

Irene Breuer\*

## Husserl und Merleau-Ponty: Die Affektiv-Leibliche Erfahrung des Architektonischen Raumes

### 1. Einleitung

Dem Artikel wird die Aufgabe gestellt, Edmund Husserls und Maurice Merleau-Pontys Untersuchungen in Bezug auf den Leib und der leiblichen Erfahrung des Raumes in ihrer Entwicklung zu erörtern. Insbesondere interessiert uns die Aufklärung der Beziehungen zwischen Erfahrung, Affektivität, Leib und Raum bei beiden Denkern, die sich für die Auseinandersetzung mit der architektonischen Raumerfahrung als äußerst relevant erweisen werden. Diese zwei Forschungsansätze stehen paradigmatisch für die Umwälzung der Beziehungen zwischen Leib und Sinn: Von einem Erfahrungssinn, der von dem transzendentalen Ego konstituiert wird, bis zu jenem, der leiblich im Fleisch der Welt inkarniert ist. Es wird dabei die These vertreten, dass die Erkenntnis, die leiblich affektive Erfahrung verleihe der polymorphen Welt einen Sinn, der subjektiv-relativ ist und sich stets immer neu bildet, anfänglich zu einer Umkehrung des Fundierungsverhältnisses bei Husserl und anschließend zu einem Bruch mit dem Paradigma der Natürlichkeit der Perspektivität – die Perspektive sei ein Abbild der erscheinenden Welt (Repräsentationsverhältnis) – und somit auch mit dem Glauben an die Kompossibilität der Welt – die Welt könne für einen Blick harmonisch konstituiert werden (Wahrnehmungsverhältnis) geführt hat. Dieser Bruch mit der Repräsentation bei Husserl und mit der Kompossibilität bei Merleau-Ponty hat zu einer tiefgreifenden Änderung unserer Beziehungen zum architektonischen Raum geführt insofern das Subjekt nicht länger ein passiver Betrachter, sondern ein existenziell und affektiv erfahrendes Subjekt eines sich dynamisch verwandelnden, entperspektivierten Raumes ist. Weit davon entfernt, einer Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit als Verkörperung eines anthropozentrischen und symbolischen Sinnes zu unterliegen, zeigen die neuzeitlichen architektonischen Formen eher einen sinnlichen Überschuss als Verkörperung der Ambiguität des Sinnes und der Subjektivität der Gefühle auf. Die Einsicht in die Möglichkeit einer leiblich affektiven Erfahrung des Raumes ist als Folge und Verdienst der genetischen Untersuchungen Husserls und ihrer Weiterentwicklung durch Merleau-Ponty zu betrachten. Daher werden im Beitrag ihre jeweiligen Konzeptionen des

\* Bergische Universität Wuppertal, Germany.

Leibes und des Raumes in ihrer Entwicklung erläutert. Anhand der gewonnenen Einsichten wird in die leiblich affektive Erfahrung des Raumes eingegangen und dieselbe an architektonischen Beispielen veranschaulicht.

## **2. Husserl: Die Entwicklung der Genetischen Untersuchungen – die Umkehrung des Fundierungsverhältnisses: der Leib als ‚Urojekt‘**

Im Unterschied zur wissenschaftlichen Praxis haben einzelne Subjekte in der Lebenswelt von der einen Welt unterschiedliche Erscheinungen, so dass diese sinnliche Erfahrung der Welt subjektiv- relativ gegeben ist. Die Subjektivität der Erscheinungen besteht nicht in deren gegenständlichen Inhalt, d.h. in dem als ‚Was‘ sie erfahren werden, sondern in dem ‚Wie‘ sie erlebt werden: Wir können intersubjektiv dieselben Dinge in einer gemeinsamen Umwelt erfahren, aber jeder von uns hat „eigene Erlebnisse“ (Hua IV, 198), so Husserl. Diese Erlebnisse sind „direkt gegeben“, sie werden originär am eigenen Leibe perzipiert (Hua IV, 199). Der Ich-Leib ist somit die „Umschlagstelle“ (ebd., 286) bzw. der „Umschlagspunkt“ (ebd., 160) zwischen den Erfahrungen, die mit der Außenwelt gemacht werden, und den Erlebnissen, die am eigenen Leib perzipiert werden. Diese erlebten Bewegungsempfindungen oder Kinästhesen, wie sie Husserl nennt, üben eine konstitutive Rolle aus, d.h. verleihen den Erscheinungen einen Sinn.

Der erste Schritt der genetischen Konstitutionsanalyse besteht in der Reduktion der Umwelt auf den „reinen primordialen Raum“, der perspektivisch orientiert ist um den eigenen Leib, der als „Nullzentrum“ (Hua XIV, 540) der Orientierungen fungiert. Die leiblichen Kinästhesen motivieren und konstituieren die Erscheinungen der Dinge, während die leiblichen Empfindnisse den Leib taktuell konstituieren. Beide Sphären werden durch das intentionale Bewusstsein verbunden. Da jeder Ort im Raum in Relation zur Erreichbarkeit des ruhenden Dings für meinen Leib bestimmt wird kann er als ‚Leibort‘ bezeichnet werden. Ort und Leib sind ineinander verwoben: Der Leib ist verortet, der Raumort ist verleiblicht. Der Leib ist somit die Quelle des ganzen Wahrnehmungsfeldes, das sich perspektivisch um ihn als Zentrum organisiert. Diese organisch und zugleich perspektivisch verstandene Raumzeitlichkeit ergänzt sich bei Husserl durch eine subjektiv erlebte Lebenswelt (vgl. Husserl 1972, 189), in der dank der Habitualitäten eine „harmonische Einheit der Perspektivität (und) ein perspektivischer Einheitsstil waltet“ beim Eintreten sowie beim Austreten der Erscheinungen von Dingen. Dieser für Husserl unzweifelhafte und harmonische Gesamtstil geht durch die Veränderungen der Perspektiven und durch jede Wandlung der Dingwelt hindurch, er gehört also zu der Erfahrungsform der „lebendigen Gegenwart“ (Husserl 1946, 324f.).

Die Dingkonstitution ist daher unvollständig beschrieben, wenn ausschließlich der *optischen Konstitutionsanalyse* nachgegangen wird (Hua IV, 80). Die genetische

Analyse ergänzt die statische Konstitutionsauffassung in *Ding und Raum*, denn „das Ding ist durch beide Erscheinungsgruppen nicht getrennt, sondern in einheitlicher Apperzeption konstituiert“ (ebd., 70). Wäre optische Konstitution Dingkonstitution für sich, so wäre zwischen Ding und Leibkörper ein Abgrund, weil nur der Tastsinn meinen Körper als Objekt konstituieren kann: Rein optische Konstitution ergibt primordial keine Konstitution meines Leibes als eines Naturkörpers (vgl. Husserl, Ms. D 12 III, 1931); denn im Unterschied zum visuellen Nahraum ist der haptische Nahraum beständig „bei mir“, d.h. mein Leib ist immer „hier“ und kann durch keine gehende Kinästhesie mir als Leibkörper perspektivisch erscheinen. Genetisch Erstes ist also die haptische Konstitution der Leiblichkeit in sich (vgl. Hua XIV, 330), die aus der Einheit der Außen- und Innenleiblichkeit besteht. Einerseits werden die Empfindungsdaten der Tastsphäre, wie Wärme und Kälte, als gehörig zu verschiedenen Sinnesorganen konstituiert, andererseits werden die Kinästhesen, die subjektiven als Empfindungen und die objektiven als äußerliche Bewegungen, in die Tastorgane „hineinverlegt“. Die Bewegungsempfindungen verdanken „ihre Lokalisation nur der ständigen Verflechtung mit primär lokalisierten Empfindungen“, wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl. Aus diesem Grunde könnte „ein bloß augenhaftes Subjekt [...] gar keinen erscheinenden Leib haben“ (Hua IV, 150f.), denn nur die Empfindnisse machen ihn zum Leib, nicht die bloßen Bewegungen. Als allererstes gilt also die Konstitution der eigenen Leiblichkeit als empfundene (vgl. Landgrebe 1954, 201).

Jedes subjektive „ich berühre“ impliziert weiterhin einen Ablauf von „haptischen Erscheinungen“ eines Dinges, die sich als taktuelle Empfindungen in den Tastorganen lokalisieren, im Unterschied zu den visuellen Empfindungen, die nicht auf das „Sehorgan“ „aufgelegt“ sind (Hua XIV, 329f.). Husserl bemerkt einen „eigentümlichen Vorzug“ des Tastsinnes, d.h. dem Berühren der Dinge (Hua XXXIX, 398f.) gegenüber dem Optischen. Denn die Typik der Dinge wird zunächst in der Berührbarkeit und Greifbarkeit erfasst, und erst dann, in einer höherstufigen Konstitution, bildet sich die Erfahrung der durch die neuen kinästhetischen Funktionen sich vollziehenden optischen Annäherung oder Fernperspektivierung der Dinge. So ist der originäre haptische Nahraum perzeptiv und kinästhetisch konstituiert, aber *ohne mein Gehen* zu erfordern, d.h. reduziert auf dasjenige, was ich *berühren* kann. So ist diese primordial konstituierte Welt nicht deshalb homogen, weil sie aus einem einzigen Leib und der Aussenwelt besteht, sondern weil sie nur – hinsichtlich der Körperlichkeit – besteht und sich mit dem Leib befasst, der aber zunächst als *res extensa* konstituiert ist (vgl. Husserl, Ms. D 12 III, 1931). Fragen wir nach der möglichen Verwurzelung des Leibes in der Welt, so besteht sie nicht nur in der eigenleiblichen Bewegung, wie Husserl in der erwähnten Stelle behauptet (vgl. Hua XIV, 328-330), sondern in der Miterfassung

einer primordialen Welt, die als Ganzes der Körperlichkeit homogen ist und mit der mein Leib als Körper in einer Beziehung von Teil und Ganzem steht. Der Tastsinn schafft eine ursprüngliche Verbundenheit meines Leibes mit der Welt, die durch die visuelle Perspektivierung der Dinge vernichtet wird. Die taktuellen Empfindungen und die dazugehörigen sinnlichen Gefühle ermöglichen den ersten sinnlichen Kontakt mit der Welt, mit der sich der Leib zu einer Einheit durch Empfindungen verbunden fühlt.

In seinen späten Schriften geht Husserl in tiefere konstitutive Schichten ein, u.zw. in den Bereich der ursprünglichen Affektion und ihrer Quelle. Husserl geht von der Einsicht aus, dass alles, was uns je affiziert, nämlich schon eine sozusagen „blinde“ Einheit konstitutiver Merkmale bildet (Hua XXXI, 15), während die Quelle, aus der die Prädikate schöpfen, die Gefühle sind (ebd., 7). Dennoch vollzieht sich die primitivste Entwicklungsreihe unabhängig von allen aktiven Gefühlsleistungen und beginnt bei den hyletischen Daten, die sich in der „lebendigen Gegenwart“ miteinander als „affektive hyletische Einheiten“ homogen verflechten (Hua XI, 162). Es vollzieht sich – aus ursprünglich zeitlicher Kontinuität – eine hyletische Verschmelzung innerhalb je eines Sinnesfeldes für sich (ebd., 160-162). Die „Urhyle“ oder „ursprüngliche Sinnlichkeit“ (Hua XXXIII, 275), die der Zeitanalyse Husserls zugrunde liegt und aus welcher diese hyletischen Einheiten entstehen, ist keineswegs ein bloßer Auffassungsinhalt, der durch eine intentionale Auffassung affektiv ‚belebt‘ werden müsste, bzw. ein Etwas, „ein pures affektives Nichts“ (Hua XI, 163), sondern eine Hyle, die eine „affektive Lebendigkeit“ (ebd., 165) aufweist und aus welcher ein aus wirksame[n] oder minder wirksame[n] Daten“ bestehendes „affektives Relief“ (ebd., 168) entsteht. Diese Empfindungsdaten sind „*eo ipso* auch für das Ich, es affizierend“ (ebd., 162). Diese grundlegende Affektivität der Hyle, bzw. diese ichlose Sensualität, pflichtet der Intentionalität des Triebes bei. Um diese Sphäre der „völlig ichlosen‘ *sinnlichen Tendenzen: sinnliche Tendenzen der Assoziation und Reproduktion*“ aufzudecken, die der „Passivität der ursprünglichen Sensualität“ gehört (Hua XXXIII, 276), geht Husserl von der Ausschaltung der „Sphäre der ‚Reize‘ und Reaktionen auf Reize: Irritabilität“ aus, da diese noch ein Ich voraussetzen. Die Quelle aller Affektion liegt in der Urimpression und aus ihr „gehen die Linien affektiver Weckung bzw. der Erhaltung und Fortpflanzung von Affektivität“ (Hua XI, 168). Nur diese „affektive Kraft“ der Hyle kann einen leiblichen Trieb erzeugen und sich dadurch in heterogenen Sinnesfeldern differenzieren. So sind diese Felder mit affektiven Qualitäten versehen, die eine affektive Ausdruckskraft entfalten. Husserl beschreibt hier ein affektives Erlebnis, insofern die Affektivität nicht nur eine intentionale Beziehung erzeugt, sondern auch alles, was uns umgibt, qualitativ färbt: Die Affektivität ist, mit Ernst Cassirer (1994, 86) gesagt, die „Farbe“ der Wirklichkeit.

Es handelt sich um eine Intentionalität des Begehrens, des Wünschens und des Strebens, die auf der vorreflexiven Ebene einsetzt und zur Konstitution des Gegenstandsinnes beiträgt. Da es sich um die leibliche Sensualität und ihre triebhafte Kraft handelt (Hua XXXIII, 275), kann sie als eine *leibliche Intentionalität* aufgefasst werden. Aus dem Gesagten geht hervor, dass der dynamische Konstitutionsprozess an der affektiven Kraft der Hyle einsetzt; ein Prozess, der sich vom Weckungserlebnis einer Triebkraft zu einer bewussten intentionalen Erfahrung erstreckt: Durch die sinnlichen Gefühle ist das gesamte Bewusstsein eines Menschen mit seinem Leib in einer Einheit verbunden.

Der oben beschriebenen passiven Konstitution kommt eine Schlüsselrolle in dem phänomenologischen Aufbau der Welt zu, insofern in ihrer Folge eine Umkehrung des Fundierungsverhältnisses bei der Ding- und Raumkonstitution Husserls gegen 1926/27 stattgefunden hat: Während in einer früheren Auffassung (vgl. Hua XVI, *Ding und Raum*) konstitutiv als erstes die Dingheit und Räumlichkeit als objektive, d.h. als ideelle Einheiten entstehen, ist es in späteren Schriften über die genetische Konstitution die räumliche Präsenz, also die Erscheinungsweise des Raumes als die um den Leib orientierte Welt diejenige, worauf sich die Gesamtkonstitution des Raumes und der Dinge zurück beziehen muss. Mehr noch: Der Raum ist mit einer affektiven Lebendigkeit versehen, die von unserem Leib passiv empfunden und zugleich von ihm aktiv übertragen wird: Leib und Raum sind durch ein affektives Wechselverhältnis miteinander verbunden.

Die Phänomenologie Husserls zeigt aber, dass unsere Beziehung zur Umwelt sich nicht auf eine unmittelbare Präsenz des Subjektes bei den Dingen beschränkt. Es handelt sich um kein Repräsentationsverhältnis, vielmehr sind Welt und Gegenstände stets etwas mehr als das, was sich unserem Blick anbietet. Denn die Intentionalität eröffnet Horizonte, die dem Gegebenen eine potentielle Sinnbereicherung ermöglichen. Daher, insofern das Bewusstsein die unmittelbare Aktualität des intendierten Gegenstandes überschreitet, bricht es mit der „Souveränität der Repräsentation“, in Worten Emmanuel Lévinas (2001, 181). Obwohl die Intentionalität im Sinne Husserls mit dem repräsentativen Denken im Sinne einer möglichst getreuen Abbildung der Welt bricht, gründet sie – wie bereits angedeutet – auf einem unangefochtenen Wesenszug der Repräsentation; nämlich der Leibniz'schen Auffassung, die qualitative Verschiedenheit der Gegenstände und Orte sei harmonisch und potentiell durch die perspektivische Vereinheitlichung des Raumes und der Gegenstände zu vereinbaren. Husserl erkennt am Menschen die Fähigkeit an, den Sinn der Welt frei zu gestalten (vgl. Hua XXXIX, 261). Dennoch hält er an der harmonisierenden Kraft der Perspektive fest (vgl. ebd., 269). Wenn die Phänomenologie Husserls mit der Souveränität der Repräsentation bricht, so bricht Merleau-Ponty mit ihrer zugrundeliegenden Annahme: die Möglichkeit der Kompossibilität des

Ungleichartigen. Er distanziert sich ebenso von Husserls Auffassung von Leib und Bewusstsein, insbesondere in seinem Spätwerk.

### **3. Merleau-Ponty: Der Leib als Bedeutungskern. Das Fleisch der Welt. Der Bruch mit der Repräsentation und Kompossibilität der Seinsbereiche.**

Merleau-Pontys Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Leib und Welt erweitern und sogar vertiefen diejenigen Husserls. Für Merleau-Ponty wohnt ein leibliches Subjekt dem Raum und der Zeit nicht begrifflich, sondern affektiv ein. Der Leib, Merleau-Ponty zufolge, ist nicht wie die Gegenstände „im Raum“ oder in der Zeit, sondern er „wohnt [ihnen] ein“; seine Gesten spannen „affektive Vektoren auf, entdecken emotionale Quellen und schaffen (sowohl) einen Ausdrucksraum“ (Merleau-Ponty 1966, 176) als auch eine ‚Ausdruckszeit‘. Denn die affektive Kraft des Leibes erzeugt sinnlich zeitliche Sinn-Effekte wie Rhythmus, Tempo, Stimmung und Dauer, bevor sie in Begriffen ausgedrückt werden können. Dieser affektive Sinn, der in der Sinnlichkeit entsteht, wird vom Leib erzeugt und am Leib erlebt; er gehört somit zu einer vorprädikativen Ebene, d.h. außerhalb der Diskursivität. Es handelt sich also bei Merleau-Ponty um eine leibliche Situations- und Bewegungsräumlichkeit, die Ausdruck eines verleiblichten Sinnes ist: „Mein Leib ist (der) Bedeutungskern“ (ebd., 177) und kein Gegenstand, weil er gerade das Sehende und Berührende ist (ebd., 117). Das Entscheidende ist hier, dass der Leib nicht den Raum konstituiert, sondern ursprünglich mit ihm „organisch“ (ebd., 293) verbunden ist. Er wohnt dem Raum in der Weise eines nicht-begrifflichen sondern affektiven „Verständnisses“ (ebd.) ein, wenn seine motorische Fähigkeiten sich im Leben entfalten können. Daher ist der Körperraum dem Leib eher in einer Greif- als in einer Erkenntnisintention gegeben (ebd., 129).

Merleau-Ponty distanziert sich in seinem Spätwerk von dieser Auffassung. In seiner Kritik an dem transzendentalen Idealismus Husserl erkennt er, dass „(d)ie Probleme, die ich in der *Ph. P. (Phénoménologie de la Perception)* gestellt habe, sind unlösbar, weil ich dort von der Unterscheidung ‚Bewusstsein – Objekt‘ ausgehe“ (Merleau-Ponty 1986, 257). Damit beabsichtigt er, eine „existentielle Interpretation der Intentionalität“ (Dastur 2000, 374) zu entwickeln, die diese durch eine „Ontologie des Fleisches“ (ebd.) ersetzt. Der phänomenale Leib wird zum Fleisch, das – wie bei Husserl – nicht nur den eigenen Leib, sondern jenen der Anderen durch das Begehren mit einbezieht (Merleau-Ponty 2003, 78f.). Seine Neuinterpretation des In-der-Welt-Sein Heideggers mündet in einer nicht-dialektischen Verflechtung von Leib und Existenz – einen Weltbezug, der auf leibhafter Erfahrung gründet und präobjektiv ist. In seinen späten Schriften entwirft er den Begriff „être-au-monde“, ein „Zur-Welt-Sein“, mit dem eine „Hingebung“ (Merleau-Ponty 1966, 7/Fußnote von R. Boehm) an die Welt gemeint ist, die keine äußere Beziehung wie bei Husserl darstellt, sondern

eine „originäre Verflechtung von Sein und Dasein“ (Orlikowski 2012, 72) ausdrückt. Der Begriff des Fleisches ist abgrundtief von demjenigen des Leibes unterschieden, da das Fleisch „als formendes Milieu für Objekt und Subjekt ist“, und „als Element und als konkretes Emblem einer allgemeinen Seinsart“ begriffen wird (Merleau-Ponty 1986, 193). Somit überwindet er die Trennung zwischen Leib und Welt: Das Fleisch bezeichnet die Verflechtung, das Chiasma von Ich und Welt (Dastur 2011, 216). Das Fleisch wird ontologisch als ein asubjektives, sinnliches Feld verstanden: „Mein Fleisch selbst ist ein Sinnliches von der Art, dass sich alles andere Sinnliche in es einschreibt, es ist sinnlicher Angelpunkt, an dem alles andere Sinnliche teilhat, Schlüssel-Sinnliches, dimensionales Sinnliches“, so Merleau-Ponty (1986, 326). ‚Selbst‘ und ‚Umgebung‘ sind die zwei „Kehrseiten“ einer reflexiven Beziehung, dessen Einheit das Fleisch der Welt ausmacht (ebd., 327). Das Fleisch ist das Feld, wo das „Berühren-Sichberühren“, das „Sehen-Sichsehen“ (ebd., 320), die Affektion und die Sprache (ebd., 302) zusammenfallen. Das Bewusstsein selbst ist nichts anderes als die „Offenheit einer Leiblichkeit zur [...] Welt oder zum Sein“ (ebd., 320).

Mit Bewusstsein ist kein intentionales oder leibliches Bewusstsein im Sinne Husserls sondern ein „diakritisches System“ (Merleau-Ponty 1973, 56) gemeint, das „eine originäre Form des Anderswo, ein Selbst, das ein Anderes ist, eine Höhlung“ (Merleau-Ponty 1986, 320) bezeichnet. In Anlehnung an Saussure versteht er das Bewusstsein als eine Identität im Sinne eines Differenziellen (ebd., 321). Die Verschränkung von Leib und Welt im asubjektiven Fleisch und das Verständnis des Bewusstseins als ein differenzielles System zeugen von der Zurückweisung sowohl des Bewusstseins als Vollzieher der Sinnkonstitution als auch der Spaltung zwischen dem immanenten und dem erscheinenden Leib. Obwohl das Fleisch der Welt als ursprüngliches „Element“ (ebd., 192) mit dem Husserlschen Begriff der Hyle das Primat der Sinnlichkeit teilt, betont er entgegen Husserl die Passivität eines leib-fleischlichen sinnlichen Feldes, worin der Sinn schon leiblich inkarniert ist. Für Merleau-Ponty gibt es immer schon Sinn und Welt, weil ich schon immer „eingefangen i(m) Gewebe der Dinge“ bin, d.h. ich bin in der Welt „einverleibt“ (ebd., 179). Das Fleisch ist gerade das „Kommunikationsmittel“, die allgemeine Örtlichkeit, zwischen der Sichtbarkeit der Dinge und der Leiblichkeit des Sehenden (ebd., 178). Die Existenzialien, die bei Heidegger die Weisen des In-der-Weltseins bezeichnen, wie Mitsein, Sorge, Verstehen oder Befindlichkeit, gehören für Merleau-Ponty in die anonym-leibhaften Strukturen, die dieses sinnliche Fleisch der Welt ausmachen. Ebendeshalb betont er entgegen Husserl die eigenschöpferische Arbeit von Affektionen, die keiner leiblichen Intentionalität verpflichtet sind. Wir können also die Erfahrung als den Ort definieren, wo dieses inkarnierte Selbst sich dem Sichtbaren bzw. Unsichtbaren der Welt eröffnet. Hier fallen Erfahrung und Erleben in einem „eingefleischte(n)“ (ebd., 116) Sein zusammen.

Merleau-Ponty stellt Husserls Lehre der Kompossibilität der Dinge im euklidischen Raum und den damit verbundenen Glaube an die Natürlichkeit der klassischen Zentralperspektive in Frage. Seine Ausführungen über die Malerei können ebenso für die Perspektive geltend gemacht werden: Das perspektivische Sehen, dieses „verschlingende Sehen [...] ist nichts anders als ein Habhaftwerden auf Entfernung“, da es „diese wunderliche Form der Besitzergreifung auf alle Aspekte des Seins ausdehnt“ (1967, 19). Stattdessen betont Merleau-Ponty einerseits die Rivalität der Dinge (1984, 74), die sich in einem Präsenzfeld der räumlichen und zeitlichen Simultaneität erstrecken und sich um unsere Aufmerksamkeit streiten. Jedes Ding beansprucht „eine absolute Gegenwart, die mit der anderen unvereinbar (*impossible*) ist“ (2013, 253) insofern die Simultaneität der Dinge im Präsenzfeld ihre Unverträglichkeit miteinander verdrängt. Die Perspektive erweist sich daher als eine reine Konvention (vgl. Waldenfels 1995, 142), eine „Erfindung“ (Merleau-Ponty 1966, 304) einer vom Subjekt „beherrschten Welt“, die dem Prinzip der Harmonie unterliegt (Panofsky 1978, 109). Es handelt sich um eine leibliche Situations- und Bewegungsräumlichkeit, die sich nicht perspektivisch, sondern in der Tiefe in der Weise einer Simultaneität von Heterogenem organisiert und die affektiv gefärbt ist.

Er formuliert eine „ontologische Revision des Sichtbaren“ (Waldenfels 2009, 107), infolge derer das Unzusammenhängende in einer „allgemeinen ‚Örtlichkeit‘“ (Merleau-Ponty 1967, 33, 38) koexistiert und gleichzeitig ist. Diese Revision mündet in einem Neuverständnis des Raumes: „Der topologische Raum als das Milieu, in dem sich Beziehungen der Nachbarschaft, der Erschließung etc. abzeichnen“ (Merleau-Ponty 1986, 269) erlangt seine Einheit paradoxerweise durch „Inkompossibilitäten“ (ebd., 274). Nach den Ausführungen Merleau-Pontys kann die Illusion der Harmonie zwischen den Gegenständen und dem Raum nicht länger aufrecht erhalten werden: Ein Subjekt in Situation, oder in der Welt, wie es Heidegger versteht, verfügt nicht über die Macht, die Heterogenität der Welt in Homogenität zu verwandeln. Das Sein der Welt ist nicht mehr ein Sein für den Blick, sondern ein Sein, das sich dem Subjekt allererst entzieht.

#### **4. Die Affektiv Leibliche Erfahrung des Raumes**

Nach dem Zusammenbruch der Illusion der Homogenität büßt der Raum seine bis dahin geltenden Seinsbestimmungen ein und verwandelt sich m.E. in einer *Eigenart oder Modus der leiblichen Erfahrung bzw. des leiblichen Ausdrucks*: Die hier vorgeschlagene These findet ihren Anhalt in der Einsicht, dass die Welt nicht länger repräsentiert oder vorgestellt werden kann, sondern in ihrer Komplexität in einem dynamischen Bestimmungsprozess leiblich erfahren und gestaltet werden muss. Es findet somit eine Übertragung wahrgenommener und gefühlter Qualitäten des Raumes in räumliche und gefühlte Qualitäten der leiblichen

Raumerfahrung statt. Die Erkenntnis, die leiblich affektive Erfahrung verleihe der polymorphen Welt einen sich stets neu bildenden Sinn bricht somit endgültig mit dem Paradigma der Natürlichkeit der Perspektivität – die Perspektive sei eine Repräsentation eines Weltausschnitts – und somit auch mit dem Glauben an die Kompossibilität der Welt – die Welt sei für einen Blick harmonisch wahrzunehmen. Dieser doppelte Paradigmawechsel führt zu einem Zusammenfallen der *affektiven Erfahrung und des leiblichen Erleben des Raumes*, das als Verdienst der genetischen Untersuchungen Husserls und Merleau-Pontys betrachtet werden kann. Für die Beschreibung einer architektonischen Raumerfahrung ist es unumgänglich, in die Verschränkung zwischen Leib und Raum bzw. Ort näher einzugehen, denn nur dadurch wird das Erklärungspotential der genetischen Phänomenologie für die Architektur ersichtlich: Sie macht deutlich, wie die existentielle Dimension der Architektur in die Erlebnissphäre der Leiblichkeit gegründet ist.

Mit der Frage ‚Worin?‘ verweisen wir auf einen bestimmten Ort, der den Leib wie eine zweite Haut umfängt und Qualitäten aufweist: Wenn wir in der Lebenswelt von einem Ort sprechen, beschreiben wir ihn mit den Eigenschaften, die von den umfassten Dingen und unserem eigenen Gemütszustand oder Stimmungen übertragen werden. Der Ort trägt weit mehr als bloß formelle Bestimmungen: Er ist der Träger einer *symbolischen* und *existentiellen Dimension* zugleich. „In/ an einem Ort zu sein“ ist hauptsächlich durch unsere Identifikation mit dem *singulären Charakter* des Ortes gekennzeichnet. Jeder spezifische Ort entfaltet eine partikuläre Bedeutung, die eine unverwechselbare „Gestalt“ aufweist. In diesem Sinne deutet das sinnliche Erleben auf eine weitere wesentliche Bestimmung der Architektur: sie wird am eigenen Leib erlebt. Denn es gäbe keinen möglichen Aufenthalt im Raum nicht nur „ohne die raum- und grenzbildende Kraft der Leiblichkeit“ (Waldenfels 2013, 206), sondern ohne ihre affektive Kraft. Denn der Leib wohnt der Architektur nicht nur in der Weise eines begrifflichen, sondern auch eines affektiven „Verständnisses“ (Husserl, Hua IV, 152; vgl. Merleau-Ponty 1966, 291) ein, wenn wie o.e. seine motorischen Gewohnheiten sich im Leben entfalten können. Die Raumgliederung verweist ihrerseits auf eine leibliche Betätigung im Raum (Merleau-Ponty 1966, 291), da der Leib durch seine räumliche Situation angesichts der von ihm zu erledigenden Tätigkeiten bestimmt wird. Sie setzt ein „habituelles Wissen“ (Husserl 1972, 137f.) über ein räumliches Ganzes – Orte und Gegenstände in Einheit – voraus, das in eine „vertraute Umgebung“ (Merleau-Ponty 1966, 129) umschlägt.

Dieses affektive Verständnis des Raumes erweist sich einerseits in den „motorischen Gewohnheiten“, die leiblich eingepägt sind. Sie bekunden sich nach Bergson auf der Ebene der Tätigkeit, die bewirkt, dass gewisse Handlungen unseres Körpers sich in einer „automatischen Reaktion“ verbinden, in der sich ein fließender Übergang zwischen Wahrnehmung und Erinnerung entfalten kann,

z.B. beim Steigen einer Treppe, bei der Benutzung eines Gebrauchsgegenstandes, usw. (Bergson 1994, 238-240). Andererseits erweist sich dieses affektive Verständnis des Raumes darin, dass er als „Ausdrucksraum“ fungiert. Denn der Leib ist „zum Raum“ (Merleau-Ponty 1984, 170) im Sinne eines verleiblichten je gestimmten ‚In-Seins‘. Dieses ‚In-Sein‘ meint eine „Vertrautheit mit der Welt als ein Gefüge von Bedeutsamkeiten“ (Busch 2007, 126), die das ‚Wohnen‘ ausmachen. Es sind nicht nur unsere Bewegungen oder Handlungen, die dem Raum Bedeutsamkeit verleihen, sondern ebenso unsere Stimmungen, denn es sind gerade die Stimmungen, denen wir Heidegger zufolge die Entdeckung der Welt zu verdanken haben (Heidegger 1993, 138). Die Stimmung ist nicht irgendein Affekt, sondern die Art und Weise, in der das menschliche Dasein einer schon bestehenden Welt zunächst passiv ausgeliefert ist. ‚Pathos‘ bedeutet hier den Zusammenhang von Passivität und Gefühl, das der aktiven Erschließung der Welt vorausliegt. Mit dem pathischen Moment versteht Erwin Straus die „unmittelbare“ bzw. „vorbegriffliche Kommunikation“, die wir mit den Dingen in ihrer Erscheinungsweise haben. Denn sie „ergreifen uns, muten uns in einer bestimmten gesetzmäßigen Weise an.“ So gehört das Pathische nicht zum begrifflichen Erkenntnisbereich, sondern zum „ursprünglichsten Erlebnis“, das unmittelbar am Leib empfunden wird (Straus 1960, 150f.). In unserem Zusammenhang bedeutet es nicht nur, dass wir in der Welt ein gestimmtes Dasein führen, sondern dass dieses gestimmte Dasein, wie jedes Dasein, räumlich ist. Leib, Raum und Erscheinungen sind somit miteinander vor allem Wollen und Erkennen durch Stimmungen und Affekte verbunden. Aus dem Gesagten wird ersichtlich, dass Deutlichkeit des Tuns und Wahrnehmens einen Erlebnisboden definiert, worin der Leib affektiv verankert ist.

Aus dem Gesagten können wir Folgendes schließen: Einerseits ist der *architektonische Raum die Verlängerung meines Leibes*; andererseits ist *die Architektur die Verkörperung bzw. Verleiblichung des Raumes*. Es handelt sich hier also um die Einheit Leib-Welt bzw. Leib-architektonischer Raum, die das Sinnliche ausmacht. Somit ergibt sich, dass der Leib die Umschlagstelle ist zwischen einem funktionellen Sinn der Architektur – infolgedessen wir die Außenwelt erfahren und uns im architektonischen Raum betätigen – und einem affektiven Sinn der Architektur – infolgedessen wir den architektonischen Raum am eigenen Leib erleben und fühlen.

## **5. Die Anthropozentrische Raumauffassung Husserls und ihr Bruch. Architektur: Repräsentation und Inkommensurabilität**

In der Raumauffassung Husserls ist die Konstitution von Leib, Raum und Gegenständen korrelativ. Es handelt sich um eine ‚anthropozentrische‘ Auffassung der Räumlichkeit, denn die Raumorientierung ist durch die Funktionalität

des menschlichen Organismus bestimmt. Ein fließender Übergang zwischen geschlossenem Ort und Raumwelt deutet also zu einer Übereinstimmung der Teile des Raumes, der Orte, zueinander und zum Ganzen, dem endlosen Raum hin. Dieser funktionale Charakter wird also mit einem normativen Beziehungssystem verbunden: die Übereinstimmung der Teile zueinander und zum Ganzen. Diese drei Eigenschaften der Räumlichkeitsauffassung bei Husserl – ihr anthropozentrischer, organischer und harmonischer Charakter – können als Ausdruck einer grundlegenden ästhetischen Auffassung verstanden werden (vgl. Panofsky 1978, 78). Denn die Verhältnisse unserer Leibglieder zueinander war das Bezugssystem, auf welches alle räumlichen Verhältnisse zu übertragen waren (vgl. Vitruvius Pollio 1987, 17f.) Die Widerspiegelung der Struktur des Leibes im Raum hat eine harmonische Architektur erzeugt, die symbolische Werte, wie Stabilität, Schutz, usw. in der Form von habituellen Typen repräsentiert hat. Da die Maße des menschlichen Körpers durch göttlichen Willen geordnet sind, bringen die Maßverhältnisse in der Baukunst die Weltordnung zum Ausdruck. Mikrokosmos (der Mensch) und Makrokosmos (der Kosmos) sind daher in Harmonie (Wittkower 1983, 33) und werden im Bild und am Bau repräsentiert.

Als die Philosophie den Raum nicht länger als eine objektive Struktur des Kosmos, sondern mit Kant als eine subjektive Bedingung der Möglichkeit von Vorstellungen verstand, fand eine ‚Umwälzung aller Werte‘ im Sinne Nietzsches statt, die in der Architektur zu einem Neuverständnis des Anthropozentrismus führte: Die Funktion der Architektur besteht nicht darin, ihr äußeren Wertvorstellungen im Raum zu repräsentieren, sondern das Einwohnen des Menschen im Raum zu entwerfen. Die Architektur wird deshalb wesentlich Entwurf, Entwurf von Möglichkeiten der räumlichen Erfahrung. Das Subjekt wird nicht länger als ein ruhender Betrachter verstanden, sondern als ein Subjekt, das in seiner leiblichen Bewegung den Raum entwirft und ihm somit eine zeitliche Dimension verleiht. Diese Wende ist klar einzusehen bei dem Vergleich zwischen zwei Entwurfsstrategien, Palladios und Le Corbusiers. Als Andrea Palladio um 1500 bei der *Villa Rotonda* im Zentrum der Komposition einen leeren Raum entwarf, der mit einer bis dahin nur in der Kirchenarchitektur vorkommenden Kuppel gekrönt war, so symbolisierte er damit die Machtposition des Hausbesitzers in der damaligen Gesellschaft (vgl. Palladio 1998, 113; <https://goo.gl/images/A9VjgX>). Sein Anliegen bestand darin, die Elemente der Komposition gemäß einer symmetrischen und proportionalen Ordnung zu organisieren. Die Architektur wurde als eine zentralisierte Komposition ihrer Elemente verstanden, dessen Zentrum eine symbolische Funktion erfüllte. Im Gegensatz zu dieser statischen Komposition, entwirft Le Corbusier im 20. Jh. einen dynamischen Raum, der sich um den sich bewegenden Betrachter in verschiedenen Gestalten bildet. Ein fließender Raum entsteht, der sich stets verändert und sich keiner prä-etablierten Form unterordnen lässt. Diese Entwicklung gipfelt in der *Villa Savoye*

(<https://goo.gl/images/7Vpxyo>) von 1929–1931, hier findet die endgültige Umkehrung der Raumverhältnisse statt: Eine Rampe, ein Element der Bewegung, nimmt das Zentrum der Komposition ein: „Gute Architektur wird durchwandert, durchschritten, innen wie außen“, so Le Corbusier (1962, 30). Diese Einsichten münden in seinem Begriff der *promenade architecturale*, womit Le Corbusier die Architektur in eine wechselnde Kulisse für die menschliche Bewegung verwandelte. Der Raum ist nicht länger eine objektiv-ideale, symbolische Form, sondern die Art und Weise, in der uns die Architektur gemäß unseren Bewegungen in ihrer Dynamik erscheint.

Ein Raum aber, der wie angegossen dem Leib säße, wäre eine anthropozentrische Utopie. Denn das Zerspringen der Homogenität und der Repräsentation hat einen neuen Erfahrungsboden entstehen lassen, worin Leib, Gegenstand und Welt in einer widerspruchsvollen und dissonanten Korrelation simultan koexistieren können. In diesem Sinne kann Merleau-Pontys Infragestellung der strukturellen Verbindung zwischen Leib, Raum und Wahrnehmung mit Bernard Tschumis 1983 eröffneten *Parc de la Villette* in Beziehung gebracht werden (vgl. <http://www.tschumi.com/projects/3/>). Die Entwurfsstrategie geht von einer Zerlegung des architektonischen Programms des Parks in drei autonome Struktursysteme – die Punkte oder „folies“, die Bewegungslinien, die Flächen oder „prairies“ aus, die in einem zweiten Schritt wieder in einer Collage kombiniert werden. Aus ihrer willkürlichen Überlappung wird keineswegs die Kompossibilität, sondern eine regelrechte Kollision der Systeme erzeugt. Die Punkte oder „folies“ wie sie Tschumi nennt, drücken keine Funktion aus, obwohl sie dennoch einen bestimmten Zweck erfüllen sollen: Ambiguität zwischen Sinn und Nicht-Sinn umspannt sie. Die „folies“ stellen die Möglichkeit des Wohnens in Frage, indem sie einerseits die Distinktion „innen-außen“ ignorieren, und andererseits indem sie dem Leib „keinen beruhigenden organischen Referenten“ anbieten. Weit entfernt davon, einen „Körperraum“ zu schaffen, den der Leib „einwohnen“ kann und in dem und mit dem er fungieren kann - im Sinne Merleau-Pontys - erzeugt die willkürliche Montage der einzelnen Elemente, sei es Treppe, Rampe, usw., „anti-körperliche Zustände“, wie „Schwindel, plötzliche horizontale und vertikale Bewegungen“; es ist, als ob die Architektur auf den „Abbau der Körperlichkeit“ abzielen würde (Vidler 1992, 111).

Es ist aber gerade diese architektonische Vielfalt, die den Betrachter dazu verleitet, durch die eigene Fortbewegung die Architektur als eine filmartige Abfolge von Bildern wahrzunehmen – ein ausdrückliches Anliegen Tschumis. Hier wird die leibliche Bewegung zum Leitmotiv der Gestaltung, eine Bewegung, die weder einen Ursprung noch ein Ziel aufweist, sondern in einer Erfahrung des Wanderns mündet: Wege, die zu keinem Ziel führen, sondern uns verleiten, in ihnen zu verweilen und die unsere Sinne ansprechen, wie es z.B. in den so

genannten *Wege der Düfte* der Fall ist, führen zu einer Revision unserer tradierten Begrifflichkeiten. Rampen oder Treppen, die im Unzugänglichen landen, verleiten uns, ihren Zweck neu zu definieren. Der daraus resultierende Raum kann hier als ‚topologisch‘ im Sinne Merleau-Pontys verstanden werden, ein Raum, der paradoxerweise seine Einheit durch Inkommensurabilitäten erlangt. Es entsteht somit eine Spannung zwischen meinem habituellen Leib, dem Leib, der ich durch Gewöhnung bin, und meinem aktuellen Leib, dem Leib, den ich mir in der Spontaneität meiner Aktionen im Raum schaffe. Diese Spannung löst ein Gefühl der leiblichen Zerrissenheit und des Fehlens eines Bezugs zu vertrauten Orten oder architektonischen Typen aus, die in unserem Leib verankert sind. Dieses Vorgehen entzündet eine perverse oder negative Lust, die von Tschumi in seiner Arbeit ausdrücklich angestrebt wird (vgl. Tschumi 1990, 55). Es entsteht somit eine Lust an der Verrenkung und Überschreitung der sinnlichen Formen als Ausdruck eines leiblichen Erlebnisses, das von der räumlichen Erfahrung eines zerstreuten Selbst inmitten einer widerspruchsvollen Welt verursacht wird. Dieses am Leib selbst empfundene Gefühl wird beim Erleben des neuzeitlichen architektonischen Raumes paradigmatisch hervorgerufen.

## 6. Fazit

Die Entwicklung der genetischen Phänomenologie Husserls und ihre Weiterentwicklung durch Merleau-Ponty haben uns eine Einsicht in die Entwicklung der Raumkonzeption gewährt: Von der organischen Schönheit, die auf einem statischen Repräsentationsverhältnis und auf einem zugrundeliegenden Glauben an die Kompossibilität und Harmonie der Seinsbereiche beruht, zu der Entstehung eines Wirkungsraumes, der affektiv leiblich erfahren wird und von der Inkommensurabilität und Widersprüchlichkeit der Welt zeugt.

## Zusammenfassung:

Der Artikel widmet sich der Entwicklung der Untersuchungen Husserls und Merleau-Pontys in Bezug auf den Leib und die leibliche Erfahrung des Raumes. Mit den Begriffen von „Fleisch“ (Merleau-Ponty) und „Hyle“ (Husserl) meinen beide Philosophen ein sinnliches Prinzip, das der Vorgegebenheit und Zusammengehörigkeit von Leib und Welt zugrunde liegt. Die These besagt, dass die Verschränkung von Leib und Raum bzw. Ort die existentielle Dimension der Architektur, das ‚Hier-in-einem-Ort-zu-sein‘, ausmacht. Aus dieser Initialthese wird sich zeigen, dass die damit verbundene Erkenntnis, die leiblich affektive Erfahrung verleihe der Welt einen Sinn, zu einem zweifachen Bruch geführt hat: Zum einen mit der Repräsentation (Husserl) und zum anderen mit der Perspektivität und Kompossibilität der Seinsbereiche (Merleau-Ponty). Diese Entwicklung – von einer anthropozentrischen, organischen und harmonischen

Raumauffassung bis hin zum topologischen Raum der Inkommensurabilität und der Ambiguität des Sinnes – wird anhand architektonischer Beispiele veranschaulicht, so dass das Erklärungspotential der Phänomenologie für die Architektur ersichtlich werden kann.

**Schlüsselwörter:** Husserl, Merleau-Ponty, Leib, Ort/Raum, affektive Erfahrung, Architektur.

## Husserl and Merleau Ponty: The Affective Bodily Experience of Architectural Space

### Summary:

This paper deals with the development of Husserl's and Merleau-Ponty's analyses of the affective lived experience of body and space. Both the concept of „flesh“ (Merleau-Ponty) and „Hyle“ (Husserl) stand for a sensuous principle that underlies the original givenness and solidarity of body and world and I claim that this interaction and the concomitant intertwining of body and place make up the existential dimension of architecture, i.e. the ‚being-here-in-a-place‘. In this connection, I argue that the fact that bodily affective experience endows the world with sense has led to a double break: On the one hand with representation and on the other with perspectivity and compossibility of the realms of being in Husserl's and Merleau-Ponty's respective approaches. Finally, I will exemplify this break and the development of genetic insights – from an anthropocentric, organic and harmonious space conception to a topologic space made up of impossibilities expressing an ambiguous sense – with paradigmatic works of architecture, so as to make evident the explanatory potential of phenomenology for architecture.

**Keywords:** Husserl, Merleau-Ponty, body, space/place, affective experience, architecture.

### Literatur

- Bergson, H. (1994). *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, üb. von R. von Bendemann, Julius Franckenberger. Köln: DuMont.
- Busch, K. (2007). Raum – Kunst – Pathos: Topologie bei Heidegger. In *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Hrsg. St. Günzel, 115–131. Bielefeld: Transcript.
- Dastur, F. (2000). La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'invisible et les cours du Collège de France (1957-1958). In *Chiasmi International. Publication Trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 373-386.
- Dastur, F. (2011). Merleau-Ponty's Begriff der Erfahrung als Reversibilität und Chiasma. In: *Phänomenologie der Sinnereignisse*, H.-D. Gondek, T. Klass und L. Tengelyi (Hrsg.), München: Fink, 208-225.
- Cassirer, E. (1994). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: WBD.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1946). Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt. (Original Ms. D 12 IV, Datierung: keine; -offenbar auch 1931). *Philosophy and Phenomenological Research, Volume VI. No.3*, 323–336.

- Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Hua IV = Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Biemel (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XI = Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1928–1926)*, M. Fleischer (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XIV = Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, I. Kern (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XV = Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, I. Kern (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XVI = Husserl, E. (1973). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XXXI = Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, R.N. Smid (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XXXIII = Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, R. Bernet und D. Lohmar (Hrsg.). Dordrecht u.a.: Kluwer.
- Hua XXXIX = Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, R. Sowa (Hrsg.). Dordrecht u.a.: Kluwer.
- Landgrebe, L. (1954). Prinzipien der Lehre vom Empfinden. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band VIII, Heft 2: 195–209.
- Le Corbusier, P.J. (1962). *An die Studenten. Die Charte d'Athènes (1942)*. Hamburg: Rowohlt.
- Lévinas, E. (2010). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*, [Phénoménologie de la Perception, Paris, 1945], üb. von R. Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Das Auge und der Geist*, „L'œil et l'esprit“, Les Temps Modernes 17, Paris 1961, S. 193–227; repr. Paris, 1964], üb. von H. W. Arndt. Hamburg: Reinbek.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Vorlesungen I*. Üb. von A. Métraux. Berlin, u.a.: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Die Prosa der Welt*, [La prose du monde, Paris, 1969], üb. von R. Giuliani. München: Fink.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, [Le visible et l'invisible, Paris, 1964], üb. von R. Giuliani und B. Waldenfels. München: Fink
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Zeichen*, [Signes, Paris 1960], üb. von B. Schmitz, H. W. Arndt und von B. Waldenfels kommentiert. Hamburg: Meiner.
- Orlikowski, A. (2012). *Merleau-Pontys Weg zur Welt der rohen Wahrnehmung*. München: Fink.
- Palladio, A. (1978). *Die vier Bücher zur Architektur. (Nach der Ausgabe Venedig 1570. I Quattro Libri Dell'Architettura)*, üb. von A. Beyer und U. Schütte. Zürich u.a.: Artemis.
- Panofsky, E. (1978). *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln: DuMont.
- Pollio, M. Vitruvius. (1987). *Zehn Bücher über Architektur*, üb. von J. Prestel. Baden-Baden: Prestel.
- Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin u.a.: Springer.
- Straus, E. (1960). *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin u.a.: Springer.
- Tschumi, B. (1990). *The Pleasure of Architecture. Questions of Space, Text 5*. London: Architectural Association.
- Vidler, A. (1992). *The architectural uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge: MIT.
- Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2013). *Sinneschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittkower, R. (1983). *Grundlagen der Architektur im Zeitalter des Humanismus*. München: dtv.

**Dr. Phil., Dipl.-Ing. Arch. Irene Breuer**, geboren 1959 in Buenos Aires, Argentinien. Abschlüsse in Architektur (1988) und Philosophie (2003) in Buenos Aires, Promotion (2012) in Wuppertal, Deutschland. 1991-2002 Professorin für Architektur an der Universidad de Buenos Aires, 2012-2017 Lehrbeauftragte an der Bergischen Universität Wuppertal. 2019 DAAD-Stipendium, Forschung über die Rezeption der deutschen philosophischen Anthropologie in Argentinien. Schwerpunkte: Philosophie der Antike; deutsche und französische Phänomenologie; Ästhetik; Phänomenologie, Theorie und Geschichte der Architektur; argentinische Literatur.

**Adresse:** Am Jägerhof 7, D-51375 Leverkusen, Deutschland.

**Email:** ibreuer@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0002-6913-5240