick in das, was „wirklich da zu sein“ für diejenigen bedeuten könnte, die sich danach sehnen, „im Fleisch“ da zu sein.

¹ Ich bin Ralph Savarese dankbar, dass er mich in unserem Gespräch über diesen Aufsatz daran erinnert hat.

Körper und Verstrickungen in der sozialen Erkenntnis

Wenn die Erfüllung einer sozialen Interaktion nur von der Fähigkeit abhängt, Wörter zusammen mit Gesichtsausdrücken und Gesten auszutauschen, kann Asherys Gefühl der Distanz einfach durch die Stärkung ihrer Internet- oder Mobilfunkverbindung überbrückt werden. Die Behauptung, dass „wirklich da sein“ auf diese Weise erreicht wird, kann auf traditionelle kognitivistische oder neuroreduktionistische Annahmen über Geist und Gehirn zurück geführt werden. In meinem Buch *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics* (2016) habe ich die Argumente dagegen zusammengefasst, soziale Prozesse auf angeborene, automatische Funktionen einzelner Gehirne zu reduzieren.

Neuroreduktionistische Theorien der sozialen Kognition verstehen den Geist (*mind*) fast ausschließlich als eine Frage der Gehirnfunktion, und die Sozialität als Folge der Aktivitäten einzelner Gehirne, die andere beobachten und unabhängig voneinander aus der Ferne erkennen. Zum Beispiel wird in einer Version der Simulationstheorie von Spiegelneuronsystemen Empathie auf die automatische neuronale Aktivierung im Gehirn des Einzelnen reduziert, der andere beobachtet. Das mimetische Abfeuern von Neuronen im sensomotorischen Kortex, das das widerspiegelt, was der andere tut, ermöglicht angeblich ein vorreflexives Erfassen dessen, was der andere beabsichtigt oder sogar fühlt. Und in bestimmten neurowissenschaftlichen Berichten über Zuneigung wird das Gefühl der Bindung (*bonding*) an gewisse andere auf den Einfluss eines Neurohormons reduziert, das auf ein (weibliches) Gehirn in einem einzelnen Körper wirke. Ein sogenanntes „mütterliches“ Gehirn wird aufgrund der neuronalen Wirkungen von Oxytocin automatisch auf bestimmte kognitive Verhaltensweisen vorbereitet.

Im Gegensatz dazu versteht die situierte, verkörperte Sichtweise der Sozialität, für die ich mich in *The Brain's Body* eingesetzt habe, das Erkennen nicht nur in Hinsicht auf neuronale, sondern auch in Bezug auf andere körperliche Prozesse, und sieht diese als Entfaltungen über die Zeit zwischen Individuen und in Kontexten, die von Bedeutung sind. Im Fall von Spiegelneuronen habe ich Studien hervorgehoben, die sich mit der Frage befassen, wie der Kontext die Wahrnehmung und somit die neuronale Aktivierung beeinflusst.

Was die Zuneigung betrifft, wies ich auf Untersuchungen zur Plastizität des Oxytocinsystems hin, die darauf hindeuten, dass die Bindung von körperlichen Interaktionen zwischen Individuen abhängt und auf diese reagiert. Meine Argumente stützten sich auch auf die feministische Erkenntnistheorie und die Philosophie des Geistes, die

beide phänomenologischen Einsichten in ihrer Darstellung der Rolle des Körpers bei Wahrnehmung und Erfahrung verpflichtet sind.

Theorien der verkörperten Erkenntnis stützen sich auf die klassische Phänomenologie und den Pragmatismus sowie auf die Neurowissenschaften, um den grundlegenden Beitrag des Körpers zum Wahrnehmen, Erleben und Verstehen der Welt zu demonstrieren. Verkörperte Perspektiven auf Erkenntnis erforschen die Art und Weise, wie Subjekte durch praktisches, absichtliches Handeln und Emotionen oder Fühlen die Welt als bedeutungsvoll erfassen. Sie ermöglichen auch ein Verständnis des in die Welt eingebetteten Körpersubjekts als zusammenwirkend mit der Welt, so dass wir über das Erkennen im Sinne einer breiteren kognitiven Ökonomie und Ökologie nachdenken können.

Diese Erkenntnisansätze spiegeln die feministische erkenntnistheoretische Behauptung wider, dass Wissen nicht von einem neutralen oder wirklich objektiven, sondern immer von einem investierten, gefühlten und situierten Standpunkt aus erzeugt werde. Das feministische Denken über Verkörperung besteht auch auf epistemischer Vielfalt, der Idee, dass Unterschiede zwischen Körpern und verkörperten Situationen einen Unterschied darin machen, wie wir die Welt erkennen. Die Beachtung von Unterschieden liefert ein besseres Gefühl für die epistemische Bedeutung des sozialen Ortes und hilft uns auch, normative Behauptungen über Körper und Geist als solche zu erkennen (zum Beispiel als Ausdruck von Ableismus oder Heteronormativität).

Interkorporalität der Kognition

Wenn Theorien der verkörperten Kognition größtenteils von einer individuellen und nicht von einer relationalen Sichtweise des Subjekts ausgehen und eine Perspektive der ersten Person betonen, versucht eine „intersubjektive Wende“ in der Theorie der verkörperten Kognition (De Jaegher, 2018), die soziale Kognition durch die Interaktionen zwischen verkörperten Köpfen (*minds*) zu verstehen. Die Interaktionstheorie erkennt an, dass soziales Verständnis nicht auf den individuellen Verstand oder das Gehirn reduziert werden kann, sondern im gegenseitigen sozialen Kontakt mit anderen stattfindet (Gallagher, 2011). Eine interkorporale Darstellung der sozialen Situation betont „die Rolle verkörperter Interaktionen zwischen dem Selbst und dem anderen im Prozess des sozialen Verständnisses“ (Tanaka, 2015, 455; vgl. Gallagher, 2011, 2016; Fuchs, 2016, 2017). Interkorporalität (oder Interkorporität) kann als gegenseitige, vorreflexive körperliche Abstimmung verstanden werden, „bei der mein eigener vom Körper des

anderen genauso beeinflusst wird wie seiner von meinem, was zu einer verkörperten Kommunikation führt“ (Fuchs, 2016, 200). Auf einer Ebene kann ich erfassen, was mein Gegenüber durch die immanente Bedeutung seiner Gesten, Gesichtsausdrücke, Körperbewegungen, Intonationen usw. fühlt (Maratto, 2020; vgl. auch Gallagher, 2016). Auf einer anderen Ebene kann die Abstimmung der Körper aufeinander in der Verhaltenssynchronisation gesehen werden, wie sie bei gemeinsamer Aufmerksamkeit oder gemeinsamen Handlungen auftritt, beispielsweise wenn zwei Menschen ein Ereignis sorgfältig zusammen beobachten oder wenn sie zusammen tanzen. In der „Kopplung“ verkörperter Köpfe kann soziale Erkenntnis nicht mehr auf die unabhängigen Prozesse zweier Individuen reduziert werden (De Jaegher, 2018).

Ein Fokus auf verkörperte Intersubjektivität kann nicht nur beleuchten, wie soziale Beziehungen verkörpert werden, sondern auch, wie Subjekte in und durch, d.h., abhängig von ihren Verflechtungen mit anderen konstituiert werden. Der chiasmische Charakter des Körpers (seine doppelte Rolle als Subjekt und Objekt) weist auf die relationale Ontologie des Subjekts hin (Guenther, 2013). Feministische und andere kritische phänomenologische Ansätze verstehen verkörperte Wesen von Grund auf als intersubjektiv und interkorporal, eher als voneinander abhängig als autonom. Ich kann nicht fühlen, wenn ich nicht berührt werde, und wie Judith Butler es ausdrückt:

„Berührt zu sein bedeutet [...] etwas zu erleben, das von außen kommt, also bin ich im Grunde genommen von dem betroffen, was außerhalb von mir ist“ (Butler, 2015, 45).

Die verkörperten Beziehungen zwischen Individuen sind zudem auch sozial strukturiert. Die Objekte und Personen, die in unserer Nähe sind und uns ihre Affordanzen anbieten, haben eine oft opake Vorgeschichte (Ahmed, 2006). Unsere Neigung zu ihnen oder Abkehr von ihnen sind Orientierungen, die durch soziale Arrangements und Strukturen bedingt (wenn auch nicht bestimmt) sind. Eine kritische phänomenologische Perspektive setzt also die Nähe und Entfernung von Objekten nicht als selbstverständlich voraus, sondern fordert uns auf, über die Geschichte ihres und unseres Erscheinens nachzudenken.

Zusammenfassend bietet eine verkörperte, lokalisierte Perspektive auf eine soziale Erkenntnis einen allgemeinen Rahmen, um die sozialen Affordanzen des persönlichen Da-Seins zu erfassen, während die kritische Phänomenologie die Unvermeidlichkeit unserer gegebenen verkörperten Beziehungen ablehnt.

Im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes wende ich mich der Arbeit des österreichisch-amerikanischen Sozio-Phänomenologen Alfred Schütz zu, um die direkte soziale Er-

fahrung genauer zu beschreiben. Bei Schütz findet sich eine Sprache, mit der sich beschreiben lässt, wie sich auf zwei sehr unterschiedliche Weisen das Sterben von Angehörigen begleiten lässt, einmal über *FaceTime* und das andere Mal durch persönliche Präsenz. Schütz bietet eine Sprache, um ein Gefühl des „Wirklich-da-zu-seins“ anzusprechen, das körperliche Nähe und direkte soziale Interaktion erfordert. Ich halte meine Erfahrungen nicht für allgemein gültig, sie sind geprägt von meinem verkörperten sozialen Ort, meinem historischen und kulturellen Kontext.² Trotzdem biete ich mein kleines Zeugnis als Gegengewicht zum Gefühl der Unvermeidlichkeit und Akzeptanz sozial distanzierter Pflege am Lebensende an.

Alfred Schütz – die direkte Erfahrung des Anderen

Der Aufstieg der Theorien zum verkörperten Geist (*mind*) und die intersubjektive Wende haben neues Interesse an der sozialen Phänomenologie von Alfred Schütz bewirkt, den Feministinnen trotz seines mangelnden Interesses am Geschlecht seit langem als Quelle für die Theoretisierung der Sozialität anführen (z.B. Lengermann & Niebrugge, 1995). Schütz widmete sich in seinem erstmals 1932 in Wien veröffentlichten Band *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* dem zwischenmenschlichen Verhältnis. Wie Merleau-Ponty wurde er von Edmund Husserl und Henri Bergson beeinflusst. Wichtig ist, dass Schütz soziale Erfahrung entlang eines Kontinuums von Direktheit zu Indirektheit beschreibt. Für Schütz unterscheidet sich Zwischenmenschlichkeit „im Charakter je nachdem, ob der andere körperlich anwesend oder eher räumlich oder zeitlich von uns entfernt ist“ (Zahavi, 2009, 299). Je weiter wir von der direkten, verkörperten Präsenz eines anderen Menschen entfernt sind, desto weniger lebendig ist die Erfahrung und desto abstrakter und theoretischer ist unser Verständnis des anderen. Schütz schrieb:

„Ich sage von einem Du, daß es meiner sozialen Umwelt angehört, wenn es mit mir räumlich und zeitlich koexistiert. Daß es mit mir räumlich koexistiere, besagt, daß ich es ‚leibhaftig‘ gesehen habe, und zwar, als es selbst, als dieses besondere Du, und seinen Leib als Ausdrucksfeld in der Fülle seiner Symptome.“ (1932, 181; kursiv im Original)

² Meine Erwartungen und Bedürfnisse nach sozialer Interaktion spiegeln meine Erfahrung als bestimmte Person wider – z.B. als geschlechtsspezifische Person, als Person mittleren Alters meiner Generation, und als neurotypische Person.

Wenn du und ich so zusammen sind, erscheinst du mir in erster Linie als lebender Körper und nicht als Objekt. Ich erkenne dich mit anderen Worten als eine Person und als eine bestimmte Person, weil dein Körper mir etwas über deine Erfahrung zeigt, etwas über das, wie es dir ergeht. Ich kann die „Symptome“,³ die dein Körper ausdrückt, sehen, hören und vielleicht sogar *fühlen*. In deiner körperlichen Präsenz kann ich eine direkte Erfahrung von dir machen, bei der ich nicht nur deine Gesichts- und Körperbewegungen sehe, sondern sie auch in ihrem räumlichen und zeitlichen Kontext wahrnehme.

„Das Problem der Bedeutung ist ein Zeitproblem“, schreibt Schütz (1932, 9; vgl. Chojnacki, 2018). Anstelle einer sofortigen Übertragung von Absichten oder Gefühlen, wie dies beispielsweise in der Spiegelneuronensimulation behauptet wird, besteht Schütz darauf, dass mein Verständnis von dir von dem abhängt, was bereits geschehen ist, das durch das, was als nächstes geschieht, modifiziert wird. Mit anderen Worten, mein Sinn für dich ist zeitbedingt. Wenn ich mich im selben Raum zur selben Zeit wie du befinde, kann ich deine Intentionalität sehen – dein Ziel, wenn du nach dem Wasserglas greifst –, einschließlich deines Gefühls für die nahe Zukunft – Husserl nennt dies „Protention“⁴. Ich kann auch deine „Retention“⁵ dessen sehen, was unmittelbar zuvor passiert ist, so dass ich deine Bewegungen in ihrer vollen Absicht in der Gegenwart erlebe. Schütz schreibt, dass der andere

„mit mir *zeitlich* koexistier[t], besagt, daß ich in *echter* Gleichzeitigkeit auf seine Bewußtseinsabläufe hinzublicken *vermag*, daß seine Dauer mit meiner Dauer zugleich [ist], daß wir zusammen altern.“ (1932, 181)

Wenn ich jederzeit hinüberblicken und deine Gedanken erfassen kann, wie sie entstehen, kannst du auch nach meinen Gedanken schauen und sie erfassen. Dieses Zusammensein schafft ein Umfeld sozialer Affordanzen. Wir führen einen gegenseitigen Blickaustausch durch, um uns gegenseitig zu prüfen. Wenn es Unklarheiten gibt, kann ich meine Interpretation testen, und du kannst deine testen. Auf der höchsten Ebene der intersubjektiven Beziehung können wir uns direkt Fragen stellen.⁶

³ Der Begriff „Symptom“ signalisiert eine Lücke zwischen den äußeren körperlichen Ausdrücken und den inneren Gefühlen, die das Du ausdrückt. Der körperliche Ausdruck der Verlegenheit ist die Verlegenheit selbst; es ist die gefühlte körperliche Erfahrung, auf die ich antworte.

⁴ Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Protention_\(Philosophie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Protention_(Philosophie))

⁵ Bezeichnet die Fähigkeit des Bewusstseins, neben den ihm aktuell zufließenden Wahrnehmungen auch Wahrnehmungen des unmittelbar vorangegangenen Augenblicks festzuhalten.

⁶ Vgl. „In der umweltlichen Wirkensbeziehung *erlebe ich mit*, wie du

Die Wir-Beziehung

Die direkteste soziale Erfahrung beinhaltet eine „Wir“-Orientierung, in der ich meine Ich-Perspektive momentan aussetze, um etwas aus „unserer“ Perspektive zu erleben. Lengermann und Niebrugge beschreiben die „Wir-Beziehung“ als „äußerst wichtig für die Intersubjektivität, weil es die Beziehung ist, in der ein Individuum dem Bewusstsein eines anderen nahekommt“ (1995, 27). Dies erfordert eine konkrete Situation mit dem anderen und kann auftreten, wenn wir uns gemeinsam um etwas kümmern. Unsere gemeinsame Aufmerksamkeit kann eine Paarung oder eine Kopplung erreichen. Wenn wir auf diese Weise absorbiert werden, wenn wir uns gemeinsam um einen lebenswichtigen, gemeinsamen Moment kümmern, treten wir in eine Harmonisierung unserer Bewusstseinsströme ein:

„Wenn ich und du einen fliegenden Vogel betrachten, so hat zunächst die in meinem Bewußtsein konstituierte Gegenstandlichkeit ‚Vogelflug‘, für mich einen in Selbstausslegung erfassbaren Sinn und das gleiche vermagst du von deinem konstituierten Bewußtseins-erlebnis ‚Vogelflug‘ auszusagen. Aber weder ich, noch du, noch irgend jemand anderer vermochte zu sagen, ob *mein* Erlebnis vom fliegenden Vogel identisch mit *deinem* Erlebnis vom fliegenden Vogel ist. [...] Nichtsdestoweniger bin ich und bist du, während der Vogel flog, gealtert, war deine Dauer mit der meinen für mich gleichzeitig, wie meine mit der deinen für dich. Es kann nun sein, daß ich, dem fliegenden Vogel zugewendet, an Anzeichen deines Leibes wahrnehme, daß auch du dem fliegenden Vogel zugewendet bist. Dann vermag ich auszusagen, daß ich und du, daß *wir* einen Vogel fliegen gesehen haben.“ (Schütz 1932, 183)

Die Wir-Beziehung ist nicht der angenommene Hintergrund unserer Interaktion, auf den wir uns verlassen, um eine Interaktion miteinander fortzusetzen. Es ist auch

auf mein Verhalten reagierst, wie du den von mir gesetzten Sinn deutest, wie meine Um-zu-Motive entsprechende Weil-Motive deines Verhaltens auslösen. Immer bin ich zwischen meinem Entwurf von fremdem künftigen Verhalten und dem durch den Anderen tatsächlich vollzogenen Verhalten, durch welches mein entworfenes Phantasma erfüllt oder nicht erfüllt wird, gealtert, habe neue Erlebnisse und Erfahrungen vom alter ego gewonnen, blicke notwendig in anderen attentionalen Modifikationen auf das faktisch Abgelaufene als auf das bloß Entworfenen hin. In der *umweltlichen Sozialbeziehung aber alterte eben nicht ich allein, wir alterten zusammen*, und ich sehe nicht nur auf mein Phantasma von deinem künftig erwarteten Handeln hin, sondern auch auf die Konstituierung dieses deines Handelns in deinem Entwurf, weiters aber auch auf dieses dein Handeln selbst, wie es ‚vor meinen Augen‘ abläuft, und auf dein entwordenes Handeln, deine Handlung also, durch die sowohl mein Phantasma als auch dein Entwurf erfüllt oder nicht erfüllt werden mag.“ (Schütz, 1932, 192)

nicht nur das parallele Ergebnis getrennter Aktionen auf dasselbe Objekt. Es ist vielmehr eine Leistung, die entsteht, wenn wir im Laufe der Zeit etwas auf koordinierte Weise gemeinsam erleben – oder besser, wenn wir zeitlich harmonisieren. Ich orientiere mich an dir und erlebe das Entstehen deiner Erfahrung, während du dich an mir orientierst und meine bezeugst. In Schütz' Terminologie stellt dies eine „*umweltliche Sozialbeziehung*“ dar, in der „*nicht ich allein [alterte], wir alterten zusammen*“ (ebd., 192).

Zwei Sterbende

Vielleicht ist *FaceTime* unsere einzige Option. Es gibt aber keine Möglichkeit der Berührung. Ich kann deine Hand nicht halten und fühlen, wie meine Hand von deiner gehalten wird. Ich kann dein Gesicht und deine Schultern auf einem Bildschirm sehen und dich über einen Lautsprecher hören. Du kannst mein Gesicht sehen und meine Stimme über das Telefon hören, das jemand für dich hält. Unsere Internet- oder Handyverbindung ist stark und unser Anruf wird nicht unterbrochen. Einige deiner körperlichen Symptome kann ich im Bildschirm sehen – deine Augen öffnen sich weiter, überrascht über etwas, das ich gesagt habe. Du hast Lungenkrebs im IV. Stadium und eine Lungenentzündung, aber du setzt dich auf und kannst mit mir sprechen. Wir tauschen sinnvolle Sätze aus. Wir lachen. Du fühlst dich heute gut und es wird sich herausstellen, dass du noch einige Tage zu leben hast. Wir können uns gegenseitig fragen, was die andere fühlt oder denkt, und möglicherweise sogar Missverständnisse beseitigen, wenn wir mutig genug sind. Wir können uns verabschieden, wenn wir mutig genug sind.

Ich sehe jedoch nie, dass du mich direkt ansiehst – wenn du das tust, schaust du direkt in die Kamera (und damit vom Bild von mir auf dem Bildschirm weg). Unsere Blicke sind nicht ganz wechselseitig, und daher gibt es keine Hoffnung, dass sich dein Blick mit meinem verbindet. Ich kann auch deine Sicht auf die Welt nicht teilen. Ich kann den Hintergrund deines Zimmers sehen, aber es kommt nur in Fragmenten zu mir. Ich fühle den Raum nicht so wie du. Ich kann nicht sehen, was du siehst, wenn du deinen Blick weg bewegst, und ich kann nicht mit dir schauen. Vielleicht ist da ein Vogel vor dem Fenster oder eine Krankenschwester, die den Raum betritt. Du könntest es mir zeigen, indem du den Bildschirm umdrehst, aber ich kann nicht gleichzeitig mit dir in die Szene eintreten. Es gibt kein Wir-Erlebnis mit dem Vogel, der Krankenschwester oder dem Glas Wasser, das verschüttet wird. Ich bin froh, diese Momente bei dir zu haben, aber ich habe nicht das Gefühl, dass ich wirklich bei dir bin, im Fleisch.

Vielleicht ist die Situation auch ganz anders. Ich bin persönlich bei dir und halte deine Hand. In diesem Sinne bin ich dir näher, weil ich deine Haut und deine Berührung fühlen kann. Ich kann dich atmen hören und das Tempo deiner Atemzüge spüren. Du hattest einen Schlaganfall und bist nur noch wenige Stunden vom Tod entfernt. Du bist aphasisch. Ich kann mit dir sprechen, aber du kannst nicht mit mir sprechen. Ich weiß nicht, ob du verstehst, was ich sage. Wir können uns daher nicht voneinander verabschieden. Aber wenn ich deine Hand halte, hältst du meine fest. Ich möchte glauben, dass du weißt, dass ich es bin, hier bei dir. Es gibt nur einen Moment, in dem ich auf dein Gesicht schaue und du auf meines, wenn unsere Blicke sich verschränken. Ich sehe, wie du mich siehst, und du siehst, wie ich dich sehe, und wir tun dies gleichzeitig. Für diesen Moment haben wir einen gemeinsamen Blick. Unsere Erfahrungen sind harmonisiert. Ich kann nicht bestätigen, dass dies deine Erfahrung ist. Ich kann überhaupt keine Antworten von dir bekommen. Aber ich habe nicht das Gefühl, dass ich sie brauche. Ich habe das Gefühl, dass wir da wirklich zusammen sind, als ob wir noch zusammen älter würden.

Danksagung

Vor ihrem Gastvortrag an der Wesleyan University im Februar 2021 erinnerte Gayle Salamon an unsere Freundin und Kollegin Christina Crosby, die Anfang dieses Jahres verstorben war. Salamons Bezugnahme auf Alfred Schütz, um das Gefühl zu beschreiben, von dem, was verloren geht, wenn ein geliebter Mensch stirbt, veranlasste mich, mich hier gleichfalls auf Schütz zu beziehen. Der Aufsatz ist der Erinnerung an Roger und der Erinnerung an Levy gewidmet.

Literatur

- Ahmed, S., 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press, Chapel Hill, N.C.
- Ashery, O., 2020. Three Questions to Oreet Ashery. YouTube, uploaded by Kettle's Yard, University of Cambridge, 29 Jul 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=VnPRIQ6wZxs>
- Barad, K., 2012. On Touching – the Inhuman that Therefore I Am. *Differences* 23 (3), 206–223.
- Bean, M., Gamble, M., 2020. Comfort amid the chaos: How 4 systems are helping patients connect with loved ones during the pandemic. *Becker's Hospital Review*, 8. April. <https://www.beckershospitalreview.com/patient-experience/comfort-among-the-chaos-how-4-systems-are-helping-patients-connect-with-loved-ones-during-the-pandemic.html>
- Butler, J., 2015. *Senses of the Subject*. Fordham University Press, New York. (Deutsche Übersetzung für September 2021 angekündigt).

- Chojnacki, M., 2018. Time and meaning: Alfred Schutz's concept of intersubjectivity and its cognitive corollaries. *Humanities and Social Sciences* 23 (2), 65–80.
- De Jaegher, H., 2018. The Intersubjective Turn. In: Newen, A., de Bruin, J., Gallagher, S. (Eds.), *The Oxford Handbook of Cognition: Embodied, Embedded, Enactive and Extended*. Oxford University Press, Oxford, 453–468.
- Forster, Y., 2020. Rituals of Coexistence: Being Together in the Times of a Global Pandemic. Unpublished manuscript. DOI: 10.13140/RG.2.2.28215.96166
- Fowler, E., 2021. Revisiting Revisiting Genesis in COVID-19: death, time, data, the digital co-option of care. *Blind Field: a journal of cultural inquiry*, 5. Jan. <https://blindfieldjournal.com/2021/01/05/revisiting-revisiting-genesis-in-covid-19-death-time-data-the-digital-co-option-of-care/>
- Fuchs, T., 2016. Intercorporeality and Interaffectivity. *Phenomenology and Mind* 11, 194–209.
- Fuchs, T., 2017. Collective Body Memories. In: Durt, C., Fuchs, T., Tewes, C. (Eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*. MIT Press, Cambridge, MA, 333–352.
- Gallagher, S., 2011. In Defense of Phenomenological Approaches to Social Cognition: Interacting with the Critics. *Rev Phil Psych* 3 (2), 187–212.
- Gallagher, S., 2016. Intercorporeity: Enaction, Simulation, and the Science of Social Cognition. In: Reynolds, J. and Sebold, R. (Eds.), *Phenomenology and Science: Confrontations and Convergences*, Palgrave MacMillan, New York, 161–179.
- Guenther, L., 2013. *Solitary Confinement: Social Death and its Afterlives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Lengermann, P., Niebrugge, J., 1995. Intersubjectivity and Domination: A Feminist Investigation of the Sociology of Alfred Schutz. *Sociological Theory* 13 (1), 25–36.
- Lynch, D., 2019. What is video calling? *Payette Forward*, 31. Mai. <https://www.payetteforward.com/what-is-video-calling-how-to-make-video-calls-on-iphone-android/>
- Maratoo, S., 2019. Intercorporeality. In: Weiss, G., Murphy, A., Salamon, G. (Eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, IL, 197–202.
- Pitts-Taylor, V., 2016. *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics*. Duke University Press, Durham, NC.
- Salamon, G., 2012. Phenomenology of Rheumatology: Disability, Merleau-Ponty and the Fallacy of Maximal Grip. *Hypatia* 27 (2), 243–260.
- Schütz, A., 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Springer, Wien.
- Walsh, G. (Hg.), Lehnert, F. (Übers.), 1967. *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- St. Amand, A., 2020. Nurse helps woman say goodbye to dying mother. *St Louis Post-Dispatch*, 30. März. https://www.stltoday.com/news/article_ce978c4c-dcee-5b4f-bf73-b40648b9f175.html.
- Tanaka, S., 2015. Intercorporeality as a theory of social cognition. *Theory & Psychology* 24 (5), 455–472.
- Vera, A., 2020. A New York woman played her husband their wedding song on FaceTime as he passed away from coronavirus. *CNN*, 4. April. <https://www.cnn.com/2020/04/03/us/wife-face-time-husband-coronavirus-death/index.html>.
- Walsh, P.J., 2020. Intercorporeity and the first-person plural in Merleau-Ponty. *Continental Philosophy Review* 53 (1), 21–47.
- Zahavi, D., 2009. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry* 53 (3), 285–306.
- Zoppo, A., 2020. N.J. hospital staffer has been FaceTiming families of dying coronavirus patients. *NJ.com*, 17. April. <https://www.nj.com/coronavirus/2020/04/nj-hospital-staffer-has-been-face-timing-families-of-dying-coronavirus-patients-watch-as-1-family-says-thanks.html>

Autorin

Prof. Dr. Victoria Pitts-Taylor, Wesleyan University, 45 Wyllys Avenue, Middletown, CT 06459, e-mail: vpitts@wesleyan.edu



Michael Sztenc

Embodimentorientierte Sexualtherapie. Grundlagen und Anwendung des Sexocorporel
Schattauer 2020

224 Seiten, mit zahlreichen Abbildungen und Tabellen, kart., 35 €

Der Körper in der Sexualtherapie

- Embodiment und Sexualität: Die Einbindung des Körpers in die Sexualtherapie
- Umfassend: Darstellung des Sexocorporel als therapeutisches Vorgehen auf embodimentorientierter Basis.
- Theorie und Forschung: Eine Diskussionsgrundlage für die theoretische und empirische Entwicklung innerhalb des Sexocorporel

Dieses Buch betrachtet Sexualität aus der Perspektive des Embodiment und entwickelt daraus eine Sexualtherapie mit dem Leitgedanken: Sexualität ist verkörpert. Sexuelles Erleben wird dabei konsequent auf körperliche Prozesse der Wahrnehmung und Handlung zurückgeführt.