

Simon Dickel

## (New) Disability Memoirs als wegweisende Texte für eine kritische Phänomenologie

### Zusammenfassung

Kritische Phänomenologie baut u. a. auf Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) und auf Ansätzen aus den Disability Studies auf, um die körperlichen Dimensionen von Stigmatisierungen, die Konsequenzen von Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit von Differenzkategorien und die Bedeutung von körperlichen Gewohnheiten, insbesondere diskriminierenden Sehgewohnheiten, zu thematisieren. Diese Herangehensweise fragt nach den Wechselwirkungen von Sprache, Wissensformationen und Diskursen mit der gelebten Erfahrung und dem körperlichen In-der-Welt-Sein von konkreten Subjekten. In autobiografischen Texten formulieren Autor\*innen mit Behinderungen immer wieder Ideen, die sich in Begriffe der (kritischen) Phänomenologie übersetzen lassen. Dieser Beitrag schlägt daher vor, die nordamerikanischen *New Disability Memoirs* von Kenny Fries, Eli Clare, Robert F. Murphy, Simi Linton, Stephen Kuusisto und Rod Michalko als Pioniertexte einer kritischen Phänomenologie zu verstehen.

*Schlüsselwörter: Kritische Phänomenologie, Autobiografie, Verleiblichung, Misfit, Blindheit, Wahrnehmung*

## (New) Disability Memoirs: Key Texts for a Critical Phenomenology

### Abstract in English

Critical phenomenology partly builds on Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* (1945) and on Disability Studies to address the bodily dimensions of stigmatization, the consequences of the visibility or invisibility of categories of difference, and the meaning of bodily habits, specifically perceptual habits. Critical Phenomenology investigates how language, knowledge formations, and discourses interact with the lived experience and bodily being-in-the-world of concrete subjects. In their autobiographical texts, authors with disabilities often formulate ideas that can be translated into terms of (critical) phenomenology. This article suggests to read the memoirs by the North-American authors Kenny Fries, Eli Clare, Robert F. Murphy, Simi Linton, Stephen Kuusisto, and Rod Michalko as pioneering texts of critical phenomenology.

*Keywords: Critical Phenomenology, Disability Memoirs, Embodiment, Misfit, Blindness, Perception*

## 1. Einleitung

Spätestens seit der Gründung der Zeitschrift *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* im Jahr 2018 und mit Erscheinen des Handbuchs *50 Concepts for a Critical Phenomenology* zwei Jahre später hat sich im anglophonen Raum der Ausdruck „kritische Phänomenologie“ etabliert, um den Zusammenhang von Verleiblichung (*Embodiment*), Differenzerfahrungen und gesellschaftlichen Machtverhältnissen theoretisch und systematisch zu fassen. Kritische Phänomenologie baut u. a. auf Ansätzen aus den Disability Studies, Gender und Queer Studies und *Critical Race Theory* auf, um die körperlichen Dimensionen von Stigmatisierungen, die Konsequenzen von Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit von Differenzkategorien und die Bedeutung von körperlichen Gewohnheiten, insbesondere diskriminierenden Sehgewohnheiten, aus phänomenologischer Perspektive zu thematisieren. Ein weiterer zentraler theoretischer Bezugspunkt ist dabei Maurice Merleau-Pontys Hauptwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* aus dem Jahr 1945. In den Disability Studies wurden phänomenologische Ansätze früher und stärker als in den anderen Disziplinen rezipiert, um poststrukturalistische Theorien und die theoretische Einteilung in ein medizinisches und ein soziales Modell von Behinderung zu erweitern. Eine kritisch-phänomenologische Herangehensweise sieht diese Modelle nicht im Widerspruch, sondern fragt nach den Wechselwirkungen von Sprache, Wissensformationen und Diskursen mit der gelebten Erfahrung und dem körperlichen In-der-Welt-Sein von konkreten Subjekten. Nicht nur die Theoriekonzepte der Disability Studies, sondern auch die autobiografischen Texte von Autor\*innen mit Behinderungen formulieren immer wieder Ansätze, die sich in Begriffe der (kritischen) Phänomenologie übersetzen lassen. In diesem Beitrag werde ich Bezüge zwischen autobiografischen Texten von Kenny Fries, Eli Clare, Robert F. Murphy, Simi Linton, Stephen Kuusisto und Rod Michalko und einigen Elementen der Phänomenologie und kritischen Phänomenologie herausarbeiten und dafür argumentieren, dass diese Texte auch als wegweisende Beiträge zu dieser Theorieströmung gelesen werden sollten. Sie lassen sich nach G. Thomas Cousers (2009) etwas schematischer Typologie von Autobiografien behinderter Autor\*innen, die er in seinem Buch *Signifying Bodies: Disability in Contemporary Life Writing* vorgeschlägt, am ehesten als *New Disability Memoirs* beschreiben. Kennzeichnend für *New Disability Memoirs* sind laut Couser ein behindertenpolitisches Bewusstsein, ein Fokus auf Behinderung und nicht auf Beeinträchtigung und ein eher geringes Interesse an formalen Innovationen oder sprachlichen Experimenten (Couser, 2009, S. 165). Diese Beschreibung ist auch für die genannten Texte weitestgehend zutreffend.

## 2. Körper und Welt

Im Kapitel „The Beehive“ seines autobiografischen Buchs *The History of My Shoes and the Evolution of Darwin's Theory* (2007, deutsche Übersetzung des Kapitels 2016) erzählt der Schriftsteller und Behindertenaktivist Kenny Fries, wie er zusammen mit seinem nichtbehinderten Lebenspartner Ian den Gipfel des Bergs The Beehive im Acadia National Park auf der Insel Mount Desert in Maine besteigt<sup>1</sup>. In der ersten Zeile beschreibt Fries (2016, S. 130) sich selbst als einen „1,52 Meter große[n] Mann, dem beide Wadenbeine fehlen“ und stellt die Frage, die sich womöglich die anderen Wander\*innen stellen mögen, nämlich die, was er auf dem Gipfel dieses Berges macht. Diese Frage verweist auf die Annahme, dass ein Mensch mit einer körperlichen Beeinträchtigung nicht in vollem Umfang an Outdoor-Sportarten wie Wandern oder Klettern teilnehmen kann. „The Beehive“ widerlegt diese Annahme jedoch, denn diesmal hat Ian, der seinen Partner in der Regel beim Wandern unterstützt, Schwierigkeiten, den Gipfel des Berges zu erreichen. Sobald die Beschaffenheit des Wegs sich ändert und die beiden beim Erklimmen des Gipfels verschiedene in den Steinen verankerte Metallsprossen benutzen müssen, ändert sich für sie die erwartete Beziehung zwischen Körper und Welt:

„Ich beobachte, wie Ian nach oben klettert, Griff für Griff. Einmal schafft er es nicht, seine Füße mit Schuhgröße 47 sicher dort aufzusetzen, wo sie sein müssten, um seinen 1,86 Meter großen Körper im Gleichgewicht zu halten, und er rutscht kurz ab. ... Wie ich mir gedacht habe, finden meine Füße in den Griffen einen guten Halt, und ich habe beim Hochklettern dieser Leiter weniger Schwierigkeiten als bei den ersten beiden.“ (Fries, 2016, S. 132)

Die Erzählung macht deutlich, dass das erfolgreiche Erreichen des Gipfels weder in den spezifischen Körpern von Fries oder Ian begründet liegt, noch allein von der Beschaffenheit der Route abhängt. Vielmehr hängt der Erfolg der Wanderung davon ab, wie sich Körper und Welt zueinander verhalten, und dies wird im Text als dynamischer und nicht als statischer Zustand dargestellt. Im englischen Originalzitat wird das Verb *to fit* zweimal verwendet, und kurz vor Erreichen des Gipfels stellt Fries (2016, S. 133) noch einmal fest: „Mein rechter Fuß passt perfekt in die oberste Sprosse“, und auch in diesem Fall ist „passen“ die Übersetzung des Verbs *to fit*. Diese Verwendung von *to fit* weist einige Parallelen zu Rosemarie Garland-Thomsons später entwickeltem Disability-Studies-Konzept „Misfit“ auf. In ihrem 2011 erschienenen Aufsatz „Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept“ führt sie dieses Konzept ein, um die Einschränkungen des medizinischen und sozialen Modells innerhalb der Disability Studies zu umgehen, die Behinderung entweder ausschließlich im Körper (medizinisches Modell) oder in der gebauten Umwelt und ableistischen Normen (soziales Modell) verorten. *Misfit* ist ein Konzept, das an dem emanzipatorischen Ansatz der sozialen Konstruktion von Behinderung festhält und gleichzeitig ein Bewusstsein dafür hat, dass sich Schmerz und Funktionseinschränkungen auf einer körperlichen Ebene manifestieren (Garland-Thomson, 2011, S. 595). Der Vorteil des Konzepts *Misfit* besteht darin, dass es in den Körpern der Individuen keine Defizite verortet, sondern die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie sich bestimmte Körper auf die Welt beziehen.

In „The Beehive“ geht Fries zunächst davon aus, dass Ians Körper den Anforderungen des Wanderwegs entspricht, weil die Route „in Erwartung von Körpern konzipiert, entworfen und gebaut wurde, die in der vorherrschenden Perspektive als einheitliche, standardisierte Mehrheitskörper betrachtet werden“ (Garland-Thomson, 2011, S. 595, Übersetzung S.D.). Doch aufgrund von Ians Körpergröße und der Art und Weise, wie Fries' Schuhe in die Haltegriffe passen, verkehrt sich das antizipierte Verhältnis von *Fit* und *Misfit*.

„The Beehive“ hebt besonders die Dynamik und Instabilität der Kategorie „Behinderung“ hervor, die auch aus dem Konzept „Misfit“ folgt, denn Fries stellt noch einmal ausdrücklich fest: „Wären meine Schuhe nicht genau so, wie sie sind, hätte ich den Bienenkorb heute vielleicht nicht überlebt. Die Beschaffenheit meiner Schuhe hat es mir ermöglicht, die in eine Felswand getriebenen Eisensprossen in Fußstützen zu verwandeln“ (Fries, 2016, S. 134)<sup>2</sup>. Am Schluss des Kapitels nimmt er diese Erfahrung zum Anlass, über die dynamischen Aspekte des In-der-Welt-Seins nachzudenken:

„Ich schaue mir meine Füße an – die linke Ferse neigt sich seitwärts, der rechte Fuß steht beinahe im 90-Grad-Winkel vom Unterschenkel ab –, die so anders aussehen als noch vor zehn Jahren. Wann haben sie sich so verändert? Wie lange wird es noch dauern, bis ich auf den Kanten beider Füße gehen werde? Wie lange werden Schuhe mir das Gehen noch ermöglichen können? Wie viele Erdbeben waren nötig, um die Erdoberfläche zu verändern? Das Gestein der Anden, das ebenso massiv wirkt wie der Granit auf Mount Desert Island, der es mir erlaubte, den Bienenkorb zu erklimmen, floss einst dahin wie das blaue Wasser – oder ist es der Himmel? – in der Frenchman's Bay“ (Fries, 2016, S. 134).

Das Zitat verdeutlicht, dass das Verhältnis von Körper und Welt nicht statisch ist. Die unterschiedlichen Arten, den Körper zu betrachten, spiegeln sich in der Gegenüberstellung von statischem Granit und flüssigem Wasser wider, ein Gegensatz, der nur scheinbar dauerhaft ist. Das Zitat verwischt zudem den Unterschied zwischen Wasser und Himmel und verweist so darauf, wie ein dynamisches Verständnis von Körpern unsere Vorstellungen ihrer Grenzen erweitert und sie verschiebt.

Im Jahr 2020 wurde Garland-Thomsons Konzept „Misfit“ in den Band *50 Concepts for a Critical\* Phenomenology* aufgenommen. Dieses Handbuch folgt dem Alphabet statt einer inhaltlich begründeten Ordnung und hat den Anspruch, das entstehende Feld der kritischen Phänomenologie abzubilden. Kritische Phänomenologie ist ein interdisziplinäres Feld, das Konzepte aus unterschiedlichen Disziplinen wie Philosophie, Disability Studies, *Critical Race Theory* und Gender und Queer Studies verbindet. Diesen Konzepten ist gemeinsam, dass sie eine machtkritische Perspektive auf die Konstruktion von Differenzkategorien einnehmen, zugleich die Bedeutung von leiblichem Erfahrungswissen betonen und dabei u. a. auf Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* aufbauen. Darin vertritt er die Auffassung, dass wir als menschliche Wesen körperlich in Zeit und Raum orientiert sind und dass unsere Fähigkeit, die Welt wahrzunehmen und zu verstehen, von körperlicher Orientierung und Bewegung abhängt.

Merleau-Pontys Ansatz, dass Erkenntnis ein körperlicher Prozess ist, steht im Widerspruch zu vorherrschenden westlichen Überzeugungen, die auf René Descartes' Vorstellung einer Trennung zwischen Geist und Körper beruhen, die in dem Satz „cogito ergo sum“ deutlich werden: „Ich denke, also bin ich“. Merleau-Pontys Phänomenologie konzeptualisiert das Verhältnis von Körper und Geist also im Gegensatz zum prägenden cartesianischen Dualismus. Auf den ersten Blick überrascht der Rückgriff der differenzbewussten kritischen Phänomenologie auf das Denken Merleau-Pontys, denn er wird häufig dafür kritisiert, dass er implizit von einem „universellen“ Subjekt ausgeht, das als cis-männlich, weiß, heterosexuell und nicht behindert vorausgesetzt wird. In ihrem Aufsatz „The Normal, the Natural and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies“ akzeptiert die Philosophin Gail Weiss (2015, S. 92–93) diese Kritik, betont aber auch den Stellenwert vermeintlich anormaler Erfahrungen in Merleau-Pontys Denken:

„Merleau-Ponty spent so much time in *Phenomenology of Perception* discussing allegedly abnormal experiences, not as negative examples that reinforce the rigid boundaries of normality, but, I would argue, to challenge our conceptions of what is normal, what is natural, and what can and should be normative.“

Weiss (2015, S. 89) nennt explizit drei Beispiele, auf die sich Merleau-Ponty bezieht – das Phantomglied, die Aphasie und die Hirnverletzung –, und stellt fest, dass es sich dabei gerade nicht um Beispiele für Einschränkungen handele, sondern dass es Merleau-Ponty in diesen Beispielen immer um die Perspektive der Befähigung gehe.

### 3. Phänomenologie und Poststrukturalismus

Das erste Kapitel „The Mountain“ von Eli Clares Autobiografie *Exile and Pride* (1999) erzählt ebenfalls vom Besteigen eines Bergs. Clare, ein queerer Mann mit Zerebralparese, möchte mit seiner nichtbehinderten Freundin Adrienne den Mount Adams in New Hampshire besteigen. Anders als bei Fries werden Berg und der Gipfel hier als Metaphern für eine normative Ideologie verwendet, die marginalisierte Menschen negativ betrifft. Der Berg symbolisiert die Aufstiegsideologie, der alle unterworfen sind, die den Erwartungen in Bezug auf Klasse, Behinderung, Sexualität oder nationale Zugehörigkeit nicht gerecht werden. Clares Entscheidung, die Besteigung des Bergs abubrechen und vor Erreichen des Gipfels zurückzukehren, bedeutet einen Bruch mit den herrschenden Ideologien. Zusätzlich zu der Konfrontation mit ableistischen Strukturen bei dem Versuch, den gesellschaftlichen Normen gerecht zu werden, stellt Clare (2015, S. 2) fest: „We come face-to-face with our own bodies, all that we cherish and despise, all that lies embedded there“. Clare spricht also zwei Dimensionen an, mit denen sich die kritische Phänomenologie befasst: unterdrückende soziale Normen und die Art und Weise, wie solche Normen verleiht werden. Er reflektiert über das medizinische und das soziale Modell von Behinderung und stellt fest, dass die theoretische Aufteilung in diese beiden Modelle zwar politische Vorteile haben mag, aber keinen Raum lässt, um „wichtige emotionale Realitäten“ anzusprechen (Clare, 2015, S. 8, Übersetzung S.D.). Sowohl Beeinträchtigung als auch Behinderung, so Clare, „konzentrieren sich auf [seinen] Körper“ (Clare, 2015, S. 6, Übersetzung S.D.). Das bedeutet, dass Behinderung nicht als soziale Konstruktion konzeptualisiert werden kann, ohne die Frage zu stellen, wie sich normative Diskurse auf den Körper und das Leben auswirken.

Bereits 1997 haben Bill Hughes und Kevin Paterson ihren Theorieansatz auf Merleau-Pontys Phänomenologie aufgebaut, um den Gegensatz zwischen dem medizinischen Modell und dem sozialen Modell von Behinderung zu überwinden. In ihrem Aufsatz „The Social Model of Disability and the Disappearing Body: Towards a Sociology of Impairment“ kritisieren sie die strikte Trennung der beiden Modelle. Mit ihrem Plädoyer für eine „Soziologie der Beeinträchtigung“ als Voraussetzung für eine „soziale Theorie der Behinderung“ (Hughes & Paterson, 1997, S. 329, Übersetzung S.D.) und der Vorstellung, dass auch Beeinträchtigung eine soziale Dimension hat, verbinden sie zwei theoretische Diskurse, die oft als unvereinbar angesehen werden: Poststrukturalismus und Phänomenologie<sup>3</sup>. Hughes und Paterson (1997) zufolge theoretisieren beide Diskurse den Körper auf komplexere Weise, als es die Trennung zwischen dem medizinischen und dem sozialen Modell vermuten lasse. Aufbauend auf der Arbeit von Michel Foucault

verkomplizieren sie die Unterscheidung zwischen Beeinträchtigung und Behinderung, indem sie somatische Empfindungen als diskursiv konstruiert betrachten (S. 332). Sie betonen den Zusammenhang von Körper, Sprache und Macht und erklären, dass die Verleiblichung von Behinderung von der Art und Weise abhängt, wie beeinträchtigte Körper diskursiv konstruiert werden. Diese poststrukturalistische Sicht auf den Körper stehe im Gegensatz zu der Sichtweise der Verfechter des medizinischen Modells, die Beeinträchtigungen als gegeben behandeln und „einen Körper ohne Geschichte postulieren“ (Hughes & Paterson, 1997, S. 329, Übersetzung S.D.). Sie kritisieren jedoch auch die Tendenz des Poststrukturalismus, die materielle Dimension des Körpers zu vernachlässigen (S. 333–334). Ihrer Ansicht nach steht eine strikte Unterscheidung zwischen Beeinträchtigung und Behinderung der Theoretisierung gelebter Erfahrungen im Weg. Um auf die gelebte Erfahrung von Menschen mit Behinderungen eingehen zu können, wenden sich Hughes und Paterson (1997, S. 335) der Phänomenologie zu:

„The impaired body is a ‚lived body‘. Disabled people experience impairment, as well as disability, not in separate Cartesian compartments, but as part of a complex interpenetration of oppression and affliction. The body is the stuff of human affliction and affectivity as well as the subject/object of oppression. The value of a phenomenological sociology of the body to the development of a sociology of impairment is that it embodies the addition of sentience and sensibility to notions of oppression and exclusion. Disability is experienced in, on and through the body, just as impairment is experienced in terms of the personal and cultural narratives that help to constitute its meaning. Impairment and disability meet in the body not as the dualistic clash of inner and outer phenomena, but insofar as impairment structures perceptions about disability and disablement is part of the ‚felt world‘.“

Ihre Konzeptualisierung von Beeinträchtigung und Behinderung stellt die wechselseitige Unabhängigkeit einer biologischen von einer kulturellen Sphäre infrage. Mehr noch, ihr Argument für die Interdependenzen von gelebten Körpern und kulturellen Narrativen läuft der Unterscheidung zwischen medizinischem und sozialem Modell zuwider. In Übereinstimmung mit der Intervention von Hughes und Paterson betrachtet Clare (2015, S. 12, Übersetzung S.D.) den „Körper als Heimat, aber nur, wenn man versteht, dass auch die Sprache unter der Haut lebt“. Er verweist auf die negativen und verletzenden Wörter, mit denen er benannt wurde: Crip, Queer, Freak, Redneck. Sie beziehen sich auf Behinderung, Sexualität, Geschlecht und Klasse. Die Begriffe können verletzen, aber sie können auch ermächtigend sein, wenn sie als Begriffe zur Emanzipation verwendet werden:

„None of these are easy words. They mark the jagged edge between self-hatred and pride, the chasm between how the dominant culture views marginalized peoples and how we view ourselves, the razor between finding home, finding our bodies, and living in exile, living on the metaphoric mountain.“ (Clare, 2015, S. 12)

Das Zitat von Clare unterstreicht, dass Verleiblichung nicht unabhängig von Sprache und der Art und Weise, wie unsere soziale Welt durch Macht und Diskurs konstruiert wird, gedacht werden kann. Clare (2015) erweitert den Bereich der Sprache und betont den kulturellen Einfluss des Herkunftsorts auf das eigene In-der-Welt-Sein. Er sieht „den Körper als Heimat, aber nur, wenn man versteht, dass Ort, Gemeinschaft und Kultur tief in unseren Knochen verwurzelt sind“ (Clare, 2015, S. 11, Übersetzung S.D.). Auch diese Idee ist für die kritische Phänomenologie von zentraler Bedeutung. Die sozialen Normen eines Ortes und einer Kultur wirken sich darauf aus, wie sich eine Person, die an Teilhabe gehindert wird, in ihrem Körper zu Hause fühlen und welche Gewohnheiten sie herausbilden kann. Trotz der unterschiedlichen Enden zeigen die beiden autobiografischen Texte von Clare und Fries, dass Verleiblichung nicht unabhängig von Sprache, Macht und den materiellen Bedingungen gedacht oder diskutiert werden kann, die das Leben derjenigen bestimmen, die von Unterdrückungsverhältnissen negativ betroffen sind.

## **Politische und stille Körper**

Merleau-Pontys Begriff des Körperschemas beschreibt, wie die unterschiedlichen Teile des Körpers als Einheit erfahren werden. Wenn Menschen eine Bewegung ausführen, kommen verschiedene Körperteile

zum Einsatz, ohne dass zuvor rationale Entscheidungen zur Ausführung der Bewegung getroffen wurden. Alltagshandlungen, wie der Griff nach einer Tasse Kaffee, passieren automatisch. In den Autobiografien *The Body Silent* und *My Body Politic* beschreiben Robert F. Murphy und Simi Linton die unterschiedlichen Auswirkungen ihrer Lähmungen auf ihr körperliches In-der-Welt-Sein und ihr Körperschema.

In *The Body Silent* schildert Murphy (1990) die Auswirkungen einer fortschreitenden Tetraplegie, die durch einen Tumor im Rückenmark bedingt ist<sup>4</sup>. Als Anthropologe formuliert er zu Beginn den Anspruch, eine „social history of paralytic illness“ (Murphy, 1990, S. 3) zu schreiben, und hier mag der Grund für die im Vergleich zu anderen *Disability Memoirs* distanzierte Haltung und zum Teil hart wirkende Sprache liegen. Vor allem in Kapitel 4 „The Damaged Self“ verweist Murphy (1990, S. 98) auf die Einheit von Körper und Geist als einen zentralen Bestandteil der Phänomenologie und baut auf Merleau-Ponty auf, um die Erfahrung seiner fortschreitenden Beeinträchtigung als eine Erfahrung der „Entleiblichung“ (*Disembodiment*) zu beschreiben. Er konzeptualisiert Behinderung als einen Mangel, als eine Zerrüttung des Körperschemas und erklärt: „the amputee is missing more than a limb: He is also missing one of his conceptual links to the world, an anchor of his very existence“ (Murphy, 1990, S. 99). An diesem Punkt korrespondiert Murphys Charakterisierung von Amputationen mit David Morris' (2014, S. 113) Einschätzung der grundlegenden Auswirkungen, die chronische Krankheit auf das menschliche In-der-Welt-Sein hat:

„Specifically, illness reveals itself not simply as an absence of the proper function of an objective body or its parts, but as a vividly experienced change in one's access to the world. This is especially the case in drastic or chronic illness. Such an illness changes what one can hope for, project and do in one's world, and correlatively changes the sense of oneself, even one's consciousness.“

Morris (2014, S. 113) stellt fest, dass eine Veränderung der körperlichen Fähigkeiten Auswirkungen auf den Geist und die Subjektivität haben kann: „One's existential projects are not pure projections of subjectivity, for they can be modulated by changes rising from the organic level (e.g. by a prosthesis that gives a new way of moving).“ Während Linton in ihrer Autobiografie *My Body Politic* beschreibt, wie das Körperschema durch die Verwendung von Hilfsmitteln neu entsteht – in ihrem Fall durch die Verwendung eines Rollstuhls – und eine neue Art der Bewegung ermöglicht wird, beschreibt Murphy (1990) die Auswirkungen seiner Beeinträchtigung als fortgesetzte Entleiblichung, und gerade deshalb betont er, dass sein Zugang zur Welt ein körperlicher ist. Er schreibt Bewegung eine zentrale Bedeutung für sein In-der-Welt-Sein zu:

„The quadriplegic's body can no longer speak a ‚silent language‘ in the expression of emotions or concepts too elusive for ordinary speech, for the delicate feedback loops between thought and movement have been broken. Proximity, gesture, and body-set have been muted, and the body's ability to articulate thought has been stilled. It is perhaps for this reason that writing has become almost an addiction for me, for in it thought and mind become a system united in conjunction with the movements of my hands and the responses of the machine. Of even more profound impact on existential states, the thinking activity of the brain cannot be dissolved into motion, and the mind can no longer be lost in an internal dialogue with physical movement. This leaves one adrift in a lonely monologue, an inner soliloquy without rest or surcease, and often without subject matter. Consciousness is overtaken and devoured in contemplation, meditation, ratiocination, and reflection without end, relieved only by one's remaining movements, and sleep.“ (Murphy, 1990, S. 101–102)

Murphy erklärt, dass das Schreiben für ihn bedeutsam ist, weil das die einzige Tätigkeit bleibt, bei der er Geist, Gedanken und Körper miteinander verbinden kann. Aus diesem Grund charakterisiert er seine Gesamtsituation mit einem Verweis auf Merleau-Ponty:

„My thoughts and sense of being alive have been driven back into my brain where I now reside. More than ever before, it is the base from which I reach out and grasp the world. Many paralytics say that they no longer feel attached to their bodies, which is another way of expressing the shattering of Merleau-Ponty's mind-body system.“ (Murphy, 1990, S. 102)



Im Gegensatz dazu beschreibt Linton, wie ihr Körperschema nach einer Lähmung durch einen Autounfall wiederhergestellt wird. Linton muss zunächst hinsehen, um zu begreifen, wo ihre Beine sind. Sie beschreibt den Prozess, durch den sie das Gefühl für die Position ihrer Beine wiedererlangt, als eine Wiederverleiblichung, die zur Wiederherstellung ihres Körperschemas mit einem Gefühl für die Position ihrer Beine führt: „While initially I had to find my legs with my eyes, I can now reach down with my arm, hook it under my knees, and reposition my legs with as little conscious thought as it takes to reach out my hand and pick up a pencil on my desk“ (Linton, 2006, S. 8).

Gegen Ende der Autobiografie erklärt sie, dass ihre Armbewegungen beim Steuern des Rollstuhls genauso automatisch sind, wie es das Gehen für sie vor dem Autounfall war. Diese sind zu körperlichen Gewohnheiten geworden, die sie, ohne nachzudenken, ausführt. Zusätzlich zu diesen Passagen, in denen Linton den Prozess der Verleiblichung explizit benennt, verdeutlicht das durchgängige Motiv des Tanzes den Zusammenhang zwischen Bewegung und Verleiblichung, denn in der Autobiografie beschreibt sie immer wieder, dass das Tanzen im Rollstuhl eine zentrale Bedeutung für ihr körperliches Erleben hat.

## Blindheit und Wahrnehmung

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verwendet Merleau-Ponty das Beispiel einer blinden Person, die lernt, einen weißen Langstock zu verwenden, um den Begriff „Gewohnheit“ zu erklären und zu zeigen, wie Instrumente inkorporiert werden<sup>5</sup>. Laut Merleau-Ponty wird das Wahrnehmen der Welt durch den Stock zur Gewohnheit, die der Person hilft, sich darin zurechtzufinden. Durch die wiederholte Verwendung des Stocks integriert die Person ihn in ihr Körperschema. In ihrem Aufsatz „Why Should Our Bodies End at the Skin?': Embodiment, Boundaries, and Somatechnics“ bezieht sich die Philosophin Margrit Shildrick (2015, S. 14–15) positiv auf Merleau-Pontys Beispiel:

„[Merleau-Ponty] does demonstrate the transformational nature of prostheses – famously in the example of the blind man’s cane becoming an extension of his self embodiment ... – and shows that the lived body is not identical with the material entity bounded by the skin.“<sup>6</sup>

Der Philosoph Joel Michael Reynolds hingegen kritisiert Merleau-Pontys Beispiel, denn es ignoriere die sozialen Dimensionen, die bei der Benutzung eines weißen Langstocks wirksam würden, insbesondere die Tatsache, dass der weiße Stock Blindheit sichtbar markiert und die blinde Person so Stigmatisierungen ausgesetzt ist: „Merleau-Ponty’s famous reading of the blind man’s cane ... misconstrues the radicality of blindness as a worldcreating disability, and operates via an able-bodied simulation that conflates object annexation or extension with incorporation“ (Reynolds, 2018, S. 421). Reynolds kritisiert, dass Merleau-Ponty als Sehender die gelebte Erfahrung von Blindheit nicht adäquat beschreibt. Stattdessen beziehe sich das Beispiel auf eine Situation, in der eine sehende Person beginnt, einen Langstock zu benutzen. Infolgedessen hält er Merleau-Pontys Beispiel für wenig überzeugend. Er akzeptiert es lediglich, um damit ein Argument für „Objekterweiterung“ und „Objektannexion“ zu stützen (Reynolds, 2018, S. 424).

Auch Garland-Thomson geht in ihrer Erklärung des Konzepts „Misfit“ auf die Verwendung des Langstocks ein. Ihr geht es aber nicht um die Frage, ob er in das Körperschema integriert wird:

„A white cane or a brailled book is an element of the sustaining environment for a blind person to encounter a fit that accommodates the minority embodiment of blindness in an environment built for the sighted. Such prostheses ease the material divergences between bodies and their location, making misfits into fits.“ (Garland-Thomson, 2011, S. 601)

Garland-Thomson beschreibt, wie der Langstock das Verhältnis von Körper und Welt verändert und ein *Misfit* dadurch zu einem *Fit* wird, jedoch müsste auch hier die Frage danach gestellt werden, wie dieses Verhältnis durch die nun sichtbar gemachte Blindheit erneut beeinflusst wird. Früher als Shildrick, Reynolds und Garland-Thomson leisteten die *New Disability Memoirs* der blinden Autoren Stephen Kuusisto und Rod Michalko einen wichtigen Beitrag zu dieser philosophischen Diskussion. Sie beschreiben, welche Bedeutung

der Langstock für sie hat und bestätigen damit im Wesentlichen die viele Jahre später formulierte Position Reynolds. In *Planet of the Blind* verwendet Kuusisto den weißen Langstock zum ersten Mal im Alter von 39 Jahren<sup>7</sup>. Der Orientierungs- und Mobilitätsspezialist Mike Dillon

„shows [him] a long, folding white cane with a rubber handle like a golf club. There’s a plastic tip on the far end for sensing the changes in the terrain. The whole thing glows in the dark and is surprisingly light. When you don’t need it you can fold it up and put it away.“ (Kuusisto, 1998, S. 144–145)

Kuusistos anschließende Schilderung, wie er sich an den Langstock gewöhnt, konzentriert sich darauf, dass er nun nicht mehr als sehend durchgeht. In diesem Zusammenhang verweist Dillon auf eine direkte positive Auswirkung dieser Sichtbarkeit: „Wenn man diesen Stock benutzt, gehen einem die Leute aus dem Weg. ... Autos werden langsamer“ (Kuusisto, 1998, S. 145, Übersetzung S.D.). Kuusisto betont die Konsequenzen, als blind wahrgenommen zu werden:

„He hands it to me, and I take it. Finally. Nothing terrible happens. He shows me how to use it, sweeping from side to side like an electronic metal detector. The paradox is that my cane produces only casual regard. Cars slow for me. An old man on a porch calls out cheerfully. I’m wrapped in the silence of discovery. I’m an acrobat walking on the wings of a biplane. I’m both light-headed and somber, bending to a delicate task. Nothing terrible happens. I can be disabled. On this ordinary street. I need to touch my hair. I want to feel my own face. Nothing is ever going to be precisely the same. My cane is a divining rod.“ (Kuusisto, 1998, S. 145)

Das Zitat verdeutlicht, dass die Verwendung des weißen Langstocks für Kuusisto bedeutsam ist, weil seine Blindheit nun wahrgenommen wird: „Es passiert nichts Schlimmes. Ich kann behindert sein.“ Sein bewusster Umgang mit den stigmatisierten Identitätskategorien „behindert“ und „blind“ ist untrennbar mit dem Gebrauch des Stocks verbunden. Neben seiner Funktion als Hilfsmittel hat der Langstock unmittelbare Konsequenzen für seine gelebte Erfahrung und das In-der-Welt-Sein, aber das ist eine Dimension, die Merleau-Ponty in seinem Beispiel nicht anspricht. Während die anderen Beispiele, die Merleau-Ponty (1966, S. 173) in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* anführt, um die Erweiterung des Körperschemas zu erklären, und zwar das Tragen eines Huts mit einer Feder und das Steuern eines Autos, nicht mit Stigmatisierungen verbunden sind, markiert das Benutzen eines weißen Langstocks Blindheit. Aus diesem Grund bewegen sich die drei Beispiele, die Merleau-Ponty in seiner Erklärung der Begriffe „motorische Gewohnheit“ und „Wahrnehmungsgewohnheit“ anführt, auf unterschiedlichen Ebenen oder haben zumindest unterschiedliche Implikationen.

Mit seiner Entscheidung, einen Langstock zu benutzen, wird Kuusisto, der sich sein ganzes Leben lang als sehend ausgegeben hat, für alle sichtbar blind, und er bezeichnet dies als sein Coming-out (Kuusisto, 1998, S. 150). Für Kuusisto haben die Vorteile des Stocks Grenzen. Er hilft ihm zwar, sich schneller fortzubewegen, aber er ist sich seiner Grenzen bewusst:

„The cane feels good in my hand. My adjustment to it has been grudging but altogether necessary. I recognize this. With Mike Dillon’s encouragement I do not cheat and take the cane with me every time I leave the house. I’ve been doing this for about a month. But I have to convince myself that the morning air is innocent, that fear is less florid than reality, that the world’s red insects will not come flying at my face.“ (Kuusisto, 1998, S. 149)

Beim Versuch, eine Straße an einer Kreuzung zu überqueren, an der die Ampeln nicht funktionieren, werden er und sein Begleiter fast von einem Auto überfahren. Aufgrund dieses Unfalls benennt Kuusisto direkt die Grenzen des Stocks: „I need something more powerful than the cane. I need eyes. Now that I’m out of the closet and blind for everyone to see, the cane has done all that it can do“ (Kuusisto, 1998, S. 150)<sup>8</sup>. Er beschränkt den Nutzen des Langstocks ausdrücklich auf seine Coming-out-Funktion, ohne die positiven Aspekte aus Merleau-Pontys Beispiel zu erwähnen, nämlich die Einbindung des Stocks in das Körperschema.



In seinem Bericht über die Verwendung eines weißen Langstocks in *The Two-in-One: Walking with Smokie, Walking with Blindness* weist Michalko auf ähnliche Vorteile und Einschränkungen hin. Anstelle des Begriffs „Stigma“ verwendet Michalko den Begriff „Pathos“ und setzt ihn zu dem weißen Stock als Marker für Blindheit in Beziehung:

„Considering the cane as a guide to mobility made me aware of the *pathos* of blindness. The cane was an unmistakable sign of labored and graceless movement. Its whiteness suggested naïve vulnerability. The white cane represented sheer necessity without choice.“ (Michalko, 1999, S. 23, Hervorhebung im Original)

Indem er die Grenzen des Stocks aufzeigt, nimmt Michalko direkt Bezug auf Merleau-Pontys Idee, dass der weiße Stock in das Körperschema von blinden Menschen integriert ist, ohne jedoch explizit auf die *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu verweisen:

„I found that my speed and confidence did not increase significantly, and the ever-present *pathos* filled me with an unease that I could not readily identify. Becoming a skilled user of the white cane was not particularly challenging, and I felt no sense of mastery. I did not experience the cane as an extension of my body or as a part of myself. I soon discarded it and reverted to my original mode of travel, which was not as safe but was at least free of *pathos*.“ (Michalko, 1999, S. 23, Hervorhebung im Original)

Aufgrund von Ableism und dem mit Blindheit verbundenen Stigma markiert der Stock Kuusisto und Michalko als blind. Zuvor konnten sich beide als Sehende ausgeben. Nun werden sie als behindert wahrgenommen und von ihrer Umgebung anders behandelt<sup>9</sup>.

In seinem Gedicht „The Magic Wand“ beschreibt der Schwarze blinde Dichter und Dramatiker Lynn Manning denselben Effekt mit starken Worten. Das Gedicht schildert eine Situation, in der der blinde und Schwarze Sprecher des Gedichts seinen Langstock ausklappt. In der Folge werden die rassistischen Stereotypen der *weißen* und sehenden Zuschauer\*innen durch ableistische Stereotype über Blindheit ersetzt. Die Veränderung wird als „tiefgreifende Metamorphose“ beschrieben, die beispielsweise Annahmen über die Fähigkeiten des Sprechers, Basketball zu spielen, mit Vorstellungen über sein musikalisches Talent ersetzt oder Stereotype von Hypermaskulinität mit solchen der Entmännlichung vertauscht (Manning, 2009, S. 785). Das Gedicht lenkt die Aufmerksamkeit einerseits darauf, dass Blindheit und Schwarzsein in der dominanten Wahrnehmung als sich wechselseitig ausschließende Kategorien gelten, und andererseits wird deutlich, dass sowohl rassistische als auch ableistische Stereotype häufig vergeschlechtlicht sind. Manning unterstreicht mit seinem Gedicht daher die Notwendigkeit einer intersektionalen Analyse von Differenzkategorien. In seinem autobiografischen Gedicht baut die intersektionale Perspektive auf seinen Erfahrungen als Schwarz und blind positionierter Autor auf und unterscheidet sich somit von den anderen hier diskutierten Texten *weißer* Autor\*innen. Insbesondere in den Texten von Murphy und Linton sind Race-Analogien zu finden, in denen Behinderung und Schwarzsein parallelisiert werden (Linton, 2006, S. 51–52, 241; Murphy, 1990, S. 127)<sup>10</sup>. Solche Race-Analogien machen Schwarze behinderte Subjektpositionen unsichtbar und verhindern so eine intersektionale Perspektive; sie sind unaufmerksam für die Spezifität von Rassismus und erschweren Bündnispolitiken (Schweik, 2009, S. 142–143).

Kuusisto, Michalko und Manning reflektieren in ihren autobiografischen Texten ausführlich über die Auswirkungen, die ihre Entscheidung, den Langstock zu verwenden, auf ihr Leben hat und widersprechen dabei explizit und implizit der in philosophischen Texten häufig wiederholten These, blinde Personen würden den Langstock in ihr Körperschema integrieren. Alle drei heben stattdessen deutlich die stigmatisierende Wirkung des Langstocks hervor. Im Gegensatz zu den nüchternen Beschreibungen der Verwendung des Langstocks schildern Kuusisto und Michalko ihre Erfahrungen mit ihren Blindenführhunden eindrucksvoll als tiefgreifende Veränderung ihres leiblichen In-der-Welt-Seins<sup>11</sup>.

## 4. Fazit

Das derzeit entstehende Feld der kritischen Phänomenologie betrachtet auf vielfältige und differenzsensible Weise, wie Kultur auf den Körper einwirkt. Aus dieser Perspektive werden sozialer Konstruktivismus und gelebte Erfahrung nicht als Widerspruch gesehen, vielmehr wird kritische Phänomenologie als Erweiterung poststrukturalistischer Ansätze und nicht als essentialistisch verstanden. Meine Lektüre einiger *New Disability Memoirs* hat gezeigt, dass in diesen Texten vielfältige Beschreibungen davon zu finden sind, wie normative gesellschaftliche Ordnungen die Möglichkeiten der Verleiblichung der Protagonist\*innen bestimmen und einschränken. Aus diesem Grund habe ich diese Autobiografien als wichtige Beiträge zu der Debatte über das Verhältnis von Kultur und Körper gelesen und gezeigt, dass zentrale Gedanken aktuell diskutierter Theorieansätze der kritischen Phänomenologie bereits in diesen früheren autobiografischen Texten zu finden sind. Auch innerhalb der Disability Studies wurde die Frage nach dem Zusammenhang normativer Ordnungen und Verleiblichung bereits in den 1990er Jahren reflektiert, sodass sich in autobiografischer Literatur und Theorie eine kritisch-phänomenologische Perspektive eröffnen konnte, die heute in erweiterter Form in immer mehr Bereichen der Literatur- und Kulturwissenschaften eingenommen wird, um das Verhältnis von Körper und Welt neu zu bestimmen.

---

## Anmerkungen

<sup>1</sup> „The Beehive“ und 5 andere Kapitel des Buchs sind in deutscher Übersetzung unter der Überschrift „Die Geschichte meiner Schuhe und die Evolution von Darwins Theorie“ in Harrasser & Roeßiger (2016) zu finden. Die deutsche Übersetzung eines weiteren Kapitels wurde in Dickel & Ramershoven (2022) veröffentlicht.

<sup>2</sup> In der deutschen Fassung ist der Name des Bergs The Beehive als „Bienenkorb“ übersetzt.

<sup>3</sup> Bryan S. Turner (2001) plädiert ebenfalls für eine Verbindung phänomenologischer und poststrukturalistischer Theorieansätze innerhalb der Disability Studies. Für einen deutschsprachigen Überblick über phänomenologische Ansätze in den Disability Studies siehe Dederich (2007, S.143–168).

<sup>4</sup> Obwohl seine eigene Beeinträchtigung der Ausgangspunkt des Buchs ist, schreibt er nicht durchgehend in der ersten Person, sondern formuliert Beobachtungen, die über seine subjektive Erfahrung hinaus Gültigkeit beanspruchen. Ein Grund für diese Verallgemeinerungen mag darin liegen, dass er sich auch auf ein anthropologisches Forschungsprojekt über Personen mit Tetraplegie stützt, das er als Professor für Anthropologie durchgeführt hat.

<sup>5</sup> Zur Kritik der Figur der hypothetischen blinden Person in der Philosophiegeschichte, siehe Kleege (2005).

<sup>6</sup> Karen Barad (2007, S. 157) und Elisabeth Grosz (1994, S. 80) beziehen sich ebenfalls positiv auf Merleau-Pontys Beispiel der blinden Person, die lernt, einen weißen Langstock zu verwenden.

<sup>7</sup> Da die deutsche Übersetzung der Autobiografie *Planet of the Blind* gekürzt ist, verwende ich für diesen Beitrag die englische Originalausgabe.

<sup>8</sup> Die Augen, die Kuusisto im Zitat erwähnt, beziehen sich auf seine Entscheidung für einen Blindenführhund.

<sup>9</sup> Tobin Siebers beschreibt ebenfalls diese Wirkung des weißen Langstocks als sichtbare Markierung von Blindheit (Siebers, 2008, S. 107).

<sup>10</sup> Zur Diskussion der Verwendung von *Race*-Analogien bei Murphy und Linton siehe Dickel (2022, S. 46–50).

<sup>11</sup> Für weiterführende Überlegungen zur Darstellung des Einflusses von Blindenführhunden auf Verleiblichung und Wahrnehmung bei Kuusisto und Michalko siehe Dickel (2022, S. 74–85).

## Literatur

Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

Clare, Eli (2015). *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*. Duke University Press.

Couser, G. Thomas (2009). *Signifying Bodies: Disability in Contemporary Life Writing*. University of Michigan Press.

Dederich, Markus (2007). *Körper, Kultur und Behinderung: Eine Einführung in die Disability Studies*. transcript.

Dickel, Simon (2022). *Embodying Difference: Critical Phenomenology and Narratives of Disability, Race, and Sexuality*. Palgrave Macmillan.

Dickel, Simon & Ramershoven, Rebecca Racine (Hrsg.) (2022). *Alle Uns: Differenz, Identität, Repräsentation*. edition assemblage.

Fries, Kenny (2016). Die Geschichte meiner Schuhe und die Evolution von Darwins Theorie. In K. Harrasser & S. Roeßiger (Hrsg.), *Parahuman: Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik* (S. 130–142). Böhlau.

Garland-Thomson, Rosemarie (2011). Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept. *Hypatia*, 26, 591–609.

Grosz, Elisabeth (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.

Harrasser, Karin & Roeßiger, Susanne (Hrsg.) (2016). *Parahuman: Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik*. Böhlau.

Hughes, Bill & Paterson, Kevin (1997). The Social Model of Disability and the Disappearing Body: towards a sociology of impairment. *Disability & Society*, 12(3), 325–334.

Kleege, Georgina (2005). Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account. *Journal of Visual Culture*, 4(2), 179–190.

Kuusisto, Stephen (1998). *Planet of the Blind*. Dial Press.

Linton, Simi (2006). *My Body Politic*. University of Michigan Press.

Manning, Lynn (2009). The Magic Wand. *International Journal of Inclusive Education*, 13(7), 785.

Merleau-Ponty, Maurice (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. DeGruyter.

Michalko, Rod (1999). *The Two-in-One: Walking with Smokie, Walking with Blindness*. Temple University Press.

Morris, David (2014). Body. In R. Diprose & J. Reynolds (Hrsg.), *Merleau-Ponty Key Concepts* (S. 111–120). Routledge.

Murphy, Robert F. (1990). *The Body Silent: The Different World of the Disabled*. Norton.

Reynolds, Joel Michael (2018). Merleau-Ponty, World-Creating Blindness, and the Phenomenology of Non-Normate Bodies. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, 19, 419–436.

Schweik, Susan M. (2009). *The Ugly Laws: Disability in Public*. New York University Press.

Shildrick, Margrit (2015). „Why Should Our Bodies End at the Skin?\": Embodiment, Boundaries, and Somatechnics. *Hypatia*, 30(1), 13–29.

Siebers, Tobin (2008). *Disability Theory*. University of Michigan Press.

Turner, Bryan S. (2001). Disability and the Sociology of the Body. In G. Albrecht, K. Seelman & M. Bury (Hrsg.), *Handbook of Disability Studies* (S. 252–266). Sage.

Weiss, Gail (2015). The Normal, the Natural, and the Normative: Implications of Merleau-Ponty's Work for Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies. *Continental Philosophy Review*, 48(1), 77–93.

### **Zum Autor**

Simon Dickel ist Professor für Gender und Diversity in Forschung und Lehre an der Folkwang Universität der Künste Essen. Er ist Autor der Bücher *Embodying Difference: Critical Phenomenology and Narratives of Disability, Race and Sexuality* (2022) und *Black/Gay: The Harlem Renaissance, the Protest Era, and Negotiations of Black Gay Identity in the 1980s and 90s* (2011). Zuletzt hat er das Buch *Alle Uns: Differenz, Identität, Repräsentation* (2022) mit herausgegeben. An der Folkwang Universität organisiert er regelmäßig die Vortragsreihe „Differenz\_Gestalten“. Sein Kurzfilm *Ready for Ransom* wurde 2022 u. a. beim Kasseler Dokumentarfilmfest gezeigt.

Email: [simon.dickel@folkwang-uni.de](mailto:simon.dickel@folkwang-uni.de)