

### 3.3 Phänomenologische Bildtheorien

»Gedanken ohne Inhalt sind leer.« Diese andere Hälfte des Kant'schen Diktums<sup>504</sup> sei der Behandlung der phänomenologischen Bildtheorien vorangestellt, mit der Ergänzung, dass es jeweils die Subjekte sind, die diese Begriffe – oder auch Zeichen – aufgrund eigener Wahrnehmungserfahrungen mit Inhalt und Bedeutung füllen können, um sie in das eigene Denk- bzw. Äußerungsrepertoire zu integrieren.

Man muss festhalten, dass das phänomenologische Denken Vorläufer gehabt hat: Alloa geht so weit, in Aristoteles mit seiner Hinwendung zur Empirie einen Phänomenologen *avant la lettre* zu sehen,<sup>505</sup> hatte er doch gegen Platon die Meinung vertreten, dass das Wesen der Dinge in ihnen selber und nicht in einer jenseitigen Ideenschau zu entdecken sei. Ebenso kann man Herders sensualistische Position – er war nach eigenem Bekunden vom englischen Empirismus und vom französischen Materialismus inspiriert – nennen, denn er hatte bereits das Bild als Vorstellung eines Gegenstandes mit der Wahrnehmung verbunden.<sup>506</sup>

Hier geht es nun um Deutung von Erfahrungen und Bilderfahrungen, denn Bildphänomene *erscheinen* – wie andere *φαίνόμενα* – und sind Objekte unserer Wahrnehmung bzw. Imagination. Dabei will die moderne Phänomenologie keineswegs die platonische Bewertung der Phänomenwelt als nachrangig übernehmen, denn die Phänomene sind unmittelbar das, was uns gegeben ist. Erstaunlicherweise finden sich starke Anklänge an Bergson, da das Bild sich beim historischen Herder »als Licht gibt«, genauer: in einem Zwischenbereich zwischen Bildträger und Subjekt, wo es »außer Licht« nichts gibt. Dabei machen wir uns dasjenige im Bildbewusstseinsakt zu eigen, »was im Konstruktivismus der Sinne als Sehen produziert wird.<sup>507</sup>« Und dies ist ganz sicher kein semiotischer Ansatz.

Dummett und Soldati haben aber darauf hingewiesen, dass analytische Philosophie und Phänomenologie ursprünglich gemeinsame

---

<sup>504</sup> Die andere Hälfte des Kant-Zitats »Anschauung ohne Begriffe ist blind«) war der Behandlung der Semiotik vorangestellt worden, da sie als gegen die Phänomenologie gerichtet verstanden werden kann.

<sup>505</sup> Alloa, *Das durchscheinende Bild*, S. 63ff spricht hier von »Protophänomenologie«.

<sup>506</sup> Simon, Herders Bildtheorie, in: Neuber/Veressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*, S. 139–152, hier S. 139ff.

<sup>507</sup> a. a. O., S. 148.

Wurzeln gehabt und sich auch gegenseitig rezipiert hätten,<sup>508</sup> doch dann – seit dem *linguistic turn* und der weiteren Entwicklung der Phänomenologie in Richtung einer Existenzphilosophie bei Heidegger und Sartre – verschiedene Wege gegangen seien, um späterhin keinerlei Notiz mehr voneinander zu nehmen, ja sogar bis hin zu einer »fast vollständigen gegenseitigen Missachtung«.<sup>509</sup> Zu suspekt war den in der Regel sprachphilosophisch orientierten Analytikern nach Wittgenstein die Gründung in der unmittelbaren Erfahrung. Parallel zu den oben geschilderten drei bildsemiotischen Positionen sollen hier drei bildphänomenologische Positionen samt ihren ontologischen Implikationen vorgestellt werden, bei denen sich interessanterweise unter umgekehrten Vorzeichen wieder eine quasi-idealistische, eine materialistische und eine beide vermittelnde Position findet.

### 3.3.1 Zur Begründung der modernen Phänomenologie durch Edmund Husserl (1859–1938)

Den Startschuss zur modernen Phänomenologie in Deutschland und Frankreich mit ihrer Hinwendung zur subjektiven Wahrnehmung von Lebenswelt in ihrer ganzen Phänomenalität in Deutschland und Frankreich gab Edmund Husserl, mit seiner Absicht, »zu den Dingen selbst« zu gehen und dem philosophischen Denken eine neue Unmittelbarkeit zugrunde zu legen. Ursprünglich als Assistent von Weierstraß in der mathematischen Grundlagenforschung zu Hause, wechselte er unter dem Einfluss Brentanos in die Philosophie, behielt aber

<sup>508</sup> vgl. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, und Soldati, *Bedeutung und psychischer Gehalt. Eine Untersuchung zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie*. Auf S. 13f berichtet Soldati von bemerkenswerten Ähnlichkeiten in der Philosophie Stouts mit der von Husserls Lehrer Brentano, auch mit der von Stumpf, Twardowski, Ehrenfels und Husserl selber, vom Briefwechsel des letzteren mit Frege über 15 Jahre hinweg, und darüber, dass Russell Husserls *Logische Untersuchungen* mit ins Gefängnis genommen habe. Auch Carnap habe in *Der logische Aufbau der Welt* noch explizit auf Husserls Lehre der »phänomenologischen Enthaltung« zurückgegriffen; und Tarski habe in seiner berühmten Abhandlung zum Wahrheitsbegriff auf Husserls Lehre der »semantischen Kategorien« hingewiesen. Chisholm hatte in seinem Werk *Perceiving* schon 1957 Brentanos Lehre der Intentionalität besprochen! Aber Husserl (und auch Brentano) fassen eben Gehalt nicht ausschließlich als sprachlichen Gehalt auf.

<sup>509</sup> Soldati, a. a. O., S. 14.

das Interesse an Letztbegründung, schon in seinem ersten philosophischen Hauptwerk, den epochemachenden *Logische(n) Untersuchungen*, bei.<sup>510</sup> (Der philosophisch-mathematische Grundlagenstreit war bereits mit Frege in die erste – logizistische – Phase getreten.)

### 3.3.1.1 »Objektivistischer Schein« und fundierende Subjektivität

In seiner *Krisis der Europäischen Wissenschaften* hatte Husserl Nietzsches Begriff der Lebenswelt und dessen Rationalismuskritik aufgenommen, ohne jedoch in dessen Irrationalismus zu verfallen, und wirkte so wie dieser auch auf Wissenschaftskritiker wie etwa Feyerabend. Um Letztbegründung geht es auch hier, aber auch um mehr: Seine Krisisschrift hat auch einen politischen Hintergrund. In dem vorangegangenen Wiener Vortrag von 1935 betont er:

»Die Krise des europäischen Denkens hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebensstil, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft.«<sup>511</sup>

Die später daraus entstandene »Krisisschrift« mit dem Untertitel »Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie« bietet auch solchen Lesern »Zugang zur Philosophie Husserls, denen seine früheren Werke mehr oder weniger fremd geblieben waren.«<sup>512</sup> Sie soll daher auch hier einleitend am Anfang stehen.

Husserl kritisiert bereits in §2 die »positivistische Reduktion der

---

<sup>510</sup> Nach Thomas, *Husserl. Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie*, S. 19 war Husserl schon 1886 zum Protestantismus konvertiert (folgerichtig, da »Elemente jüdischer Philosophie [...] für die Phänomenologie Husserls ganz offensichtlich nicht prägend geworden« sind); er habe »mit dem Übertritt zum Protestantismus [...] seinen persönlichen Frieden gefunden« (ebd., S. 30). Ihm wurde aber nach seinen philosophischen Stationen in Wien, Halle, Göttingen und zuletzt Freiburg ebendort 1933 wegen seiner jüdischen Herkunft die Universitätsprofessur entzogen; er durfte Universität und Bibliotheken nicht mehr betreten (wobei sein Schüler Heidegger als damaliger Rektor eine unrühmliche Rolle spielte). Husserl war davon tief betroffen und stand den Nürnberger Gesetzen von 1935 fassungslos gegenüber (ebd. S. 44). Er emigrierte nicht und starb 1938 vor Beginn des Zweiten Weltkriegs in Freiburg.

<sup>511</sup> Husserl, *Die Philosophie in der Krisis der gegenwärtigen Menschheit*, zitiert nach Thomas, a. a. O., S. 45.

<sup>512</sup> Ströker, Einleitung zu Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, S. VII.

Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft« und den damit einhergehenden »Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit«. Zwar hätten die sog. »positiven« Wissenschaften (von engl. *positive*: sicher, gemeint sind die Naturwissenschaften) mit der ihnen zu verdankenden »prosperity«, dank ihrer lebenspraktisch so erfolgreichen technischen Umsetzungen – die Menschen geblendet, doch auch ein »gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschtum die entscheidenden sind«, bewirkt, nämlich den »Fragen nach Sinn oder Unsinn dieses ganzen menschlichen Daseins«. <sup>513</sup> Der Positivismus enthauptete sozusagen die Philosophie; die zweifellosen Erfolge der Tatsachenwissenschaften hätten ihnen zwar allgemeine Bewunderung verschafft, die Wissenschaftler aber auch »im spezialisierten Betriebe der positiven Wissenschaften immer mehr zu unphilosophischen Fachmännern« werden lassen, zu solchen also, die den Blick fürs Ganze verlieren. <sup>514</sup>

So kritisierte Husserl den »objektivistischen Schein« der so erfolgreichen modernen Wissenschaften, die sich in eine Lebensferne begeben hätten, die sie von der alltäglichen Welt abschneide.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts nämlich waren es die Strömungen von Naturalismus, Positivismus, Psychologismus und Historismus, die sich jeweils auf unterschiedliche Art zu verabsolutieren trachteten und universale Geltungsansprüche im Namen einer Wissenschaftlichkeit erhoben, der man in der Philosophie naheifern wollte. Die Philosophie bildete also kein kritisches Gegengewicht mehr, sondern betrieb logische Grundlagenforschung und wollte damit aus einem Bedürfnis nach Anerkennung heraus dem positivistischen Ideal naheifern.

Stenger bewertet dies als »Philosophismus, der diesen Entgrenzungen mit formallogischen allgemein gültigen Erkenntnisprinzipien zu antworten suchte«:

»Ein Gespräch zwischen diesen beiden Polen schien nicht mehr möglich, eine wissenschaftstheoretisch paradoxe Konstellation, die bis zum heutigen Tag ihre Blüten treibt. Was als Wissenschaft Geltung haben können soll, muss sich empirisch und datentechnisch verifizieren lassen, muss praktische Relevanz und Effizienz haben und ökonomisch erfolgreich sein. Was Philosophie heißen darf, muss sich der Erforschung der Grundbedingungen

<sup>513</sup> Husserl, Krisisschrift, S. 3 f.

<sup>514</sup> Husserl, a. a. O., S. 4–10.

menschlicher Erkenntnis widmen, will sie nicht in Weltanschauungen oder Subjektivismen abdriften.«<sup>515</sup>

Die angestrebte Objektivität im Namen der »positiven« Wissenschaften ist für Husserl aber nur scheinhaft, und er verweist auf die lebensweltliche Verwurzelung der Wissenschaft treibenden Menschen<sup>516</sup> mit Erkenntnisinteressen und alltäglichen Problemen, die im Namen ihrer wissenschaftlichen Legitimation ihre Subjektivität ausblenden müssen, gleichwohl aber aus ihr zehren.

Wie konnte es so weit kommen? Eine Gelenkstelle in dieser Entwicklung ist für Husserl Galilei, mit dessen kosmologischen Theorien (gegen Aristoteles) sich die Physik aus der Philosophie löste und eigenständig wurde. Galilei experimentierte und beobachtete zwar, war aber überzeugt, dass »das Buch der Natur in mathematischen Lettern« geschrieben sei, und verwendete mathematische Formelsprache für seine Theorien.

Dies war also das neue Ideal für naturwissenschaftliche Theorien, die sich nun mit dem Nimbus mathematischer Exaktheit schmücken konnten. Die Mathematisierung der Natur wird wie von selbst

»in eine Verwandlung hineingezogen, durch die sie geradezu zu einer *Kunst* wird. Nämlich zu einer bloßen Kunst durch eine rechnerische Technik nach technischen Regeln Ergebnisse zu gewinnen, deren wirklicher Wahrheits-sinn nur in einem an den Themen selbst und wirklich geübten sachlich-einsichtigen Denken zu gewinnen ist. [...] Das ursprüngliche Denken, das diesem technischen Verfahren eigentlich Sinn und den regelrechten Ergebnissen Wahrheit gibt [...], ist hier ausgeschaltet.«<sup>517</sup>

Die »ursprüngliche Sinngebung der Methode« sei verloren gegangen und damit das lebensweltliche Sinnfundament jeglicher Wissenschaft. Ein Denken »mit verwandelten Begriffen, mit ›symbolischen‹ Begriffen« ersetze das »erfahrende, entdeckende, konstruktive Theorien evtl. in höchster Genialität gestaltende Denken«.<sup>518</sup> Wasser *erleben* wir nie als H<sub>2</sub>O.<sup>519</sup> An die Stelle der vorwissenschaftlich anschaulichen und sinnhaft erfahrbaren Natur tritt eine idealisierte

---

<sup>515</sup> Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten*, S. 142.

<sup>516</sup> Husserl, *Krisisschrift*, S. 74.

<sup>517</sup> Husserl, a. a. O., S. 49.

<sup>518</sup> a. a. O., S. 50 f.

<sup>519</sup> Das Beispiel stammt von Niels Weidtmann, der es weiter ausführt. (Weidtmann, Phänomenales Bewusstsein und Intentionalität, in: Frank/Weidtmann (Hg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, S. 89–111, hier: S. 104.)

Natur, und es beginnt »eine [...] sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substrierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt.«<sup>520</sup>

Lebensweltliche Bezüge geraten dabei in den Hintergrund, wie in der Geometrie, die sich von der praktischen Sinnstiftung der Landvermessungskunst löste und immer weiter idealisierte. Es sind diese Trends zur Idealisierung und die damit einhergehende »Weltverlorenheit der positiven Wissenschaften«,<sup>521</sup> die Husserl kritisiert.

Denn Rationalität ist nicht freischwebend, sie ist ohne Subjekte nicht denkbar, und diese sind nicht ohne Lebenswelt denkbar.

Deshalb ist Husserl die Abgrenzung vom Psychologismus auch in der Logik so wichtig, und er hatte sich schon in seiner ersten philosophischen Veröffentlichung, den *Logischen Untersuchungen* (LU), damit beschäftigt.

»During the second half of the nineteenth century the discipline of psychology, in spite of pioneering work of, amongst others, Herbart, Lotze, Wundt, and Stumpf, had not yet clearly distinguished itself from philosophy, and had by no means declared its independence from it. Symptomatically, for example, all psychologists just mentioned occupied chairs of philosophy, and all of them wrote about ethics, logic, and metaphysics, as well as about topics belonging unproblematically within empirical or experimental psychology.«<sup>522</sup>

So wird in den Debatten der damaligen Zeit die Logik als ein Teil der Psychologie dargestellt, die sich von dieser wie ein Teil vom Ganzen bzw. wie die Kunst zur Wissenschaft verhalte. Denn »die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiss das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist.«<sup>523</sup>

Doch es geht Husserl in der Logik nicht um zufällige, sondern notwendige Regeln des Denkens, »nicht wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen« zeichne die Logik als normative Wissenschaft aus, und es sei »ebenso ungereimt, die Moral vom Leben herzunehmen.«<sup>524</sup>

<sup>520</sup> a. a. O., S. 52 f.

<sup>521</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 161.

<sup>522</sup> Bell, *Husserl*, S. 4.

<sup>523</sup> Die Psychologismuskritik Husserls befindet sich erstmalig in den *Logischen Untersuchungen*, Band I, S. 50–191, hier S. 51 f, wo er sich u. a. auf Lipps *Grundzüge der Logik* von 1893 (Zitat in FN 2) bezieht.

<sup>524</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen I*, S. 53.

Husserl will mehr als die bloß empirische Gemeingültigkeit von oft anzutreffenden Gesetzmäßigkeiten des Denkens oder von Denkweisen mit lediglich relativer Gültigkeit.<sup>525</sup> Seine mathematische Vorbildung treibt ihn zur Begründung und Verankerung des lebensweltlich bedeutsamen Tuns, und zwar in einer transzendentalen Subjektivität. Das zieht ihn zu Descartes und seinen Rückgang auf das wirklich Unbezweifelbare im *ego cogito*. Dieser hatte auf dem *cogito* aufbauend das Modell einer *mathesis universalis*, einer universalen Wissenschaft, entwickelt, für die er das Bild eines Baumes entworfen hatte, in dessen Ästen sich lebensdienliche Wissenschaften wie Medizin, Dioptrik, Technik, Mechanik, aber auch Ethik aus dem Stamm heraus ausdifferenzieren, und dessen Wurzeln in der Metaphysik verankert sind.<sup>526</sup> Es ist wohl diese Kombination eines Grundes in rationaler Subjektivität und ihm folgender lebensdienlicher Wissenschaft, die Husserl an Descartes fasziniert. Und es gibt noch einen Grund: Bei Descartes tritt die Logik der Erfahrung neben die der Mathematik,<sup>527</sup> denn es gibt Fragen, die durch Experiment entschieden werden müssen. Das neue Ideal ist das Begreifen der Phänomene (nicht wie in der Scholastik das Ergründen der Wesenheiten der Dinge). Aus der Wechselbeziehung von Prinzipien (jede wissenschaftliche Induktion setzt ein Modell voraus) und Folgerungen aus Experimenten sieht Descartes das Wesen und den Fortschritt der Wissenschaften begründet.<sup>528</sup>

Und so will Husserl auch nicht einen naiven unreflektierten Begriff von Lebenswelt, sondern eine *Wissenschaft* von der Lebenswelt,<sup>529</sup> in der von Erfahrungen geprägte Subjekte sich mit den sie umgebenden Phänomenen in Beziehung setzen. Denn die *phainomena* sind anders als bei Platon nicht bloß sekundäre Abbilder des Eigentlichen, sie sind zunächst alles, was wir haben, und Phänomene

---

<sup>525</sup> Husserl, a. a. O., S. 110–124.

<sup>526</sup> s. Münnix, Mit Rationalismus gegen Hexen- und Teufelswahn. Descartes' (Be-)Gründung der modernen Vernunft, in: *EU* 2/1997 (»Vernunft oder Vernünfte?«), S. 13–18, hier S. 16.

<sup>527</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Geschichte der neueren Philosophie*, S. 470.

<sup>528</sup> Cassirer, a. a. O., S. 478. (Vgl. Husserl, *Krisisschrift*, S. 88: »Man übersehe nicht den neuen Begriff von ›Phänomen‹, der zum ersten Mal mit der Cartesischen Epoché erwächst.«)

<sup>529</sup> Husserl spricht in der *Krisisschrift* §51 von einer »Ontologie der Lebenswelt«.

für uns, sie erscheinen uns. Es geht also um unsere je eigenen Wahrnehmungserfahrungen.

In einem Punkt geht Husserl aber tiefer als der Rationalist Descartes. Zur Erfahrung gehört bei Husserl nicht nur äußere Erfahrung (auch Wahrnehmung und Einsehen gehört zu Descartes' *cogito*<sup>530</sup>), sondern auch inneres Erleben. Descartes nämlich habe die transzendente Subjektivität, die Husserl als Begründungsinstanz vorschwebt, gerade verfehlt.<sup>531</sup> Descartes' »vordringliches Interesse am Objektivismus« (K §19) habe dazu geführt, dass er das, was er »schon in Händen hatte, sich wieder entgleiten ließ« (§17).<sup>532</sup> Denn sein *cogito* ist nicht individuell, subjektiv, das, was später Heidegger das »Jemeinige« nennen wird. Descartes hatte nicht den ganzen Menschen einschließlich seines Leibes im Auge gehabt und – wie übrigens später auch Kant – streng zwischen *mens sive animus sive intellectus* unterschieden (§18). Doch für Husserl ist es vielmehr zunächst der Erlebnisstrom, durch den ein Subjekt sich als Subjekt bewusst wird. (In der V. Cartesianischen Meditation beschreibt er die »Eigenheitlichkeit als die Sphäre der Aktualitäten und Potentialitäten des Erlebnisstromes.«.<sup>533</sup>)

»Um es anders zu sagen: Jenseits der Gegenstellung von »Rationalität« und »Psychologie« entwickelt Husserl so etwas wie einen Forschungsblick, der Erlebnisqualitäten und -formen und Rationalitätsgründe und -formen hinsichtlich ihrer Bedingungsstruktur radikalisiert. Als Ergebnis tritt die Phänomenologie auf, und ihr Markenzeichen wird sein, nicht mehr nur Forschung mit vorausgesetzter Vernunft zu betreiben, sondern die Vernunft selber zum Forschungsthema zu erheben.«<sup>534</sup>

Es geht also damit auch ganz generell um eine Erforschung des Bewusstseins und seiner Strukturen, in denen unser Verhältnis zur objektiven Welt gründet, für Quentin Lauer ein »triumph of subjectivity«, der schließlich sogar einen Übergang zum Existentialismus ermöglicht habe.<sup>535</sup>

<sup>530</sup> Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, S. 8.

<sup>531</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 26 ff.

<sup>532</sup> Husserl, *Krisisschrift*, §19 und §17, S. 82 f und 89 f.

<sup>533</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 103 ff (§46).

<sup>534</sup> Stenger, a. a. O., S. 143.

<sup>535</sup> Lauer, *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, S. 175 ff.



### 3.3.1.2 Phänomenologische Reduktionen und Epoché

Um die »ursprüngliche Sinnggebung der Methode [...] von aller unbefragten Traditionalität« zu befreien, ist also eine Rückbesinnung auf den »Urboden, die unmittelbar anschauliche Welt«, nötig.<sup>536</sup> Bisherige Rückbesinnung sei bisher immer bei einer idealisierten Natur stehen geblieben, doch habe diese Idealisierung durch »das freie Umphantasieren dieser Welt« eine Methodik geschaffen, die sich vererbt und zur »Sinnüberdeckung und Sinnverwandlung« führe und zur »Verflachung, Verunklärung bei der Übernahme andererseits schon präzisierter Ideen, die nun andere Weisen der Vagheit annehmen: [...] als entleerte und zu bloßen Wortbegriffen verdunkelte Ideen.«<sup>537</sup> So könne es passieren, dass jede neue Entdeckung zugleich auch Verdeckung sei, und ein sinnentleertes technisches Denken und Tun entstehe.<sup>538</sup>

»In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt ein wohlpassendes *Ideenkleid* an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten, [...] was wie den Wissenschaftlern, so den Gebildeten als die »objektiv wirkliche und wahre« Natur die Lebenswelt *vertritt*, sie *verkleidet*. Das Ideenkleid macht es, dass wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist.«<sup>539</sup>

Er ist daher nötig, gemäß dem Vorbild des Descartes, auf einen unbezweifelbaren Grund des Ganzen zurückzugehen, auf die »Naivität des Lebens«, und so die »Naivität der Wissenschaften und der traditionellen objektivistischen Philosophie zu überwinden«, <sup>540</sup> denn

»es fehlte also und fehlt noch fortgesetzt die wirkliche Evidenz, in welcher der Erkennend-Leistende sich selbst Rechenschaft geben kann über alle durch Sedimentierung bzw. Traditionalisierung verschlossenen Sinnes-Implicationen, also über die beständigen Voraussetzungen seiner Gebilde, Begriffe, Sätze, Theorien.«<sup>541</sup>

Dieser radikale Rückgang soll also auch Theorien und zu Selbstverständlichkeiten geronnene Überzeugungen hinterfragen, wie z.B. unsere Formen von Raum und Zeit, und ist daher der Dekonstruktion

---

<sup>536</sup> Husserl, Krisisschrift, S. 50 und 53.

<sup>537</sup> a. a. O., S. 51 ff und 81.

<sup>538</sup> a. a. O., S. 57 und 61.

<sup>539</sup> a. a. O., S. 55. (Hervorhebungen durch Husserl)

<sup>540</sup> a. a. O., S. 64.

<sup>541</sup> a. a. O., S. 56.

Derridas vergleichbar. Und schon in den *Logischen Untersuchungen* wird deutlich, dass zu diesen zu dekonstruierenden Theorien auch der »Irrtum der Bildtheorie«, die Theorie der Repräsentation gehört, nach der sich Gegenstände im Bewusstsein abbilden, sich »draußen« das Ding selbst befinde, im Bewusstsein aber als sein Stellvertreter ein Bild sei. Das Bild projiziert also kein Abbild seiner selbst nach innen. Die »rohe Sprechweise von inneren Bildern« (LU II/1 421 ff) dürfe in der deskriptiven Psychologie (und erst recht in der reinen Phänomenologie) nicht geduldet werden. Und damit übertrage sich diese Kritik auch auf den Repräsentations- bzw. Abbildgedanken in der Zeichentheorie (LU II/1 424).

Dazu gehört auch notwendig eine Dekonstruktion der objektiven Zeit, will man den Weg zum Phänomen des inneren Zeitbewusstseins finden.<sup>542</sup>

Die eigentliche Theorie der phänomenologischen Reduktion wird dann im ersten Band der *Ideen* ausgearbeitet.<sup>543</sup> Hier nun geht es um »Wesensschau«. (Der Schlachtruf »zu den Sachen selbst!« trifft also wohl nur auf die erste, die deskriptive Phase Husserls zu.) Gemäß dem Cartesischen Vorgehen<sup>544</sup> geht es um Ausschaltung des Zufälligen, Unwesentlichen, um Abbau von Vorurteilen und Vormeinungen. (Das ist ganz im Sinne von Bacons Idolenlehre, der – 30 Jahre vor Descartes geboren – mit seiner Erkenntniskritik und der Analyse von vier Arten von Vorurteilen (*idolae*) auch an vierter Stelle *idolae theatri*, hinderliche Vorurteile im Wissenschaftsbetrieb, eliminieren will, speziell solche, die auf Aristoteles zurückgehen.<sup>545</sup>)

Diese erste Stufe eines Rückgangs nennt Husserl *Epoché* und meint damit eine radikal skeptische Haltung, die »das Universum aller seiner bisherigen Überzeugungen in Frage stellt, vorweg jeden Urteilsgebrauch von denselben verwehrt, und auch jede Stellungnahme zu ihrer Gültigkeit oder Ungültigkeit.«<sup>546</sup> Diese Urteilsenthaltung sieht also alle bisherigen Denkgebilde rein als Phänomene, von denen auch alle theoretischen und praktischen Interessen abgezogen werden müssen.<sup>547</sup> Husserl redet auch von »Einklammerung«, denn vom

<sup>542</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, S. 4–9.

<sup>543</sup> Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, §26–62.

<sup>544</sup> vgl. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, S. 26–28.

<sup>545</sup> Bacon, *Novum Organon* I, §38–69.

<sup>546</sup> Husserl, *Krisisschrift*, S. 83

<sup>547</sup> Fasching, *Phänomenologische Reduktion und Mushin*, S. 33.

Kontingenten muss abgesehen werden, es muss gleichsam »außer Kraft« gesetzt werden, auch wenn es weiter noch da ist.<sup>548</sup>

Dem entspricht »mit der Ansetzung des Nichtseins« die hypothetische Annahme einer Gegenthese, »die also die Mitunterlage des Zweifelsversuchs bildet«. <sup>549</sup> Während diese erste Stufe der Reduktion das *cogito* und seine »Entkleidung« betrifft, bezieht sich die zweite, die phänomenologische Reduktion, auf das *cogitatum*:<sup>550</sup> Denn mit ihr wird jede beurteilbare Gegenständlichkeit des Mundanen »eingeklammert«, alle auf diese natürliche Welt bezogenen Wissenschaften sollen ausgeschaltet werden, indem man das, was sie als gültig beanspruchen, nicht einfach übernimmt, des weiteren sogar »diese ganze natürliche Welt, die beständig ›für uns da‹, ›vorhanden‹ ist, und die immerfort dableiben wird, als bewusstseinsmäßige ›Wirklichkeit‹, auch wenn es uns beliebt, sie einzuklammern«. <sup>551</sup>

»In order that meaning be given to the war cry of phenomenology in its struggle with positivism ›to things themselves‹ it was necessary to develop precisely those techniques that would enable the subject to eliminate, both from consciousness and its object those elements of contingency that make doubt possible.« <sup>552</sup>

Die Kommentatoren sind sich uneins, wie viele Stufen phänomenologischer Reduktion es de facto bei Husserl gibt: Brauner z. B. spricht von deskriptiver, eidetischer (Zeitbegriff!), transzendentaler und absoluter Reduktion, wobei letztere auf »einen absoluten sinngebenden Grund« führen soll.<sup>553</sup> (Die Begriffe wählt er parallel zu den in Husserls Denken auffindbaren Phasen.) Lauer hingegen macht sechs Stufen aus (als »basic phenomenological techniques«) und betont, dass Husserl sein Leben lang nach weiteren Formen gesucht hat, die seine Schüler dann irgendwann nicht mehr mitmachten: 1. die psychologische Reduktion, die hinter die Idealisierungen des Bewusstseins zurückgehen soll (was auch wichtig im Kampf gegen den Psychologismus gewesen sei), 2. die eidetische Reduktion als Rückbau von ideellen Konstrukten (interessant: Der Rückbau einer sich dogmati-

<sup>548</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 63.

<sup>549</sup> a. a. O., S. 63 f.

<sup>550</sup> Lauer, *The Triumph of Subjectivity*, S. 52.

<sup>551</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 65.

<sup>552</sup> Lauer, a. a. O., S. 47.

<sup>553</sup> Brauner, *Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*, S. 31 und 29.

sierenden und universalisierenden Ontologie macht auch regionale Ontologien möglich!<sup>554</sup>), 3. Ideation oder Ideierung (auch eidetische Variation zwecks »Wesensschau«), 4. Phänomenologische Reduktion als »Reinigung« des Subjekts von phänomenalen Gewissheiten, 5. Übergang vom reinen Subjekt zum transzendentalen Ego (denn das solchermaßen von Ballast befreite Subjekt werde zur apriorischen Quelle aller Objektivität), und 6. schließlich »final reduction: a pure flow of consciousness. [...] The ultimate aim of all phenomenological method is an intuition of essence.«<sup>555</sup>

Das ist auch der Grund, weshalb Fasching eine Parallele zum Zen-Buddhismus zieht: Auch in Zazen-Meditationen (die das Sitzen mit dem Gesicht zu einer leeren Wand praktizieren) gehe es um ein graduelles Leerwerden (*sunyata*), bis hin zu einer Stufe, die mit »Mushin« (»Nicht-Geist«) bezeichnet wird, »ein Zustand des Seiner-nicht-bewusst-Seins bzw. Sich-nicht-Objektivierens«.<sup>556</sup> (Es handelt sich in beiden Fällen um einen negativen, Ontifikationen abbauenden Schritt, wobei hier wie dort dieses Negative produktiven (d. h. freilegenden, positiven) Charakter hat. Die Gegenstandslosigkeit als Selbstlosigkeit führe auf ein Geschehen des Anwesens von Wirklichkeit: Ein sich aller Inhalte entkleidendes Bewusstsein befindet sich schließlich im Fluss mit allem, nur dass es bei Husserl noch originäre Wesens»schau« geben soll, während die Zen-Meditation den Geist auch von der Fixierung auf das Sehen weglenken muss. Doch für Fasching gerät »das Sehenswollen der Phänomenologen im letzten [...] an einen Punkt, der jenseits des Bereichs des Sehens liegt, der nicht mehr als Gegenstand fassbar ist. Die Schau gerät an ihre Grenze.«<sup>557</sup>

Das reine Erscheinen soll zum Erscheinen gebracht werden. Husserls Grundanliegen ist die Rehabilitierung des seit Platon als sekundär verachteten Phänomenalen, denn »das Erscheinen ist unhintergegbares Urgeschehen der Wirklichkeit«.<sup>558</sup> Das macht die Phänomenologie als Wissenschaft von den Phänomenen zur Grundwissenschaft.<sup>559</sup>

<sup>554</sup> Husserl, *Ideen I*, §9 (S. 23ff): »Region und regionale Eidetik«, sowie auch §149 (S. 344ff): (»Die vernunfttheoretischen Probleme der regionalen Ontologien«).

<sup>555</sup> Lauer, *The Triumph of Subjectivity*, S. 50–62.

<sup>556</sup> Fasching, a. a. O., S. 11.

<sup>557</sup> ebd.

<sup>558</sup> Fasching, a. a. O., S. 22 ff.

<sup>559</sup> Brauner, a. a. O., S. 27.

Am Ende der Reduktionen steht das reine und transzendente Subjekt, ohne das keinerlei Sinngebung in der Lebenswelt möglich wäre, nämlich die wie bei Descartes

»absolut apodiktische Evidenz ›Ich bin‹ steht (mir) zu Gebote. [...] Also mein gesamtes erfahrendes, denkendes, wertendes und sonstiges Aktleben verbleibt mir, und es läuft ja auch weiter, nur dass das, was mir darin als ›die‹ Welt, als die für mich seiende und geltende vor Augen stand, zum bloßen ›Phänomen‹ geworden ist, und zwar hinsichtlich aller ihr zugehörigen Bestimmungen.«<sup>560</sup>

Während Husserl sich mit seiner Wissenschaft von den Phänomenen als Empiriker sieht (nämlich mit einer Erforschung des Bewusstseins und seiner Korrelate) und dabei empirische gegen dogmatische Wissenschaften setzt – andererseits aber auch »Tatsachenswissenschaften gegen »Wesenswissenschaften«<sup>561</sup> –, gibt es, wie man sah, aber auch Züge einer idealistischen Metaphysik,<sup>562</sup> und das wird beim Thema Weltkonstitution noch deutlicher werden.

Seine Phänomenologie als Metaphysikkritik nämlich schließt, darauf legt er Wert, »nur jede naive, mit widersinnigen Dingen operierende Metaphysik aus, nicht aber Metaphysik überhaupt.«<sup>563</sup>

### 3.3.1.3 Das intentionale Bewusstsein

Wie ist es möglich, dass die am Boden der Reduktionen als Residuum verbleibende reine Subjektivität Bedingung der Möglichkeit für jede Objektivität ist? Eine besondere es charakterisierende Eigenschaft des subjektiven Bewusstseins tritt mit der reduktiven Analyse zutage: die Grundstruktur der Intentionalität.

Husserl übernimmt den Begriff der Intentionalität, der eigentlich bereits antike und scholastische Wurzeln hat,<sup>564</sup> von seinem Wie-

<sup>560</sup> Husserl, *Krisisschrift*, S. 85.

<sup>561</sup> Husserl, *Ideen I*, §7 (S. 20f)

<sup>562</sup> Brauner, a. a. O., S. 29f. Hingegen trägt §55 in Husserl, *Ideen I*, (S. 120ff) die Überschrift »Alle Realität nur seiend durch ›Sinngebung‹. Kein ›subjektiver Idealismus‹ (!)«.

<sup>563</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 160.

<sup>564</sup> Caston, *Intentionality in Ancient Philosophy*, in: Zalta (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/>). Alloa, *Das durchscheinende Bild*, S. 11 und 70 vermerkt, dass eine Relektüre von Aristoteles' *De anima*, wie sie schon Brentano betrieb, aber auch der Husserl-Schüler Heidegger (der später Aristoteles zur Einführung in die Husserl'sche Phänomenologie be-

ner Lehrer Brentano und baut ihn weiter aus, sodass er zu einem der Grundbegriffe seiner Phänomenologie wird. Brentano hatte als zentrale Eigenschaft des Mentalen eine »Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt« ausgemacht: »In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, im Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt, usw.«<sup>565</sup> Es ist diese Gerichtetheit des Bewusstseins, die sich auf *etwas* bezieht und für Inhalte des Mentalen sorgt.

Bereits in den »*Logischen Untersuchungen*« macht Husserl deutlich, was alles zu solchem Bewusstsein gehört: Über Descartes' *cogito* hinausgehend (der hatte dazu »Einschauen, Wollen, Einbilden und Wahrnehmen«<sup>566</sup> gezählt) nennt Husserl »Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, die Akte des begrifflichen Denkens, die Vermutungen und Zweifel, die Freuden und Schmerzen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Wünsche und Wollungen, u. dgl., so wie sie in unserem Bewusstsein vorstättengehen, Erlebnis- oder Bewusstseinsinhalte« (LU II/1 347).<sup>567</sup>

Alle intentionalen Erlebnisse zusammen machen das Bewusstsein aus, und dazu gehören auch die objektiv schwer zu fassenden Qualia, ganz subjektive Empfindungen wie z. B. der Geschmack eines besonderen Rotweins. Weidmann weist auf diese unhintergehbare und von außen nicht zu beschreibende Dimension von Subjektivität hin, die nur von innen erlebt werden kann. »Jede bloß messende Beschreibung stellt deshalb eine Abstraktion dar, die den Gegenstand nie in seiner Fülle zu fassen vermag. [...] Nun ist der intentionale Gegenstand freilich immer einem Subjekt gegeben. Man könnte daraus folgern, auch der intentionale Gehalt des Bewusstseins sei ›bloß subjektiv‹. Das freilich würde Husserls Anliegen geradezu auf den

---

nutzte), Aristoteles als Phänomenologen avant la lettre ausweisen kann, da dieser nicht nur die Grundstruktur der Intentionalität, Bewusstsein von etwas zu sein, bereits formuliert, sondern auch *φαινόμενα* in seiner Platon-Kritik nicht als sekundär, sondern als Grundlage aller Forschung sieht und Lebensweltorientierung annahmt. Doch diese Verwandtschaft war Husserl nicht bewusst, er hatte eher einen »persönlichen Hang zu Platon, dessen Gedanken einer Einsicht in die Idee er als Vorbild seiner eidetischen Wesensschau ansah«. (ebd., S. 69)

<sup>565</sup> Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, S. 124.

<sup>566</sup> Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, S. 8.

<sup>567</sup> In LU II/1 §86 erörtert Husserl drei Begriffe von Bewusstsein, reflektiert ihren Zusammenhang und kritisiert den Rückgang Brentanos auf auf die scholastische Vorstellung von »mentaler Inexistenz« bei psychischen Akten oder intentionalen Erlebnissen.

Kopf stellen.«<sup>568</sup> Denn es geht um die Erforschung des Bewusstseins und seiner Korrelate.

Intentionalität als Grundstruktur des Bewusstseins bedeutet also, »Bewusstsein von etwas zu sein«, im expliziten *cogito* gilt zum Beispiel:

»Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; Wünschen auf einen Wunschverhalt, usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, ein Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen *cogito* richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender »Blick« auf den Gegenstand des jeweiligen Bewusstseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewusstsein von ihm.«<sup>569</sup>

Husserl unterscheidet also zwischen intentionalem Akt (und nennt diesen in Bezug auf das *cogito* »Noesis«) und dem im Akt gewussten *cogitatum*, das er »Noema« nennt.

Die intentionalen Akte stehen aber nicht isoliert für sich: Der »Strom« des Bewusstseins verweist auf die grundlegende Zeitstruktur des inneren Erlebens, sodass auch auf vergangene Eindrücke zurückgegangen werden kann.<sup>570</sup>

Diese Fähigkeit, Erlebtes aus der Erinnerung zurückzurufen und mit den aktuellen Wahrnehmungs- oder auch Vorstellungsakten zu korrelieren, nennt Husserl *Retention*:

Vergangene intentionale Akte, also Vorstellungen, Wünsche etc., besonders kürzliche, können zurück und im Bewusstsein verfügbar gehalten werden, sind also im Bewusstsein kopräsent und haben die jeweiligen intentionalen Inhalte zum Gegenstand, wenn auch nicht mehr so unmittelbar. Husserl spricht hier von »Abschattungen« früherer intentionaler Akte, denn eine Reihe von Retentionen trägt »sozusagen in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der Vergangenheit in sich.«<sup>571</sup> Diese Fähigkeit der Appräsentation erlaubt es uns z. B., über momentane Hörwahrnehmungen einzelner Töne hinaus eine Melodie zu erkennen oder wiederzuerkennen. Aufgrund von sedimentierten Erfahrungen stellt das intentionale Bewusstsein

---

<sup>568</sup> Weidtmann, Phänomenales Bewusstsein und Intentionalität, in: Frank /Weidtmann (Hg.) *Husserl und die Philosophie des Geistes*, S. 109.

<sup>569</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 188.

<sup>570</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, S. 8.

<sup>571</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, S. 32.

aber auch einen Horizont für weitere zukünftige Aktintentionalität bereit: Es gibt nicht nur die Aktualität, sondern auch die Potentialität des intentionalen Lebens, was Husserl als »weitere(n) Grundzug der Intentionalität« hervorhebt:

»zu jeder äußeren Wahrnehmung gehört die Verweisung von den eigentlich wahrgenommenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen, sondern nur erwartungsmäßig und zunächst in unanschaulicher Leere antizipierten Seiten – als die nunmehr wahrnehmungsmäßig kommenden, eine stetige Protention, die mit jeder Wahrnehmungsphase neuen Sinn hat.«<sup>572</sup>

Diese Fähigkeit der Protention erlaubt uns, z. B. unter Kenntnis der typischen Kompositionstechniken Mozarts, auf der Basis früherer Erfahrungen das Ende einer Melodie zu antizipieren und zu erwarten. Und gleiches gilt natürlich für in die Zukunft gerichtete Wünsche, »Wollungen«, Hoffnungen, Schmerzempfindungserwartungen (wie bei der Abfolge der Symptome eines jährlich wiederkehrenden grip-palen Infekts). Denn Husserl wollte ja das intentionale Bewusstsein nicht wie Descartes einseitig kognitiv auslegen, sondern wirklich auf dem Boden der innerlich erlebten Subjektivität landen.

Dabei sind unsere Bewusstseins-erlebnisse zeitlich geordnet: Wenn ich z. B. einen Unfall zwischen einem Auto und einem Radfahrer beobachte, findet eine ganze Sukzession von intentionalen Erlebnissen statt:

»Ich urteile, dass der PKW-Fahrer den Radfahrer mit seinem Auto anfuhr, ich zweifle, ob der PKW-Fahrer das Halteschild bemerkt hat, ich hoffe, der Radfahrer möge nicht schwer verletzt sein. Ich erwarte, dass die herbeieilende Ambulanz dem Radfahrer helfen kann, usw. Mein Sehen und Hören, d. h. meine Wahrnehmungen, meine Urteile, meine Wünsche und Erwartungen etc., aber auch die sinnlichen Empfindungen wie Farbempfindungen und Geräuschempfindungen sind Erlebnisse meines Bewusstseins. Werde ich vor Gericht als Zeuge gehört, so wiedererinnere ich das Sehen, Hören, Urteilen, Wünschen, Erwarten, also die Erlebnisse, die mit der Beobachtung des Unfalls zusammenhängen [...].«<sup>573</sup>

<sup>572</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 46. Ein gutes Beispiel für Protention veranschaulicht Magrittes Bild »Hellsehen«, bei dem der im Bild befindliche Maler ein Ei ansieht und – im Sinne von Blochs *Ästhetik des Vorscheins* einen Raubvogel auf die Leinwand malt.

<sup>573</sup> Süßbauer, *Intentionalität, Sachverhalt, Noema*, S. 63.



Es ist dieser Begriff von »Erlebnis«, der Husserl schon in »*Logische Untersuchungen*« beschäftigt und der verdeutlicht, dass hier keine substanzontologische Auffassung von Bewusstsein vorliegt. Wir befinden uns vielmehr in einem Erlebnisstrom,<sup>574</sup> dessen intentionale Strukturen auf die Welt gerichtet sind, um »strömende Wahrnehmungsgegenwart«. <sup>575</sup> Gleichzeitig aber steht das Ich in sich, es entwickelt Habitualitäten zu bleibenden Typen der Dingerfahrung:

»Träger von Habitualitäten kann es aber nur sein, weil es durch seine mannigfachen Noesen hindurch als identisches verharrt, genauer: weil es als jeweilige Funktionsgegenwart der Noesen zugleich auch stehende und beharrende Funktionsgegenwart ist, weil es, anders gesagt, sich nicht in den einzelnen Noesen verliert, sondern ›Verharren in Selbsterhaltung‹ oder ›Selbstaufbewahrung‹ unter ›Fortpflanzung des Selbsterwerbes im Selbst‹ ist, oder weil es, noch einmal anders gesagt, als stehend-strömendes ›in sich und mit sich in innerer Kontinuität‹ ist.«<sup>576</sup>

Dieses scheinbare Paradox erklärt Held damit, dass jedem Vorkommnis im intentionalen Wahrnehmungsleben eine Zeitstelle in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft zugewiesen wird, das bei seinem Durchgang durch das »Jetzt als stehende und bleibende Form aktueller Anwesenheit« den Stempel der einen Gegenwart aufgeprägt bekommt und nur so zum verflossenen Jetzt, zum gegenwärtig Gewesenen des Bewusstseins werden kann.<sup>577</sup>

Diese lebendige Urgegenwart ist die Seinsweise des transzendentalen Ich, das eine Selbstzeitigung durch noetische Akte erlebt und sich dabei gleichzeitig auch als leibliches Ich erfährt.<sup>578</sup> Das führt zur Urkonstitution von Identität und Individualität.

Es geht dabei auch um »die noetischen Mannigfaltigkeiten des Bewusstseins und deren synthetische Einheit«: Zwar vollziehe sich »in noematischer Hinsicht Auslegung, Verdeutlichung und evtl. Klärung des bewusstseinsmäßig Vermeinten, des gegenständlichen Sinnes«. Doch sei intentionale Analyse »geleitet von der Grunderkenntnis, dass jedes *cogito* als Bewusstsein zwar im weitesten Sinne

---

<sup>574</sup> Brauner, a. a. O., S. 32.

<sup>575</sup> Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, S. 17.

<sup>576</sup> Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 88 konnte Manuskripte des Husserl-Archivs Köln einsehen und bezieht sich hier auf Ms A V5, S. 11 (1933) und auf Ms C16 VII, S. 6 (ebenfalls 1933).

<sup>577</sup> Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 31 f.

<sup>578</sup> Held, a. a. O., S. VII f und X.

Meinung seines Gemeintes ist, aber dass dieses Gemeinte in jedem Moment mehr ist [...] als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt.«<sup>579</sup> Denn kein Bewusstsein ohne Bewusstes: Die bewusstseinsimmanenten Inhalte gehören als andere Seite der Aktintentionalität mit hinzu, denn wir haben immer *etwas* »im Sinn«,<sup>580</sup> wir »zielen« immer *auf etwas* »ab«.<sup>581</sup> Das Woraufhin der bewusstseinsmäßigen Gerichtetheit konstituiert also zugleich auch die Noemata.

Und auch hier ereignet sich Horizonthaftes: Zum Beispiel sind die je wechselnden Perspektiven für Scherfahrungen zu erforschen, und »das bloß unanschaulich Mitgemeinte (wie die Rückseite)« kann sich erhellen »durch Vergegenwärtigung der potentiellen Wahrnehmungen, die das Unsichtliche sichtlich machen würden«.<sup>582</sup> Also besteht auch für die Noemata ein offener Erwartungshorizont, der dem Horizont des Noetischen entspricht, auch wenn die Phänomenologie alles Gegenständliche ausschließlich in diesem Bereich als Bewusstseinskorrelat erforscht.

Es ergibt sich also auch eine Ontologie der Bezugsgegenstände. Doch ist die Beziehung auf Gegenständliches keineswegs als Relation zu denken. Es ist für Süßbauer wichtig festzuhalten, dass es sich bei der Intentionalität um ein einstelliges Attribut gewisser Erlebnisse handelt. So habe Husserl schon in den *Cartesianischen Meditationen* festgehalten:

»Intentionalität als Grundeigenheit meines psychischen Lebens bezeichnet eine reale, mir als Menschen wie jedem Menschen hinsichtlich seiner rein psychischen Innerlichkeit zugehörige Eigenheit [...].«<sup>583</sup>

Keinesfalls darf man sich eine zweistellige Relation zwischen dem Bewusstsein und seinen externen Korrelaten vorstellen, die möglichst noch als innere Bilder bzw. Abbilder von außen nach innen projiziert werden: »Die rohe Sprechweise von inneren Bildern« sei, wie bereits zitiert, »überhaupt zu vermeiden« (LU II/1).

Alloa sieht darin »ikonoklastische Anwendungen [...] als Aus-

<sup>579</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 49.

<sup>580</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 185.

<sup>581</sup> In den *Logischen Untersuchungen II/1*, S. 378 verwendet Husserl den bildhaften Vergleich des »Abzielens«, des Zielens auf etwas für die Aktintentionalität.

<sup>582</sup> a. a. O., S. 50.

<sup>583</sup> Süßbauer, a. a. O., S. 371 zitiert Husserl, CM S. 84.

druck einer grundlegenden Skepsis gegenüber allen dualen Mentalismen«, denn es werde nun deutlich, »dass sich der Husserl'sche Erscheinungsbegriff mit demjenigen einer Zweiweltenlehre [...] nicht vereinbaren lässt«. Überhaupt sei auffällig, »wie Husserl die originäre Anschauung von jeglicher Form von symbolischer [...] Auffassung scharf abtrennt, in der er immer noch Relikte eines solchen Zweiwelten-Repräsentationalismus vermutet«:

»Die Polemik gegen den Bildbegriff taucht nahezu exakt an all jenen Stellen auf, an denen Bilder mit Repräsentanten oder Zeichen gleichgesetzt werden. Als das Paradigma originärer und leibhafter Anschauung – so lautet die lapidare Empfehlung – dürfe der Wahrnehmung kein ›Zeichen – oder Bildbewusstsein‹ untergeschoben werden.«<sup>584</sup>

Es muss um Unvermitteltheit und Unmittelbarkeit der inneren Erlebnisse gehen. Das Ich ist also ein lebendiges Gegenwärtigungszentrum, für Fasching »die Rettung des Subjektiven vor dessen Marginalisierung in einer objektivierten Welt«.<sup>585</sup>

Man kann nun sehen, wieso ein subjektives Bewusstsein durch die Grundstruktur des intentionalen Gerichtetseins nicht nur als Ort, sondern auch als Quelle alles Objektiven aufgefasst werden kann: Das Objektive ist dem Subjektiven immanent. Damit erweist sich, dass Husserl mit seiner Konzeption des intentionalen Bewusstseins noch hinter den cartesianischen Dualismus zurückgeht, der von Kant später als Gegensatz von Subjektivem und Objektivem gedeutet wurde. Fasching geht sogar so weit, dieses »Einander-nicht-äußerlich-Sein von Bewusstsein und Wirklichkeit« mit den »in vielen mystischen Traditionen berichteten Erfahrungen der Nichtdualität von Subjekt und Objekt« zu parallelisieren.<sup>586</sup>

#### 3.3.1.4 Erfahrung und Weltkonstitution

Mit den noetischen Akten und den entsprechenden Noemata sind wir immer noch im Bereich des Bewusstseins. Wie aber soll eine Ontologie der Lebenswelt über Erforschung der Bewusstseinskorrelate möglich sein, ohne dass wir eine Art Repräsentation der Objektwelt im Bewusstsein annehmen? Wie kann subjektive Erfahrung zu einer ob-

---

<sup>584</sup> Alloa, a. a. O., S. 181. Den Begriff »Ikonoklasmus« in Bezug auf Husserl verwendet auch Därmann, *Tod und Bild*, S. 207.

<sup>585</sup> Fasching, a. a. O., S. 24 f.

<sup>586</sup> a. a. O., S. 11.

jektiven Welt führen, die wir mit anderen Menschen teilen? Husserls transzendente Egoologie sieht ja zunächst nur das monadische Ich für sich. Kann man aus diesem Solipsismus überhaupt entkommen? Wie kann man aus der Genesis der noetischen Prozesse heraus überhaupt Geltung für irgendetwas beanspruchen, das über meinen kleinen Kreis von Subjektivität hinausgeht und nicht als fiktiv gelten muss? Husserl selbst fragt: »Aber wie kann dieses ganze, in der Immanenz des Bewusstseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen? Wie kann die Evidenz [...] mehr beanspruchen als ein Bewusstseinscharakter in mir zu sein?«<sup>587</sup>

Zunächst muss man sehen, dass Husserl die Intentionalität als »Bewusstsein von etwas« ausdrücklich von der Beziehung auf Gegenständliches unterscheidet.<sup>588</sup> Er hatte bereits in den *Logischen Untersuchungen* festgehalten, dass die Wahrnehmung gegenüber der Imagination dadurch charakterisiert ist, »dass in ihr der Gegenstand ›selbst‹ und nicht bloß ›im Bilde‹ erscheint. [...] Die Imagination erfüllt sich durch die eigenartige Synthesis der Bildähnlichkeit, die Wahrnehmung durch die Synthesis der sachlichen Identität, die Sache bestätigt sich durch sich ›selbst‹, indem sie sich von verschiedenen Seiten zeigt und dabei immerfort die eine und selbe ist.« (LU II/2,56) Doch

»der Gegenstand ist nicht wirklich gegeben, er ist nämlich nicht voll und ganz als derjenige gegeben, welcher er selber ist. Er erscheint nur ›von der Vorderseite‹, nur ›perspektivisch verkürzt und abgeschattet‹ u. dgl. [...] Wäre die Wahrnehmung überall, was sie prätendiert, wirkliche und echte Selbstdarstellung des Gegenstandes, so gäbe es, da ihr eigentümliches Wesen sich in diesem Selbstdarstellen erschöpft, für jeden Gegenstand nur eine einzige Wahrnehmung.« (LU II/2, 56f)

Da es viele inhaltlich verschiedene Einzelwahrnehmungen eines und desselben Gegenstandes gibt, muss man als Leistung des erkennenden Bewusstseins ein genetisch-synthetisches Tätigsein hervorheben, das die Gegenstände als solche erst konstituiert.<sup>589</sup>

Für viele Interpreten hat sich Husserl damit auf den Weg in den Idealismus gemacht. Doch gegen Kants Lehre vom stets unreichbaren und unerkennbaren »Ding an sich« formuliert Husserl:

<sup>587</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S 85.

<sup>588</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 268.

<sup>589</sup> Süßbauer, *Intentionalität, Sachverhalt, Noema*, S. 373.

»Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem Ansich-Sein uns nicht gegeben. [...] Diese Ansicht ist aber widersinnig [...]«. <sup>590</sup>

Auch wenn das »Sich-Geben in Abschattungen« (man mag hier an Platons Schattenbilder in der Höhle denken) zum Sein des Raumdinges gehört, so gibt es (anders als bei Platon) »keine wahre Welt *hinter* der phänomenalen«. <sup>591</sup>

Auch Süßbauer möchte eine realistische Deutung versuchen. Für ihn hat sich mit der Konstitutionslehre, die Husserl ja spätestens seit den *Ideen I* verfolgt, eigentlich dessen Rede von Intentionalität »nur als bildliche Umschreibung in Analogie«, »nur als eine façon de parler« erwiesen. Denn es sind eher die deskriptiven und genetisch-synthetischen Leistungen des Bewusstseins, durch die sich die Selbstgebung der Gegenstände als solche für uns vollzieht. Süßbauer betont zudem, dass Wahrnehmungserfahrungen, und damit auch jedes Gegenstandsbewusstsein – was bei Kant eher marginalisiert wird – nur durch unsere psychophysischen Empfindungen zustande kommen, die an einen leiblichen Organismus gebunden und ihrerseits verursacht sind. <sup>592</sup>

Mit »Leib« ist im Gegensatz zum »Körper« immer der beseelte Leib gemeint; er ist von innen erlebbar, aber als Teil der Objektwelt auch »von außen« erfahrbar (zum Beispiel bei Selbstberührungen) und in die Kausalkräfte der äußeren Natur eingestellt. Er ist sich also als Subjekt (für die Welt) und als Objekt (in der Welt) erfahrbar. In dieser Doppelfunktionalität muss der Leib gleichsam als »Umschlagsstelle zwischen Innen und Außen, bzw. zwischen Subjekt und Welt« eine Mittlerposition einnehmen. <sup>593</sup> Dabei sind die leiblich gebundenen Wahrnehmungsempfindungen aber nicht rezeptiv, spätestens seit den *Ideen II* befasst sich Husserl mit Kinästhesen:

»Nunmehr resultieren die Sinneseindrücke aus einem Sichbewegen des Körpers, der Arme, des Kopfes, der Augen. Da ich im Verlauf einer bewussten Wahrnehmung diese ganz zielgerichtet bewege, um meine Eindrücke zu

---

<sup>590</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 89.

<sup>591</sup> Fasching, a. a. O., S. 44.

<sup>592</sup> Süßbauer, a. a. O., S. 373.

<sup>593</sup> Breyer, Intersubjektive Erfüllungen. Zur Funktion der Aufmerksamkeit in der transzendentalen Genesis der Fremderfahrung, in: Römer (Hg.), *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, S. 151–162, hier S. 156.

ergänzen oder zu vervollständigen, sind sie immer mit dem Bewusstsein des Sichbewegens verknüpft. [...] Visuelle, akustische, taktile Sinnesfelder verändern sich jeweils mit der Veränderung des kinästhetischen Organs.«<sup>594</sup>

Wahrnehmungserfahrungen geschehen also in Sukzession, und sie sind gebunden an leibliche Erfahrungen des Sehens, Hörens, Tastens (»Be-greifens«) usw.

Objektwahrnehmung ist für Husserl zunächst ein sinnlicher Akt und »Urmodus der *Anschauung*« (auch er privilegiert ganz abendländisch das Sehen; doch Prechtl hält »Anschauung« auch für einen Analogiebegriff<sup>595</sup>). Ihr Gegenstand ist als er selbst und gegenwärtig vorstellig.<sup>596</sup> In der Wahrnehmung steht der Gegenstand »als leibhafter da, er steht, genauer gesprochen, als aktuell gegenwärtiger, als selbstgebender im aktuellen Jetzt da«.<sup>597</sup> Und auch wenn er sich konkret nur in »Abschattungen« gibt, synthetisiert das erkennende Bewusstsein die sukzessiven Wahrnehmungserfahrungen (sie sind in der Selbstgebung des Gegenstandes ja implizit mit enthalten) und konstituiert so die Identität der jeweiligen Gegenstände. Es handelt sich also um Ver-gegenständlichung, um eine »Objektivierung« der Erkenntnisobjekte unserer Wahrnehmungserfahrungen.

Neben der Erfahrung der Objektwelt gehört für Husserl auch das Urteilen als prädikativ-synthetische Leistung mit zur Erkenntnis hinzu, wobei ja bereits das Identitätsurteil ein Urteil ist. Doch geht es darüber hinaus auch um Prädikationen, mit denen Erkenntnisobjekte zueinander in Beziehung zu setzen sind, wenn Sachverhalte erfasst werden sollen. Die »gegenständliche Evidenz« ist dabei Vorbedingung »möglichen evidenten Urteilens«.<sup>598</sup>

Dabei identifiziert Husserl »Evidenz« mit Selbstgegebenheit:

»Sollen die Urteile *evidente* Urteile sein, so genügt es nicht, dass irgendwie irgendwelche Gegenstände vorgegeben sind, und dass sich das Urteilen auf sie richtet, dabei bloß den Regeln und Prinzipien genügend, die in Hinsicht

<sup>594</sup> Prechtl, *Edmund Husserl*, S. 89f.

<sup>595</sup> Prechtl, *Edmund Husserl*, S. 66: »An Husserls Verwendung der Begriffe ›Anschauung‹ und ›Intuition‹ wird ersichtlich, dass er beide nicht auf den Bereich der sinnlichen Anschauung [...] begrenzt versteht, sondern jede Bewusstseinsart meint, die [...] die ihr entsprechenden Gegenstände im Modus des ›Selbst-da‹ zur Gegebenheit bringt.«

<sup>596</sup> Husserl, *Krisisschrift*, S. 107, sowie Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, S. 86.

<sup>597</sup> Husserl, *Ding und Raum*, Hua XVI, S. 14.

<sup>598</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 11.

auf seine Form durch die Logik vorgezeichnet sind. Vielmehr stellt das Gelingen der Erkenntnisleistung auch seine Anforderungen an die Weise der Vorgegebenheit der Gegenstände selbst in *inhaltlicher* Beziehung. Sie müssen ihrerseits so vorgegeben sein, dass ihre Gegebenheit von sich aus Erkenntnis, und das heißt evidentes Urteilen, möglich macht. Sie müssen selbst evident, als sie selbst gegeben sein.«<sup>599</sup>

Damit haben die Urteile *Geltung*. So werden nicht nur genetisch-synthetisch einzelne Erkenntnisobjekte, sondern auf der zweiten Stufe auch Sachverhalte konstituiert (die Gegenstände sind dabei nur »Urteilssubstrate«,<sup>600</sup> wie die Urteile beim logischen Schließen). Wenn nach Wittgenstein die Welt alles das ist, »was der Fall ist« (der berühmte erste Satz des Tractatus, TLP 1), handelt es sich damit um Weltkonstitution.

Doch zur Welt gehören auch andere Subjekte, die ebenfalls über einen Eigenleib verfügen, und es muss nun auch um Intersubjektivität gehen, denn erst die intersubjektive Kommunikation ist wirklich sinnstiftend für die Welt.<sup>601</sup> Die Beschränkung auf die begrenzten Perspektiven eines einzelnen Subjekts kann weder für die Objektwahrnehmung noch die der Wirklichkeit insgesamt hinreichen.

Nun gehört zur Objektwahrnehmung auch die Wahrnehmung fremder Körper, denen wir aufgrund der Ähnlichkeit in Bewegung und Verhalten ein Leibbewusstsein appäsentieren, d. h. »ich verstehe seine Bewegung als seine Kinästhesen, ich übertrage mein kinästhetisches Bewusstsein auf einen anderen Körper. Damit unterschiebe ich diesem ein eigenständiges transzendentes Ego. [...] So ist mir mit jedem anderen Körper ein anders Ich mitgegenwärtig.«<sup>602</sup> (Einführung kann zu Verstehensprozessen führen, doch eine Schaufensterpuppe ohne Kinästhesen wird schnell als andersartig erfasst.) Dieses aufgefundene Alter Ego ist ebenfalls weltkonstituierend und hat eigene Perspektiven auf die Gegenstände der Wahrnehmung und die Welt als Ganzes. Wallner macht nun ein »Intersubjektivitätsparadox« aus, denn der Andere ist sowohl *konstituiertes* Objekt *in* der Welt (von mir aus gesehen) als auch *konstituierendes* Subjekt *für* die Welt (aus seiner Binnenperspektive). Ich bin also zugleich empirisches

---

<sup>599</sup> a. a. O., S. 12.

<sup>600</sup> ebd.

<sup>601</sup> Pugliese, Lebenswelt als theoretisches und praktisches Korrelat, in: Römer (Hg.), a. a. O., S. 109–122, hier S. 112.

<sup>602</sup> Precht, a. a. O., S. 101.

Subjekt (für den anderen) und transzendentes Subjekt (für mich selbst). Erscheint der Andere aber als von mir konstituiertes Objekt in der Welt, damit als innerweltlicher Gegenstand, wie kann er dann ein *Alter ego* sein? Der prinzipielle egologische Ansatz Husserls, so die Kritik, sei nicht in der Lage, »die prinzipielle Selbständigkeit des Anderen qua *Alter ego*, qua fremder Subjektivität, zu fassen«. <sup>603</sup> Doch Zahavi hält dagegen, dass an der Konstitution wahrer Objektivität bzw. Transzendenz notwendig immer mehrere transzendente Ich beteiligt sein müssen. D. h., dass ich Objektivität und Transzendenz im strengen Sinn nur dann erfahren kann, wenn ich ein seinerseits erfahrendes *alter ego* erfahre. Denn allein dann, wenn ich die Welt als eine auch von anderen Subjekten wahrnehmbare erfahre, ist sie mir als objektive – d. h. nicht auf meine Akte reduzierbare – gegeben. <sup>604</sup>

»Für die Objektivität der Welt bedeutet das eine Vielzahl von Weltperspektiven, die sich zu einer Einheit zusammenschließen. Die Einheitsbildung vollzieht sich in einem Prozess synthetischer Identifizierung der verschiedenen gegenständlichen Sinneinheiten. Erst durch die synthetische Differenzierung wird die intersubjektiv begründete Objektivität der Welt erreicht.« <sup>605</sup>

Der Andere ist also sowohl konstituiert als auch konstituierend. <sup>606</sup> Die wechselseitige Konstitution von Ich und Du muss aber anders als bei Buber begründet werden. (Dessen Gründung in einem dialogischen »Zwischen«, dem Reich der Begegnung, käme wohl für Husserl mit seinem strengen fundierungslogischen Anspruch einer *petitio principii* gleich, denn dieses Zwischen wird und soll sich ja erst erweisen. <sup>607</sup>)

Husserls Lösung ist die Annahme eines »Ur-Ich«, <sup>608</sup> in dessen Horizont die Mitsubjekte als ebenfalls mit-konstituierende mit-

<sup>603</sup> Wallner, Husserls »Paradoxie der Intersubjektivität«, in: Römer (Hg.), a. a. O., S. 95–108, hier S. 99.

<sup>604</sup> Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, S. 27 f.

<sup>605</sup> Precht, a. a. O., S. 102. Daher beschäftigt Husserl sich auch intensiv mit den Themen Motivation (u. a. im 2. Kapitel von *Die Konstitution der geistigen Welt*, S. 42–111) und Einfühlung (und hatte sogar seine Doktorandin Edith Stein auf dieses letztere Thema angesetzt).

<sup>606</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, S. 369 f.

<sup>607</sup> Vgl. Wallner, a. a. O., S. 102 sowie Theunissen, *Der Andere*, S. 273.

<sup>608</sup> Husserl, *Krisisschrift* §56: »Ich als Ur-Ich konstituiere meinen Horizont der trans-



gedacht sind, doch dem hat Waldenfels entgegengehalten, so werde die Welt, dadurch dass Husserl alles Fremde aus dem Ich hervortreten lässt, zu einer Welt, in der alles nur noch für es ist.<sup>609</sup> Diesem Appropriationsvorwurf hält Wallner entgegen, dass es sich nicht um einen ontologischen, sondern methodischen Primat dieses Ur-Ich handle; und gerade mit der nicht-ursprünglichen Gegebenheitsweise des Anderen erkenne man die genuine Fremdheit des Anderen durchaus an. Schließlich habe Husserl selbst überlegt, dass das Eigenwesentliche des Anderen bloß Moment meines Eigenwesens wäre, wenn es in direkter Weise zugänglich wäre.<sup>610</sup>

»Der von Husserl entdeckte methodische Primat des Ur-Ich unterminiert also nicht die Selbständigkeit und Fremdheit des alter ego, da jener nur besagt, dass ich es bin, der die Selbständigkeit und die Fremdheit des anderen erfasst.«<sup>611</sup>

Die Tatsache, dass ich den Anderen (als konstituierend) konstituiere, widerspricht also nicht der Fremdheit und Selbständigkeit des Anderen, doch eine Spannung bleibt, da Husserl »den Anderen einerseits als selbständig und andererseits als Korrelatphänomen der ersten transzendentalen Subjektivität« fasst.<sup>612</sup> Insofern ist für Wallner die scheinbar widersprüchliche Doppelbestimmung des fremden Anderen als konstituiert *und* konstituierend »notwendig für eine nicht-solipsistisch verstandene Phänomenologie«.<sup>613</sup>

Über die Anerkennung des Anderen als Anderen hinaus aber braucht es, so Breyer, Aufmerksamkeit, auch eine »Sprache der Aufmerksamkeit, die keine kategoriale Sprache ist, sondern eine sinnliche, wahrnehmende«. Denn wenn die anschauliche Komponente fehle, wenn man ein Gegenüber nur aufgrund kategorialer Festlegungen anerkenne, sei Anerkennung nicht mehr als »Achtung ohne Aufmerksamkeit«.<sup>614</sup>

---

zendentalen Anderen als die Mitsubjekte der die Welt konstituierenden transzendentalen Intersubjektivität.«

<sup>609</sup> Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. S. 111 und 83.

<sup>610</sup> Wallner, a. a. O., S. 104 und Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 139.

<sup>611</sup> Wallner, a. a. O., S. 104.

<sup>612</sup> a. a. O., S. 105

<sup>613</sup> a. a. O., S. 106.

<sup>614</sup> Breyer, Intersubjektive Erfüllungen. Zur Funktion der Aufmerksamkeit in der transzendentalen Genesis der Fremderfahrung, in: Römer (Hg.), a. a. O., S. 161 und Waldenfels, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl, in: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), S. 302–310, hier S. 309.

»Das alte Motiv der Anerkennung kommt der Aufmerksamkeit nahe, aber ohne die Überraschungen der Aufmerksamkeit, die das jeweilige Selbst- und Fremdbild erschüttern, läuft die Anerkennung auf eine bloße Wiedererkennung hinaus.«<sup>615</sup>

Breyer fordert daher mit Waldenfels ein »Ethos der Attentivität«, ein »Ethos des Zusehens, des Zuhörens und des Lesens« mit einer vorprädikativen, prädiskursiven und pränormativen Dimension des Sich-aufeinander-Einlassens.<sup>616</sup> Und hier kann sich auch eine Sozialontologie anschließen.<sup>617</sup>

Die gemeinsam von den Mit-Subjekten konstituierte Intersubjektivität wird nie in Zweifel gezogen, in der Tat ist ja – gegen den Solipsismusvorwurf – auch die von ihr konstituierte Lebenswelt als Ganze von Anfang an da und bleibt da, sie muss nur – da Sinnhaftigkeit nicht verstanden würde, wenn man sie einfach voraussetzte – aus methodischen Gründen »eingeklammert«, d. h. außer Kraft gesetzt werden,<sup>618</sup> damit ein Rückgang in den fundierenden Grund möglich wird. Die scheinbare Paradoxie einer immer schon vorhandenen Lebenswelt als Vorbedingung und Horizont für die sich in ihr entfaltenden Subjekte, die diese aber immer erst gemeinsam konstituieren, entschärft Pugliese mit der Unterscheidung zwischen einer empirischen und transzendentalen Betrachtungsweise:

»Empirisch gesehen besteht die Welt nämlich vor der jeweiligen historischen und kulturellen Begegnung der Subjekte und stellt dadurch den vorhandenen Raum ihres Austausches dar. Die transzendente Perspektive deckt hingegen die notwendigen Sinngebungen auf, die von den Subjekten ausgehen und die Gegebenheit der Lebenswelt allererst hervorbringen.«<sup>619</sup>

<sup>615</sup> Waldenfels, ebd.

<sup>616</sup> Breyer, a. a. O., S. 161.

<sup>617</sup> In § 51 von *Die Konstitution der geistigen Welt* denkt Husserl über »Die Person im Personenverband« nach. Es ist vielleicht weniger bekannt, dass Husserl eine Sozialontologie entwickelt hat, die idealiter in der Idee der »Liebesgemeinschaft« kulminiert. Über sein Konzept der Einfühlung und »Sozialitäten der Gleich- und Unterordnung« hinaus hat er auch eine Staatsphilosophie entwickelt, in der dem Staat die Aufgabe zukommt, Garant dieser allgemeinen Entwicklungsbewegung zu sein, indem er Konflikte schlichtet und Rechtssicherheit garantiert. Vgl. dazu Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Teil I und II.

<sup>618</sup> ebd.

<sup>619</sup> Pugliese, *Lebenswelt als theoretisches und praktisches Korrelat*, in: Römer (Hg.), a. a. O., S. 112.

Es verbleibt die Aufgabe der Hermeneutik, und daher muss man mit Stenger – aus der Sicht der interkulturellen Philosophie – nun doch einen ernsthaften Einwand festhalten:

Auch wenn der Andere in Analogie zu meinen eigenen originären Leiberfahrungen als *alter ego* erfasst wird, kann er doch, zumindest ohne intensiven intersubjektiven Austausch, in seiner spezifischen Eigenart *nicht* erfasst werden, denn »was ich erfasse ist *das* Andere, ein Allgemeines von Andersheit. [...] Was sich zeigt, ist eben bloß ein Ausdruck«, hinter dem sich »ein völlig anderes Kultur- und Weltverständnis verbergen könnte«. Stenger führt als Beispiele die völlig andere Bedeutung des Lächelns in Japan an, sowie die kulturspezifisch andere Bedeutung von »Natur«. Husserl identifiziere »Natur« und »Naturbezug« mit »Objekt« und »Objektbezug«. <sup>620</sup> (Und erweist sich damit übrigens klar, wie bereits in Teil I dargelegt, als in cartesischer Tradition stehend.) Was aber, so fragt Stenger,

»wenn »Natur« in einer wichtigen Hinsicht gar nicht im Modus der Gegenständlichkeit erfahren wird und auch gar nicht wahrgenommen werden kann – wie dies etwa die japanische Naturerfahrung und Ästhetik eindrucksvoll demonstrieren –, sondern als ein Geschehen gesehen wird, an dem der Mensch wesensmäßig Anteil hat, so dass er als Teil der Natur erst den Sinn seines Menschseins erfährt?« <sup>621</sup>

Hier könnte auch die oben geforderte Aufmerksamkeit für Differenzen an Grenzen stoßen, da man oft dazu neigt, das Eigene unbefragt zu verallgemeinern. (»Notwendig stellen wir«, so Husserl, »(die Welt) in dem Stil vor, in dem wir die Welt schon haben und bisher hatten«. <sup>622</sup>)

### 3.3.1.5 Bildbewusstsein und Bildwelt

Auch für die Bildwahrnehmung braucht es Intentionalität. Wie bereits erwähnt, hat sich Husserl schon früh massiv gegen die Abbildvorstellung in Bezug auf innere Bilder nach Art einer Projektion des Äußeren ins Bewusstsein gewehrt hat; in der Tat ist die Unterscheidung von Innen und Außen ja mit dem Begriff der Intentionalität und der Vorstellung der bewusstseinsimmanenten Gegenstände und Sachverhalte fraglich geworden.

<sup>620</sup> Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 191 ff.

<sup>621</sup> ebd.

<sup>622</sup> Husserl, *Hua VI*, 28 f.

Därmann konstatiert hier einen »ikonoklastischen Kampf Husserls gegen eine Gleichsetzung von Wahrnehmung und innerer Abbildlichkeit«, gegen das »repräsentationslogische Original-Abbild-Denken«. <sup>623</sup>

»Indem Husserl dem Wahrnehmungsbewusstsein den bloßen Abbildcharakter streitig macht, gibt er der Bildlichkeit ihre Eigenfunktion zurück.« <sup>624</sup>

Doch im Bereich materieller Bilder hinterfragt Husserl das Abbilden (und Repräsentieren) zunächst nicht und orientiert sich an einer traditionellen Bildvorstellung. Es geht ihm aber um das immanente Bildbewusstsein, weniger um einen bildtranszendenten Gegenstand, da »die Bezugnahme auf ein reales individuelles Vorbild dem Bildbewusstsein nicht wesentlich ist«. <sup>625</sup> (Die Phantasie erlaubt auch die Darstellung von Kentauern.)

Bereits in §111 der *Ideen I* (von 1913) wird das Bild bzw. das Bildbewusstsein zum Thema. Husserl beschäftigt sich hier mit den intentionalen Akten des Wahrnehmens, Erinnerns (hier fällt bereits der Begriff der reproduktiven Vergegenwärtigung) und der Phantasie. <sup>626</sup> Auf der Basis dieser phänomenologischen Betrachtung entwickelt Husserl bereits hier seine Trias (ganz anders als die von Morris und Peirce für die Semiotik entwickelte), und zwar am Beispiel eines Kupferstichs von Dürer, der in seinem Zimmer gehalten haben soll: <sup>627</sup>

»Korrelat der normalen Wahrnehmung ist das Ding ›Kupferstichblatt‹. [...] Dem perzeptiven Bewusstsein erscheinen in den schwarzen Linien farblose Figuren ›Ritter auf dem Pferd‹, ›Tod‹ und ›Teufel‹. Diesen sind wir aber in der ästhetischen Betrachtung nicht als Objekten zugewendet, zugewendet sind wir dem ›im Bilde‹ Dargestellten, genauer, den ›abgebildeten‹ Realitäten, dem Ritter aus Fleisch und Blut, etc.« <sup>628</sup>

Das Bild selbst scheint also transparent: Wir nehmen eher nicht das materielle Substrat »Kupferstichblatt« und auch nicht auf ihm die »schwarzen Linien« wahr, sondern schauen wie durch ein Fenster

<sup>623</sup> Därmann, *Tod und Bild*, S. 19.

<sup>624</sup> Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 209.

<sup>625</sup> Haardt, Bildbewusstsein und ästhetische Erfahrung bei Edmund Husserl, in: Kämpf/Schott (Hg.), *Der Mensch als homo pictor?*, S. 105–113, hier S. 106.

<sup>626</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 224 f.

<sup>627</sup> Waldenfels, Bildhaftes Sehen, in: Kapust/Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick*, S. 31–50, hier S. 33

<sup>628</sup> Husserl, a. a. O., S. 226.

hindurch auf die abgebildete Realität, doch außer bei den sog. »Trompe l'oeils«, die ihren Bildcharakter bewusst verbergen, sind Verwechslungen eigentlich eher nicht intendiert. Das ergibt – wie bei Phantasiebildern – eine eigenartige Zwischenstellung des Bildes zwischen Schein und Sein: »Das abbildende Bildobjekt steht weder als seiend noch als nichtseiend noch in irgendeiner Setzungsmodalität vor uns.«<sup>629</sup> Es gibt also das materielle Bildding, die abbildende Darstellung, »Bildobjekt« genannt (für Wiesing ein dezidiert antisemiotischer Begriff)<sup>630</sup>, und die Referenz auf das Dargestellte – von Husserl auch Bildsujet<sup>631</sup> genannt –, und diese drei Dimensionen des Bildhaften geraten in »Widerstreit«<sup>632</sup> miteinander, wenn sie zu Verwechslungen Anlass geben. Wie können wir angesichts solcher fast transparenter Bilder, deren Bildhaftigkeit uns eher bewusst würde, wenn sie opak wären, wenn wir nicht durch sie hindurch sehen würden bzw. könnten, zu einem Bewusstsein ihrer Bildlichkeit gelangen? »Wie kann man etwas sehen« (»das eigentliche Bild der Imagination«), »dem man ansieht, dass es nicht da ist?«<sup>633</sup> (Später nimmt Husserl als Beispiel eine Madonna von Raffael und geht dann zu einem Foto seiner Tochter über, das schwarz-weiß ist bzw. Graustufen aufweist, einen Riss haben kann etc. (PB 28/26).

Für Haardt ist es bemerkenswert, dass Husserl die ikonographische Ebene der Bilddeutung überspringt und so z. B. nicht verständlich wird, wieso »die menschenähnliche ein Stundenglas in der Hand haltende Gestalt hinter dem Ritter als Todesdarstellung identifiziert werden kann«.<sup>634</sup>

In seiner erst viel später zugänglichen Vorlesung vom WS 1904/5 zu »Phantasie und Bildbewusstsein« führte Husserl die Zusammenhänge weiter und differenzierter aus.

Es geht ihm um den intentionalen Akt der Bildwahrnehmung, also um *Bildanschauung*, und da sind symbolische oder signitive Re-

---

<sup>629</sup> ebd.

<sup>630</sup> Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, S. 30 f.

<sup>631</sup> vgl. auch Husserl, *Phantasie und Bildbewusstsein*, S. 25.

<sup>632</sup> Husserl, *Phantasie und Bildbewusstsein*, S. 53 f/51 f. Ich zitiere zukünftig diese Ausgabe (mit einer Einleitung von Marbach), die insgesamt weniger umfangreich ist als die in Husserliana XXIII enthaltenen Ausführungen zu »Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung« als »PB«. Da die Seitenzahlen voneinander abweichen, gebe ich zusätzlich danach die Seitenzahlen der Hua-Ausgabe an.

<sup>633</sup> Die Frage stammt von Wiesing, *Phänomene im Bild*, S. 44.

<sup>634</sup> Haardt, a. a. O., S. 107.

ferenzen (von denen er sich bereits in den *Logischen Untersuchungen*, da sie auf Konventionen beruhen, distanziert) eher hinderlich, ja sie wirken dem Bildschauen sogar entgegen.

»Das Bildobjekt *bedeutet* nichts, nämlich nichts in der Weise eines Symbols, es weist nicht von sich weg, aus sich heraus [...], als ob die Intention des Bildes und des Abgebildeten sich nebeneinanderlegen und ein Hinweis des einen auf das andere erfolgen würde, sondern in sich hinein.« (PB 39/37) (*my italics*)

»Der meinende Blick wird bei der symbolischen Vorstellung von dem Symbol hinweggewiesen; bei der bildlichen Vorstellung auf das Bild hingewiesen. Um uns den Gegenstand vorstellig zu machen, sollen wir uns *in* das Bild hineinschauen; in dem, was darin Träger der Bildfunktion ist, sollen wir den Gegenstand dargestellt finden, je lebendiger wir dies erfahren, umso mehr ist uns das Sujet im Bild lebendig, und ist darin veranschaulicht, vergegenwärtigt.« (PB 36f/34f)

Semiotische Analysen von Bildern »tendieren dazu, nicht wirklich ›ins Bild zu schauen«, sondern alles als etwas dem Bild Äußerlichen – etwa Kultur, Gesellschaft oder Geschichte – anzusehen«. <sup>635</sup> Denn »im Bildbewusstsein sind wir daran interessiert, *wie* sich etwas *im* Bilde darstellt«, und je mehr wir uns in ein Bild hineinschauen, »umso eher geht der Zeichencharakter verloren«. <sup>636</sup>

Für Lotz besteht die Leistung des frühen Husserl vor allem darin, »[1] eine einfache Zweiteilung der Bildintentionalität (Repräsentant – Repräsentiertes) durchbrochen und [2] eine eidetische Trennung von Zeichen- und Bildbewusstsein entwickelt zu haben«. <sup>637</sup> Zeichenhafte Verweisungen werden also als nachrangig aufgefasst, das Bildobjekt »stellt dar, es *vergegenwärtigt*, verbildlicht, *veranschaulicht*. Das Sujet blickt uns gleichsam durch *diese* Züge an« (PB 32/30). Dieses Geschehen ist aber fiktiv:

»Bei einem vollkommenen Porträt, das die Person nach allen Merkmalen (die irgend Merkmale sein können) vollkommen darstellt, ja schon bei einem Porträt, das dies in sehr ungenügender Weise tut, ist uns so zumute, als wäre die Person selber da. Aber die Person selbst gehört in einen anderen Zusammenhang wie das Bildobjekt.« (PB 34/32)

<sup>635</sup> Lotz, Christian, Im Bilde sein. Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins, in: Neuber et al. (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*, S. 167–181, hier: S. 175.

<sup>636</sup> Lotz, a. a. O., S. 175 und S. 173.

<sup>637</sup> Lotz, a. a. O., S. 169.

Daher unterscheidet Husserl zwischen Fiktum, Faktum und Imaginatum. Das Faktum ist das Bildding, der materielle Bildträger, das perzeptive Fiktum das Bildobjekt, das trotz seiner Irrealität sichtbar ist, und das Imaginatum stellt den Bezug zum Dargestellten her. So kann man in einem Bild mit einem  $1 \times 1$  m großen Rahmen etwa einen Gegenstand von 100 m Länge sehen. Für Wiesing verhindert »diese sichtbare Unmöglichkeit [...], dass man bei der bildlichen Imagination jemals so unmittelbar bei der Sache ist wie beim Sehen.«<sup>638</sup>

Das Bildobjekt ist als »Fiktum ein Wahrnehmungsobjekt, aber ein Scheinobjekt« (PB 56/54), es eignet ihm eine »artifizielle Präsenz«.<sup>639</sup> Da es mit der wirklichen Gegenwart streitet, ist es »als bloßes Bild, wie sehr es auch erscheint, ein Nichts« (PB 48 /46).

Das Bild, obgleich fast transparent, bietet sich – vermittelt durch das Bildding, den Bildträger – im Bildobjekt der Wahrnehmung dar, es bringt die Erscheinung des Sujets hervor. Die das Bild erfassenden intentionalen Akte konstituieren den Bildinhalt für uns, sodass wir das Bild *als* Bild erfassen, und Husserls Dynamisierung der ontologischen Dreiteilung schließlich deutet das Bildsehen als Prozess, in dem »Bildding und Bildobjekt [...] ersetzt (werden) durch die sie konstituierenden Bewusstseinsleistungen, nämlich Phantasiebewusstsein und Wahrnehmungsbewusstsein.«<sup>640</sup> Bildbewusstsein also konstituiert sich prozesshaft.<sup>641</sup>

Für Därmann ist »diese schöpferische und hervorbringende Leistung der Intentionalität beinahe wie eine immaterielle Malerei ohne Pinsel und Leinwand«; und sie findet schon in den *Logischen Untersuchungen* »erste tastende Versuche hin zu einem erweiterten Bildbegriff«:<sup>642</sup> »Der Wahrnehmungsakt verwandelt sich derart in eine im Entstehen begriffene, deutende, verbildlichende (und also nicht abbildende) schöpferische »Realisation« der Erscheinung des Erscheinenden, einer Darstellung des sich Darstellenden.«<sup>643</sup> Bereits in den *Logischen Untersuchungen* habe sich die Frage nach dem gemeinten

---

<sup>638</sup> Wiesing, *Phänomene im Bild*, S. 50.

<sup>639</sup> Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, S. 36.

<sup>640</sup> Lotz, a. a. O., S. 176.

<sup>641</sup> Lotz, a. a. O., S. 168.

<sup>642</sup> Därmann, a. a. O., S. 194 f.

<sup>643</sup> Därmann, a. a. O., S. 194 bezieht sich u. a. auf LU II/1 (in der Hua-Notation XIX/1 S. 81, 169, 395, 397, 399)

Gegenstand verschoben auf die Frage, »wie sich das Bild als solches in einem intentionalen Bewusstsein konstituiert«. <sup>644</sup>

Die Wahrnehmung bildet das Bildobjekt beim Bildsehen also nicht in sich ab, sie konstituiert es vielmehr erst als solches. Es ist weder materiell noch immateriell und doch keine Illusion. Doch erst in seinen späteren Schriften, etwa ab 1918, löst sich Husserl vom Paradigma des Abbildens (s. PB 211/514). Husserl vergleicht nämlich die bildliche Darstellung mit einer Theaterinszenierung, in der das *Bühnenbild* (das erst aufgebaut werden muss) als Staffage dient; es sind fiktive Möbel, Häuser etc., die auch den Schein des Realen erwecken, die durch die Darsteller in eine fiktive Handlung einbezogen werden, in die wir uns mit unserer Phantasie hineindenken. In seiner »Revision der früheren Theorie des Bildbewusstseins als Abbildlichkeit, näher ausgeführt am Schauspiel« (PB 211 f/514 f), so seine Überschrift, geht es ihm um »Bildlichkeit im Sinn der perzeptiven Phantasie als unmittelbare Imagination«. Die Darstellung des Schauspielers mit seiner äußeren Erscheinung, seinem Mienenspiel, seiner Gestik und seinen Tätigkeiten (die übrigens sein Werk sind) bringt ein »Bild« zur Erscheinung, das den Charakter des »als-ob« hat, illusionär ist, und wir nehmen diese Scheinwelt nicht in der Weise der normalen Wahrnehmung wahr, wir messen sie auch nicht an irgendeiner äußeren Realität, da von vorneherein klar ist, dass die Darsteller »quasi-Wirklichkeiten« darstellen. Und in diese Bildwelten können wir uns hinein phantasieren (PB 214 f/517 f).

Die Kunst – auch die erzählende Kunst – bietet also eine Fülle von perzeptiven Fiktionen (auch *rein* fiktiven, Husserl erwähnt die phantastischen Märchen von E. T. A. Hoffmann, und zu seiner Zeit löste sich ja auch die Malerei von der Darstellung des Gegenständlichen).

Hatte Husserl früher in Bezug auf das Erinnern von »reproduktiver« Phantasie gesprochen, da in der Retention intentionale Noesen (und die entsprechenden Noemata) zurückgerufen werden, um einen Wahrnehmungshorizont auch für zukünftige Wahrnehmung zu konstituieren, so geht es nun nicht mehr um Re-Produktion; es geht eigentlich – wie beim Theater – um Produktion. Husserl unterscheidet die reproduktive Phantasie denn auch von der eikonischen Phantasie, die »gar kein aktuelles Wirklichkeitsbewusstsein erweckt« (PB 168 f/383 f). »Die pure Phantasie« leistet dann ein »Umschaffen der vor-

<sup>644</sup> a. a. O., S. 204.



schwebenden Dinge« (Hua XXIII 533; die Stelle fehlt leider in PB). Die Wahrnehmung des Betrachters<sup>645</sup> wird hier also im Falle der entstehenden »quasi-Wirklichkeiten« in eine umfassende Phantasieauffassung eingebettet.

Husserl entgrenzt also schließlich den traditionellen Bildbegriff, der so »nicht mehr von ontologischen Vorgegebenheiten abhängig«<sup>646</sup> ist. Und damit geht es beim Bildbewusstsein um eine universale Konstitutionsleistung des intentionalen Bewusstseins.

Mit Lacoue-Labarthe kann man daher festhalten, dass Husserl »den Mimetismus dem klassischen Denken der *imitatio* entreißt und im Licht einer rigorosen Mimetologie neu durchdenkt«.<sup>647</sup> Das *Bilden* steht nun im Zentrum.

Waldenfels sieht hier »eine bahnbrechende Erneuerung der Bildkonzeption«, da Husserl mit der »Dekonstruktion einer erkenntnistheoretischen Bildtheorie, in der die äußeren, realen Dinge durch innere Bilddinge verdoppelt werden«, ein »Bildbewusstsein (aufweist), in dem die Intentionalität eine spezifische Form annimmt«.<sup>648</sup>

»Deshalb hat die phänomenologische Bildbetrachtung teil an der phänomenologischen Epoché, die den normalen Blick anhält, und an der phänomenologischen Reduktion, die vom Gesehenen auf das Sehen, von Seh- und Bildgehalten auf das Blickereignis zurückgeht. [...] Ohne diese entscheidende Weichenstellung droht die Phänomenologie des Bildes in einer Bilderbuch- oder einer Kunstbuchphänomenologie zu enden, die sich an Sichtbares hält, ohne die Sichtbarkeit und Bildlichkeit selbst zu thematisieren.«<sup>649</sup>

### 3.3.2 *Imagination und Imaginäres bei Jean-Paul Sartre (1905–1980)*

Sartre verlor seinen Vater früh und wuchs im Hause seines Großvaters Charles Schweitzer im Elsass auf, fühlte sich nirgendwo richtig zugehörig, wusste aber schon früh, dass er wie sein Großvater

---

<sup>645</sup> Lotz, a. a. O., verwendet leider häufig den Begriff des Rezipienten, der aber nicht passiv ist, wie der Begriff suggeriert, sondern höchst aktiv.

<sup>646</sup> Lotz, a. a. O., S. 180.

<sup>647</sup> Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, S. 123.

<sup>648</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, in: Kapust/Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick*, S. 32.

<sup>649</sup> ebd.

»schreiben« würde<sup>650</sup>. In der französischen linksintellektuellen Szene und weit darüber hinaus gelangte er zu ungeheurer Publizität und prägte mit seinem Existentialismus das Lebensgefühl einer ganzen Generation. Sein Denken bewegt sich, wie man sehen wird, zwischen Husserl und Heidegger, Hegel und Marx und hat mit der Kombination der Begriffe Imagination und Entwurf neue Aktualität für die Theorie digitaler Bildlichkeit geshenommen.

### 3.3.2.1 Existenzphänomenologie und Entwurf

»Wohl keine Philosophie hat das französische Denken der 40er und 50er Jahre stärker geprägt als die Phänomenologie. Sie bildet den dauerhaften Kern dessen, was der Öffentlichkeit in der pathetischeren Gestalt des Existentialismus bekannt wurde. Dabei ist die Phänomenologie [...] kein bloßer Ableger, sondern durchaus ein Eigenprodukt. Frankreich hat Husserl und Heidegger gefunden, aber *seinen* Husserl und Heidegger, gemäß eigenen Traditionen. Ein glücklicher Umstand ist es, dass auf diese Weise die Phänomenologie fortlebte und sich fortentwickelte, nachdem sie in Deutschland von den politischen Machthabern weitgehend zum Schweigen verurteilt worden war.«<sup>651</sup>

Sartre selbst berichtet, dass die ursprünglich kritische Bewegung des Cartesianismus, die letzten Endes über die Kraft des *cogito* zur Aufklärung und zur Französischen Revolution<sup>652</sup> geführt hatte, sich erschöpft hatte, denn eine Philosophie bleibe nur so lange wirksam »wie die Praxis, der sie entstammt, vorhanden ist und sie trägt und erhellt«. <sup>653</sup> Eine philosophische Krise, als Ausdruck einer sozialen Krise, sei durch die »Erstarrung der Philosophie« eingetreten, »bedingt durch Widersprüche, welche die Gesellschaft zerrütten«. <sup>654</sup>

Der etablierte Idealismus konnte mit seiner Lebensferne vielen der damaligen Philosophen angesichts einer »morschen Gesellschaft«<sup>655</sup> nicht mehr genügen: »Was uns jedoch interessierte, das waren die wirklichen Menschen mit ihrer Arbeit und ihren Sorgen,

<sup>650</sup> Zur weiteren Biographie s. z. B. Biemel, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, S. 7–23.

<sup>651</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 15.

<sup>652</sup> vgl. etwa Glucksmann, *Descartes c'est la France*, dt: *Die Cartesianische Revolution. Die Geburt Frankreichs aus dem Geist der Philosophie*.

<sup>653</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 8.

<sup>654</sup> a. a. O., S. 10 und S. 9.

<sup>655</sup> a. a. O., S. 9.

wir forderten eine Philosophie, die das alles berücksichtigte und sich von allem Rechenschaft gab.«<sup>656</sup> Bergson hatte das Klima einer anti-idealistischen Philosophie vorbereitet, Jean Wahls Buch *Hin zum Konkreten* machte Furore, nicht ohne die Dialektik der Hegel'schen Phänomenologie ihrer idealistischen Züge zu entkleiden;<sup>657</sup> und es war »gewiss kein Zufall, dass in Frankreich die Einbürgerung der Phänomenologie mit einer Renaissance des Hegelianismus und auch des Marxismus zusammengeht«. Doch »ähnlich wie im Falle Hegels blieben die philosophisch wichtigsten Schriften von Marx, Engels und Lenin jahrzehntelang unübersetzt«. <sup>658</sup> Und Marx war ohne Hegel nicht verständlich.

Sartre stellte fest, dass das philosophische Establishment die StudentInnen von diesen Schriften fernhalten wollte,<sup>659</sup> und führte schon im Studium wöchentliche Gespräche mit dem bereits älteren japanischen Philosophen Shūzō Kuki, der nach seinem Abschluss in Tokyo in Heidelberg, Marburg und dann Freiburg studiert hatte und Sartre später einen Kontakt zu Heidegger vermittelte.<sup>660</sup> Für Sartres Zeitgenossen Merleau-Ponty war die Phänomenologie nicht so sehr eine neue Philosophie, als etwas, auf das sie längst gefasst waren,<sup>661</sup> und es ging nach einer Zeit des offiziellen Neukantianismus nun um »die drei H«: Hegel, Husserl und Heidegger.<sup>662</sup>

Bereits das erste große Hauptwerk Sartres *Das Sein und das Nichts* (Untertitel: »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«) beginnt mit einem impliziten Bezug auf Husserl:

»Das moderne Denken hat einen beachtlichen Fortschritt gemacht, indem es das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte. Man wollte damit eine gewisse Zahl von Dualismen überwinden, die das philosophische Denken in Verlegenheit gebracht hatten, und sie durch den Monismus des Phänomens ersetzen.« (SN 9)

Zuerst habe man sich des Dualismus entledigt, der »im Existierenden das Innere dem Äußeren entgegensetzt« – gegen die zwei Substanzen

---

<sup>656</sup> a. a. O., S. 19.

<sup>657</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 28.

<sup>658</sup> a. a. O., S. 28 und 30.

<sup>659</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 17 f.

<sup>660</sup> Light, *Shūzō Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, S. 4 ff.

<sup>661</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 4.

<sup>662</sup> Hastedt, *Sartre*, S. 33.

des Descartes –; und in der Tat wird für Sartre Husserls Begriff der Intentionalität »fundamental«. Dadurch, dass das Bewusstsein immer gerichtet und Bewusstsein *von etwas* ist, hat es kein »Drinnein«: »Es ist nichts als das Draußen seiner selbst, und diese absolute Flucht, diese Weigerung, Substanz zu sein, konstituieren es als ein Bewusstsein.«<sup>663</sup> Es ist absolut notwendig, dass das Bewusstsein als Bewusstsein von etwas anderem als von sich selbst existiert, denn wie Husserl rechnet Sartre vorreflexive Dimensionen hinzu.<sup>664</sup>

Schließlich sei Sein mit Heidegger In-der-Welt-sein (und dieses im Sinne von Bewegung gedacht),<sup>665</sup> und da wir uns »nicht in irgendeinem Schlupfwinkel« entdecken werden, »sondern auf der Straße, in der Stadt, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen«,<sup>666</sup> ist es Schluss mit dem, was Nietzsche »die Illusion der Hinterwelt« genannt hat: Es gibt kein eigentliches Sein hinter dem Sein, sondern nur Phänomene, und zwar *im* Sein.

Sartre unterscheidet hier zwischen dem »Phänomen des Seins«, das das ist, was erscheint, und dem »Sein des Phänomens«, das transphänomenal ist und das »die Bedingung jeder Enthüllung (ist): es ist das Sein zum Enthüllen und nicht enthülltes Sein«. (SN 16)<sup>667</sup> Das entspricht Heideggers ontisch-ontologischer Differenz (vgl. Teil 4.1), in der das Sein auch nicht *hinter* oder *vor* dem Seienden angesetzt wird.

Der Dualismus von »Drinnein und Draußen« zu Beginn von SN ist strategisch geschickt gewählt, denn mit ihm kann Sartre auf weitere Dualismen anspielen: Auch der Dualismus von Sein und Erscheinung ist hinfällig, ebenso wie der von Erscheinung und Wesen (SN 11).<sup>668</sup> Die Erscheinungen sind *im* Sein, und Husserls Gedanke der Selbstgebung macht deutlich, dass sie *im* Sein ihr Wesen enthüllen, nicht erst in einem jenseitigen bloß gedachten ideellen Sein, von dem sie unendlich getrennt sind.

Es gibt allerdings zwei Existenztypen, und hier adaptiert Sartre die Hegel'sche Begrifflichkeit: die *an sich* seienden Dinge, die allen-

<sup>663</sup> Sartre, Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls. Die Intentionalität, in: ders., *Die Transzendenz des Ego*, S. 35.

<sup>664</sup> Sartre, a. a. O., S. 36 f.

<sup>665</sup> a. a. O., S. 35.

<sup>666</sup> a. a. O., S. 37.

<sup>667</sup> Schumacher, Philosophie der Freiheit, in: ders. (Hg.), *Das Sein und Das Nichts*, S. 1–20, hier S. 9.

<sup>668</sup> vgl. Damast, *Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus*, S. 36–62.

falls für uns, aber nicht für sich sind, also kein Bewusstsein haben, in reiner Positivität, und das sie nichtende transzendierende *für sich* seiende Bewusstsein. (Im Sinne Heideggers wird das »Nichts« als Nichtung verstanden.)

Denn das für sich seiende Bewusstsein ist nicht im Zustand reiner Innerlichkeit, es muss sich auf Ziele hin entwerfen und über seinen Jetzzeitzustand immerfort hinausgehen. Das ist auch der Grund, weshalb die Intentionalität und mit ihr Sartres Theorie der Imagination so zentral ist, die er schon in seiner Examensarbeit entwickelt hatte. Anders als bei Descartes und Kant<sup>669</sup> ist das *cogito* hier persönlich und basiert auf einem präreflexiven *cogito*<sup>670</sup>, das Sartre ICH (moi) nennt, im Unterschied zum reflexiven Ich (je), das als aktive Seite »nur auf dem Niveau der Menschheit erscheint« und nur *eine* Seite des ICH ist.<sup>671</sup>

Dieses Ego ist nicht wie bei Husserl transzendental, aber es ist transzendent,<sup>672</sup> denn es wird »immer von dem, was es hervorbringt, überschritten [...], obwohl es unter einem anderen Gesichtspunkt, das *ist*, was es hervorbringt«. <sup>673</sup> Es ist immer *causa sui*, Ursprung seiner selbst (das ist die Formulierung, mit der in der theologischen Tradition das Göttliche belegt wurde), es schafft sich selbst, denn »alles was das Ego hervorbringt, wirkt auf es ein; man muss hinzufügen: und *nur das*, was es hervorbringt«. <sup>674</sup> In seinem berühmten Vortrag *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* hatte Sartre deutlich gemacht, dass der Mensch keineswegs den Plan eines Schöpfergottes

<sup>669</sup> a. a. O., S. 43 und 45.

<sup>670</sup> a. a. O., S. 80f. Allerdings kritisiert Sartre auch, dass der spätere Husserl (ab den Cartesianischen Meditationen) das Ich in den Rang einer absoluten Monade erhebe und dem Solipsismus nicht entgehe. Den Idealismusvorwurf untersucht Damast, *J.-P. Sartre und das Problem des Idealismus*, S. 203 ff genauer und stellt fest, dass Sartre einen äußerst undifferenzierten Idealismusbegriff hat und sich im Wesentlichen auf die Beziehung von Sein und Erkennen bzw. Denken stützt. Seine Überlegungen seien wohl gegen die Vertreter des Neukantianismus in Frankreich, Brunschvicg und Lachelier, gerichtet (S. 206). Wir haben bereits gesehen, dass es bei Husserl die vom am Grund der Reduktionen entdeckten transzendentalen Subjekt ausgehende Konstitution des *alter ego* ist, die hier aus idealismuskritischer Perspektive zum Angriffspunkt werden kann.

<sup>671</sup> Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 43. Die gleiche Unterscheidung finden wir bei Lacan sowie bei James und Mead (»me« / »I«).

<sup>672</sup> Zu Sartres Husserl-Kritik in Bezug auf das transzendente Subjekt s. näher Damast, a. a. O., S. 160–165 sowie Hengelbrock, a. a. O., S. 23–39.

<sup>673</sup> Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 73.

<sup>674</sup> a. a. O., S. 75.

verwirkliche,<sup>675</sup> es gebe keine menschliche »Natur«, die ihn zu einer bestimmten Existenz bestimme. Gegen den christlichen Existentialismus eines Karl Jaspers oder Gabriel Marcel z. B. denkt er einen atheistischen Existentialismus:

»Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. [...] Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt [...], nichts existiert dem Entwurf vorweg, nichts ist im Himmel, und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein geplant hat [...].«<sup>676</sup>

Der Mensch ist also von nichts determiniert und muss sich in aller Freiheit mit Hilfe seiner Vorstellungskraft auf Ziele hin entwerfen, um sich dementsprechend durch seine Akte zu verwirklichen: Er macht sich selbst. Dafür muss das Ich seine gegenwärtigen Zustände negieren, um sich von ihnen absetzen zu können. (Für Sartre werden sowohl das Noch-Nicht der vorgestellten Zukunft als auch Abwesenheit und Nichtexistenz unter die Rubrik »Nichts« gefasst.)

Das »Für-Sich« ist im Gegensatz zum Sein der Dinge »als das Sein gekennzeichnet, durch das die Negation in die Welt kommt«, weil »der Seinsmodus des Für-Sich die Negation seiner selbst zu sein hat, wie Sartre sagt: Nicht zu sein, was es ist; zu sein, was es nicht ist.«<sup>677</sup>

Formallogisch ist das unsinnig, doch Sartre denkt im Sinne der Dialektik die Gegensätze dynamisiert und zeitlich: Das »nicht« ist immer ein »noch nicht«.

Im Gegensatz zum An-Sich der Dinge (absolute »Kontingenz, bezugslose Identität, Überflüssigkeit«<sup>678</sup>) hat das für sich Seiende die Möglichkeit der Differenz: Es kann aus den Kausalketten des an sich Seienden ausbrechen und sich davon absetzen. (Husserl hatte diesen grundlegenden Unterschied als Gegensatz von Immanenz und Transzendenz bezeichnet.<sup>679</sup>)

<sup>675</sup> Man sehe hingegen den interessanten Versuch Thomas v. Aquins, menschliche Freiheit (*liberum arbitrium*) mit göttlichem Vorherwissen zusammenzudenken (*Summa theologiae*, qu. 22).

<sup>676</sup> Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, S. 11.

<sup>677</sup> Caws, Der Ursprung der Negation, in: Schumacher (Hg.), *Das Sein und das Nichts*, S. 45–62, hier S. 46.

<sup>678</sup> Hengelbrock, *Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit*, S. 53.

<sup>679</sup> Husserl, *Ideen I*, S. 76.

»Die permanente Möglichkeit des Nicht-seins außer uns und in uns« (SN 53) eröffnet einen neuen ontologischen Raum: Das »In-der-Welt-Sein« wird in »(menschliches) Sein« und »Welt« aufgespalten; die Negation vollendet diese Spaltung und muss in doppelter Weise als die in jeder Bewusstseinsintention sich vollziehende Absetzungs-negation und gleichzeitig als bestimmende Überschreitungs-negation verstanden werden.<sup>680</sup> Dabei ist die konkrete Negation diejenige, die sich mit Hilfe des Bewusstseins auf Vorgegebenes, z. B. eine bestimmte Situation, beziehen kann, und daher zumindest inhaltlich als Fremdbestimmung interpretiert werden kann. Doch die bestimmende Negation mit ihrem überschreitenden Zukunftsentwurf muss als Selbstbestimmung aufgefasst werden. Dabei spielt die Fähigkeit des Bewusstseins zur Imagination die zentrale Rolle: Wäre das Bewusstsein nur bloß wahrnehmendes Bewusstsein, könnte es sich in der Welt auflösen. Nur das Bildbewusstsein ermöglicht in der jeweiligen Situation über die Visualisierung von Imaginärem eine transzendierende »Nichtung« der Welt, die Sartre unter Berufung auf Descartes (SN 84) als Freiheit auffasst.<sup>681</sup> Ganz anders als bei Hegel ist Freiheit hier nicht Einsicht in die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung (was Sartre auch zu einer Kritik der Dialektik führen wird), sondern die Notwendigkeit der Freiheit erweist sich als Bedingung jeder Entwicklung.

Diese Freiheit ist die Kehrseite der Nichtung von Welt, denn in der »Annihilation«, in der (noch) Abwesendes vorausgesetzt wird, manifestiere sich »eine Kraft der Negation, Existenz zu verweigern«,<sup>682</sup> die sie gleichwohl zu einer positiven Kraft werden lässt, denn sie ist gemäß der beiden angeführten Arten von Negation sicherlich sowohl negative Freiheit (von etwas) als auch positive Freiheit (für etwas).

»Das Nichts muss *sein*, um die Kraft der existentiellen Verweigerung zu besitzen, es muss einen Weg finden, sich am Sein zu beteiligen – oder, um es anders zu formulieren, es muss ein Sein geben, durch welches das Nichts zu den Dingen kommt.«<sup>683</sup>

Das Nichts ist also nichts Jenseitiges (SN 51). Das Nichts muss intramundan sein:

---

<sup>680</sup> Lutz-Müller, *Sartres Theorie der Negation*, S. 248f.

<sup>681</sup> s. auch Hengelbrock, a. a. O., S. 58.

<sup>682</sup> Caws, a. a. O., S. 49.

<sup>683</sup> a. a. O., S. 50.

»So bewirkt das Auftauchen des Menschen im Milieu des Seins, das ihn umschließt, dass sich eine Welt enthüllt. Aber das wesentliche und ursprüngliche Moment dieses Auftauchens ist die Negation. So haben wir also das erste Ziel unserer Untersuchung erreicht: der Mensch ist das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt.« (SN 83)

Die welttranszendierende Freiheit zum Entwurf des noch-nicht Seienden bei der Visualisierung von Zielen ist aber gekoppelt mit Angst (angoisse): Wir sind nicht frei, nicht mehr frei zu sein (SN 764), d. h. das Für-sich muss immer neu gemacht werden, wir sind unsere eigene Zukunft im Modus des Nicht-seins und müssen uns immer neu wählen als der, der wir sein wollen. Damit sind wir aber auch voll verantwortlich, und das nicht nur für uns selbst:

»Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, dass er sein soll. Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn wir können nie das Schlechte wählen. Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht gut für alle ist.«<sup>684</sup>

Hartmann beschreibt diese ethische Lehre als »kantianisierend«.<sup>685</sup> Wenn damit die Forderung der Nichtverzweckbarkeit (2. Formulierung des kategorischen Imperativs) gemeint sein sollte, so muss man anmerken, dass nicht aus einem objektiven oder intersubjektiven »gut für alle« der Maßstab für die eigenen Werte herrühren kann (wie man interpretieren kann, wenn man die Stelle aus dem Zusammenhang reißt), das wäre Fremdbestimmung und keine Freiheit. Vielmehr muss die Projektion nicht von außen nach innen, sondern andersherum laufen: Was für uns gut scheint, müssen wir auch für alle als gut bewerten. Wenn damit aber der später in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* hergeleitete Zusammenhang von Autonomie und Freiheit gemeint ist, muss man anmerken, dass es sich für Kant nur um eine innere Freiheit handelt, denn die »Autonomie der selbstgesetzgebenden Vernunft« muss sich auf der Basis der Entgegensetzung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* mit Hilfe der Vernunft gegen die sinnenhafte Dimension des Menschen mit seinen Trieben und Neigungen behaupten, eine Hierarchisierung, die noch in Freuds »psychischem Apparat« wiederkehrt, in dem das

<sup>684</sup> Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, S. 12.

<sup>685</sup> Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, S. 38.



»Ich« das »Es« bemeistern muss. Tatsächlich muss sich bei Kant der ethisch gut handelnde Mensch einem selbstformulierten Prüfprinzip von objektiver Geltung unterwerfen, wovon bei Sartre keine Rede sein kann.

### 3.3.2.2 Intersubjektivität und Dialektik

Dieser radikal subjektivistische Ansatz wird relativiert durch Sartres Philosophie der Intersubjektivität. Bereits in seiner frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego* hatte er Husserls Konzept des transzendentalen Subjekts kritisiert. Der Solipsismus, d. h. »die Gefahr eines Weltverlustes und einer monadischen Einsamkeit«,<sup>686</sup> die entsteht, wenn man eine Philosophie, wie Descartes, auf ein subjektives *cogito* gründet (denn wir können uns der Realität der Außenwelt und anderer Subjekte nicht sicher sein), muss unbedingt umgangen werden. Solange man glaubt, die »fundamentale Verbindung zum Anderen werde durch die Erkenntnis realisiert« (SN 424), bleibt die Cartesische Subjekt-Objekt-Spaltung ja bestehen. Sartre selbst konstatiert:

»Die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts hat offenbar begriffen, dass man dem Solipsismus nicht entgehen konnte, wenn man das Ich-Selbst und den Anderen zunächst unter dem Gesichtspunkt zweier getrennter Substanzen betrachtete: jede Vereinigung dieser Substanzen muss ja für unmöglich gehalten werden.«<sup>687</sup> (ebd.)

Nehme man aber wie Heidegger nicht die Erkenntnistheorie als Anfang der Philosophie, finde man sich immer schon im Da-Sein, in einer Mit-Welt vor, denn »die Existenz des Anderen [...] hat die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man *begegnet* dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.« (SN 452)

Wirklich »genial« ist aber für Sartre die »Intuition« in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, nach der ich in meinem Sein vom Anderen abhängt: »Ich bin, sagt er, ein Fürsichsein, das nur durch einen anderen für sich ist.« (SN 432)

Hier ist nun der Ort, zum besseren Verständnis auf Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins einzugehen, die besonders mit dem zentralen Kapitel über die Herr-Knecht-Problematik nicht nur den Marxismus, sondern auch die französische Nachkriegsphilosophie be-

---

<sup>686</sup> Hastedt, a. a. O., S. 69.

<sup>687</sup> ebd.

sonders beeinflusst hat, das Alexandre Kojève in seiner epochemachenden Hegel-Vorlesung in den Mittelpunkt gestellt hatte.<sup>688</sup>

Denn bei Hegel ist das reine für sich seiende Bewusstsein am Beginn der dialektischen Entwicklung des Geistes noch gar kein *Selbstbewusstsein*. Das Selbstbewusstsein ist nämlich »an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist, d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.«<sup>689</sup>

Das einfache Fürsichsein ist sich selbst gleich »durch das Ausschließen alles *andern aus sich*; [...] und es ist in dieser *Unmittelbarkeit* oder in diesem *Sein* seines Fürsichseins *Einzelnes*«; »sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich*.«<sup>690</sup> (»Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand.«<sup>691</sup>) Das Fürsich aber kommt außer sich und sieht sich nach dieser (verobjektivierenden) Entäußerung in der Welt der Objekte anderen für sich seienden Entitäten gegenüber und kann sich erst aus dieser Außenperspektive heraus durch Vergleichung mit anderen Subjekten in seiner Spezifität und in Unterschiedenheit von anderem objekthaft Seiendem begreifen. Erst in der abstraktiven Synthesis, der ersten Einheit von an sich Seiendem und für sich Seiendem, entsteht auf einer höheren Stufe *Selbstbewusstsein* als Bewusstsein von Ichheit. (»Indem ein Selbstbewusstsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden.«<sup>692</sup>) Das Ich spiegelt sich also in anderen für sich seienden Existenzen und kommt erst so zum Bewusstsein seiner selbst im *Selbstbewusstsein*. (Diese sich fortsetzende Triade eines Für-Sich, das sich ins Ansichseiende entäußert, sich so selbst im Anderen sieht, um auf einer höheren Stufe des Geistes – der alle Entgegensetzungen im doppelten Sinn des Wortes in sich aufhebt – wieder zu sich zurückzufinden,<sup>693</sup> macht für Hegel die Progression des Zeitgeistes »auf der jedesmaligen Stufe seiner Ent-

<sup>688</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 28f.

<sup>689</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 141.

<sup>690</sup> a. a. O., S. 143.

<sup>691</sup> ebd.

<sup>692</sup> a. a. O., S. 140.

<sup>693</sup> a. a. O., S. 142: »Dieses doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück, denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben *seines* Andersseins; *zweitens* aber gibt es das andere Selbstbewusstsein ihm wieder ebenso zurück, es hebt dies *sein* Sein im andern auf, entlässt also das andere wieder frei.«

wicklung« aus; und diese dialektische Eigendynamik des Geistes sieht den Menschen nur als Durchgangspunkt der Weltgeschichte, was Sartre als Totalisierung kritisieren muss, SN 433)

Der Andere ist hier kein konkreter Anderer, obwohl »die Bewusstseine [...] in einer gegenseitigen Verschränkung des Seins direkt aufeinander bezogen (sind)«; und so wählt Sartre unter Einbeziehung der leiblichen Dimensionen das Phänomen des Blicks (»regard«) und erklärt u. a. am Beispiel der Scham, dass man sich erst im Blick des Anderen, im Angeblicktwerden, seiner selbst bewusst wird. Damit ist man zwar immer (auch) noch Wahrnehmungsobjekt, aber die leibhaftige Anwesenheit des Anderen »verweist auf eine fundamentale Verbundenheit [...] und realisiert sich in Situationen, wo ich mich vom Anderen angeblickt fühle«. <sup>694</sup> Dieser Blick verobjektiviert und entfremdet; er legt mich auf das fest, was ich momentan bin, und weist mir einen Platz zu »innerhalb einer Welt, die nicht länger mehr die meine ist [...], bis ich schließlich dazu übergehe, meinerseits den Anderen in den Blick zu nehmen und zum Objekt zu degradieren«. <sup>695</sup> Die wechselseitige Objektivation ist auch wieder wechselseitige Negation des fürsichseienden Subjektiven, aber »der Andere erscheint uns in der alltäglichen Realität« (SN 458), und er bewirkt eine »Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung, die ich in der gleichen Zeit herstelle, unterminiert« (SN 462).

Mein Universum ist für den Anderen Objekt, aber man kann nicht »Objekt für ein Objekt sein [...], es bedarf der radikalen Verwandlung des Anderen, die ihn der Gegenständlichkeit entkommen ließe.« (SN 464) Mein Angeblicktwerden macht den anderen also notwendigerweise zum Subjekt, und vice versa, denn »der Blick des Anderen (ist) als notwendige Bedingung meiner Objektivität Zerstörung jeder Objektivität für mich« (SN 485).

(Hastedt fragt, ob Sartre nicht, wenn er »Heideggers Grundidee [...] mit Hegel überblendet, doch wieder in Subjekt-Objekt-Kategorien verfällt und ob er »den gerade erreichten Durchbruch nicht gleich wieder verspielt, weil er echte Begegnungen mit dem Anderen gar nicht kennt«. <sup>696</sup>)

Sartre deutet die Beziehung zum Anderen vom Konflikt her und

---

<sup>694</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 89 (vgl. SN 457).

<sup>695</sup> ebd.

<sup>696</sup> Hastedt, a. a. O., S. 70f.

kann, z. B. auch in Liebesbeziehungen, nur in den Kategorien Sadismus und Masochismus (SN 662) denken:

»Während ich versuche, mich vom Zugriff des Anderen zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien; während ich danach trachte, den Anderen zu unterwerfen, trachtet der Andere danach, mich zu unterwerfen.« (SN 638 f)

Diese dialektische wechselseitige Verklammerung kann aber nicht zu einem totalisierenden »Wir« führen, in dem Subjekt und Objekt ihr Fürsich- und Ansichsein verlieren und sich in einer höheren Einheit »aufgehoben« fühlen, es gibt außerhalb des – nur momenthaften – Sexualaktes nur das Objekt-Wir (SN 723 ff) und das Subjekt-Wir (SN 736 ff). Mein Blick verliert nämlich seine Macht, die Anderen zu Objekten zu machen, wenn wir, ich und die Anderen, schon selbst Blick-Objekte eines externen Dritten werden (SN 479). Und umgekehrt kann man durch die Erfahrung des gemeinsamen Angeschautwerdens nicht isoliert und verdinglicht werden.

Solche Wir-Erfahrungen verweisen nur auf eine Erfahrung des Gemeinsam-Objekte-Seins oder des gemeinsamen Subjekt-Seins, und Sartre sieht nur »zwei radikal verschiedene Formen der Erfahrung des *Wir*, und diese beiden Formen entsprechen genau dem Erblickend-Sein und dem Erblickt-sein«, <sup>697</sup> die die grundlegenden Beziehungen des Für-sich zum Anderen konstituieren.

Es gibt also keine abstraktive Synthesis, in der die Einzelnen »aufgehoben« wären, wohl aber erfährt man »plötzlich in der Welt des Dritten die Existenz von einer objektiven Gestalt-Situation [...], in der der Andere und ich als äquivalente, solidarische Strukturen fungieren« (SN 726): »Ganz gleich, ob ein Einzelner sich als Individuum oder als Teil einer Gruppe erlebt, immer verdankt er diese Erfahrung einem äußeren Gegenüber.« <sup>698</sup>

<sup>697</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 90 kritisiert u. a. »eine deutliche Einseitigkeit«: »Warum steht am Anfang der sprachlose Blick? Warum der Blick eines Fremden, der mich überrascht? Warum gerade der distanzierende oder gar feindliche und nicht der teilnehmende Blick?« Auch werde der Primat des Sehens unbefragt hingenommen, und die Argumentation sei nicht einleuchtend, »denn das Nichts, das dem Für-Sich anfänglich zugesprochen wurde, ist ein relatives Nichts, es besagt ›Nicht-Ding‹ und lässt sich nicht einfach in ein ›Nicht-Ich‹ transponieren. Die absolute Entgegensetzung braucht andere Gründe, sie erwächst aus dem Anspruch, die Subjektivität rein und unbegrenzt zu verwirklichen (SN 346 f), ein Anspruch, der durch eine phänomenologische Analyse des Blicks schwerlich erhärtet werden kann [...]«.«

<sup>698</sup> Möbuß, Sartre, S. 69.

Im Blick des Dritten entdeckt man die ›Klasse‹ und übernimmt mit dem Wir-Bewusstsein eine »kollektive Entfremdung« (SN 733). Das ›Klassenbewusstsein‹ ist nämlich die Übernahme eines besonderen Wir aufgrund einer deutlich strukturierten kollektiven Situation, auf die man selbst keinen Einfluss nehmen konnte (SN 731).

Suhr vermerkt, dass Sartre Hegels Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft vor allem in einer Kurzfassung für Schüler las (*Bewusstseinslehre für die Mittelklasse* von 1809<sup>699</sup>); und es ist nun deutlich geworden, dass Sartre sich als Atheist von den Linkshegelianern angezogen fühlen musste und den Antagonismus einer herrschenden und einer beherrschten Klasse ins Auge fasste. Dass nach Marx, der nach eigenem Bekunden mit seinem Materialismus »Hegel vom Kopf auf die Füße« gestellt hatte, »die Ideen der herrschenden Klasse die herrschenden Ideen« sind, bestätigte sich für Sartre schon zu Beginn seines Studiums, denn die kommunistischen Studenten »hüteten sich sehr, sich auf den Marxismus zu berufen oder ihn gar in ihren Seminararbeiten zu erwähnen; sie wären bei allen Prüfungen durchgefallen«. <sup>700</sup> Für ihn und seine ebenfalls aus dem Bürgertum stammenden KommilitonInnen (zu denen auch seine spätere Partnerin Simone de Beauvoir gehörte) war aber keineswegs die Lage der Arbeiterklasse relevant, von der man »nur eine rein theoretische Kenntnis, aber keine Erfahrung« besaß: »Nein: Es war [...] das Proletariat als Inkarnation und Vehikel einer Idee ...« <sup>701</sup>

Von hier ergibt sich der Gedanke der Be-freiung, und für den freien Entwurf seines Selbst ist die jeweilige Situation und das, was dazu geführt hat, also die jeweilige Vergangenheit einer Person, mitkonstitutiv (SN 856 f). Fornet-Betancourt erklärt dies am Beispiel eines Gefangenen, der sich auf das noch nicht Seiende hin entwerfen muss, also sich als frei auf den Straßen der Stadt imaginiert und so die Gegebenheit seines Gefangenseins als einen Mangel an Freiheitsbewegung erfahren kann. <sup>702</sup> Man kann nämlich das Zukünftige nur auf der Basis des Vergangenen entwerfen, das nicht einfach vorbei ist: »Unsere Vergangenheit begleitet uns immer, sie sucht uns heim; sie bleibt uns gegenwärtig«, <sup>703</sup> und wir können ihr durch unseren Ent-

<sup>699</sup> In: Hegel, *Nürnberger Schriften* (nach Suhr, Sartre, S. 129).

<sup>700</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 17.

<sup>701</sup> a. a. O., S. 18 f.

<sup>702</sup> Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung. Phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*, S. 247.

<sup>703</sup> ebd.

wurf einen Sinn geben: »Wesen ist gewesen sein« (*être est avoir été*, deutsch im Original). Es kommt nur darauf an, was ich daraus mache: »Die Bedeutung meiner Vergangenheit hängt einzig und allein von der Wahl meiner selbst ab.«<sup>704</sup> Doch diese Wahl ist für viele in der Realität nur eingeschränkt möglich.

Sartre, für den Intellektuelle automatisch Linksintellektuelle zu sein hatten,<sup>705</sup> wurde also Mitglied der kommunistischen Partei, aus der er erst anlässlich der russischen Besetzung Ungarns wieder austrat, und sein Engagement für die Unterdrückten sowie seine schonungslose Kritik am französischen Kolonialismus und an den Kriegen in Indochina und Algerien<sup>706</sup> brachten ihn – gegen den Terror der verhassten Bourgeoisie – auf Konfrontationskurs mit der offiziellen französischen Politik de Gaulles. 1968 stand er gegen das »Establishment« auf der Seite der Studentenrevolte und galt trotz mancher Verirrungen<sup>707</sup> doch als *die* intellektuelle Autorität und kritische Instanz im Frankreich seiner Zeit.

### 3.3.2.3 Husserl »vom Kopf auf die Füße gestellt«

Für den freien Entwurf seiner selbst ist das intentionale Bewusstsein Husserls, hier als die Fähigkeit, Ziele zu imaginieren, zentral. Auch der Schlachtruf der Phänomenologen »Zu den Sachen selbst« war von einer antiidealistischen Warte aus neu und inspirierend. Doch hatte Husserl seit den »Ideen« im Ausgang von der alltäglichen Existenz der von Kultur und Wissenschaft geprägten Lebenswelt phänomenologische Reduktionen durchgeführt, die von allem Kontingenten und Inkonsistenten absehen sollten, um gegen die Sinnkrise zu den Sinn-

<sup>704</sup> a. a. O., S. 248.

<sup>705</sup> Sartre, *Der Intellektuelle und die Revolution*, S. 11.

<sup>706</sup> a. a. O., S. 5 f.: »die im Namen eines heuchlerischen Humanismus und Christentums geführt wurden und nur den Profit der Herrenmenschen auf Kosten der ›Untermenschen‹ zu sichern hatten« (so Reblitz im Vorwort).

Sartre selbst: »Unsere Opfer kennen uns durch ihre Wunden und ihre Ketten: das macht ihr Zeugnis unwiderlegbar. Es genügt, dass sie uns zeigen, was wir aus ihnen gemacht haben, um zu erkennen, was wir aus uns gemacht haben. Ist das nützlich? Ja, weil Europa in Gefahr ist, zu krepieren. [...] Ihr, die ihr so liberal, so menschlich seid, die ihr die Liebe zur Kultur bis zur Preziosität treibt, ihr scheint zu vergessen, dass ihr Kolonien habt, und dass man dort in Eurem Namen mordet [...].«

<sup>707</sup> So begeisterte er sich für den Stalinismus, predigte nach 1968 den Maoismus und besuchte den deutschen RAF-Terroristen (der »Rote Armee Fraktion«) Andreas Baader im Gefängnis.

fundamenten dieser Welt zurückzufinden. Eine dieser Reduktionsstufen war die Ideierung, die Wesensschau, von der sich die Sinnhaftigkeit der Lebenswelt erschließen sollte.

Bei Sartre ist es gerade umgekehrt: Es gibt kein wie auch immer geartetes objektives »Wesen«; jeder Einzelne muss sich sein Wesen in Freiheit selbst wählen und durch seine Akte erschaffen. Man muss also von der Existenz, von der jeweiligen Ichheit ausgehen; die Existenz geht der Essenz immer voraus.<sup>708</sup> Das bedeutet, dass »der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich *danach* definiert«,<sup>709</sup> denn es gibt kein »Wesen« des Menschen, keine spezifisch menschliche »Natur«, obgleich man diese Idee überall wiederfinde, »bei Diderot, bei Voltaire und selbst bei Kant«.<sup>710</sup>

Im 18. Jahrhundert sei zwar »in den atheistischen Lehren der Philosophen der Begriff Gottes abgeschafft« worden, »aber nicht ebenso sehr die Idee, dass die Essenz der Existenz vorangehe«.<sup>711</sup> Der atheistische Existentialismus, als dessen Repräsentant Sartre sich versteht, will, dass es mindestens *ein* Wesen (klarer: *ens*)<sup>712</sup> gibt, bei dem die Essenz der Existenz vorausgeht, das nicht durch irgendwelche Begriffsdefinitionen festgelegt wird, die ihm sagen, wie er zu sein hat, um Mensch, bzw. menschlich zu sein. Seine Wahl liegt in seinem Ermessen: »Er wird so sein wie er sich geschaffen haben wird«, auch »darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist«.<sup>713</sup> In dieser Subjektivität konstituiert der Mensch sich selbst, als Produkt seiner freien Wahlakte, und eben darin liegt für Sartre die besondere Würde des Menschen im Vergleich zu den Dingen. Denn diese Theorie macht den Menschen nicht zum Gegenstand und entfremdet ihn in dieser Verobjektivierung, d.h. entfernt ihn von sich selbst. Er wird nicht zum Erfüllungsgehilfen dessen, was andere oder allgemeine Normvorstellungen von ihm erwarten: Der Mensch erfindet sich selbst,<sup>714</sup> und zwar in der jeweiligen geschichtlichen Situation immer neu.

Ganz anders das transzendente Ich bei Husserl: Es ist als das Residuum der phänomenologischen Reduktionen wie das cartesische

---

<sup>708</sup> Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, S. 9.

<sup>709</sup> a. a. O., S. 11.

<sup>710</sup> a. a. O., S. 10f.

<sup>711</sup> a. a. O., S. 10.

<sup>712</sup> Es ist anzumerken, dass »Wesen« im Deutschen sowohl *ens* als auch *essentia* bedeuten kann, was sich aus dem Zusammenhang erschließen muss.

<sup>713</sup> ebd.

<sup>714</sup> a. a. O., S. 25 und 17.

*cogito* und das Kant'sche »Ichdenke« nicht individuell, es ist eine Gedankenfigur und vom empirischen Ego »radikal verschieden«. Auch ist »der Andere [...] nie diese empirische Persönlichkeit, die sich in meiner Erfahrung vorfindet« (SN 426). Zwar verweist das transzendente Subjekt von Anfang an auf andere Subjekte, aber nicht in ihrer Konkretion, sondern abstrakt, »als auf *Bedeutungen*«. Wir bleiben somit jeweils in unserer Interiorität befangen, der Andere erscheint uns als ein transzendentaler Begriff (SN 427 f). Husserl hat also für Sartre »das Sein auf eine Reihe von Bedeutungen reduziert« und kann ebenso wenig wie Kant dem Solipsismus entgehen (SN 428 f).

Das transzendente Subjekt, das »stark dem Kant'schen Subjekt ähnelt« (SN 426), kommt wie dieses also gar nicht in Kontakt mit der eigentlichen (realen) Wirklichkeit, diese bleibt transzendent.

Hier muss angemerkt werden, dass gemäß *Berkeleys esse est percipi* für Sartre als »idealistisch« eine Bestimmung von »Sein« (bzw. »sein«) gilt, die dieses »als ›gedacht-‹, ›gesetzt-‹, ›erfasst-‹ oder – am besten – ›erkannt-werden‹« versteht, denn »›der‹ Idealismus soll die Überzeugung vom Primat der Erkenntnis beinhalten«. <sup>715</sup> Sartre hat hier also einen sehr eingeschränkten Begriff von Idealismus.

Die »reelle« Transzendenz des Seienden auf Ziele hin kehrt das Verhältnis von Essenz und Existenz um, denn Sartre bleibt nicht im Bereich des Bewusstseins und denkt mit diesem Begriff Intentionalität und Entwurf zusammen, während bei Husserl ›Transzendenz‹ ein »immanenter, innerhalb des Ego sich konstituierender Seinscharakter« <sup>716</sup> bleibt.

Der Prototyp eines solchen in der realen geschichtlichen Existenz sich frei auf ein anderes Wesen hin entwerfenden Menschen ist für Sartre der Revolutionär, den Sartre im 2. Teil von *Materialismus und Revolution* beschreibt <sup>717</sup>, aber auch, wie wir später sehen werden, der Künstler. Sartre ist von der sog. »sozialen Frage« und u. a. der Situation der Arbeiterklasse schon, wie Hartmann berichtet, in jüngeren Jahren stark beeindruckt worden und habe sich als völlig vertraut mit marxistischen Begriffen und Denkschemata gezeigt, und als »soziale Zielvorstellung [...] eine Negation der Negation« von Marx

<sup>715</sup> Damast, *Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus*, S. 155.

<sup>716</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 117.

<sup>717</sup> Sartre, *Materialismus und Revolution*, in: ders., *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, S. 77 ff.



übernommen,<sup>718</sup> eine notwendige Überwindung der den Menschen entfremdenden Instanzen.

Bei Entfremdung und Unterdrückung erscheint das Soziale als Leistung des dagegen handelnden Menschen, als »Leistung des Revolutionärs«, dem sich konkrete Imperative ergeben, vor allem im Negativen, in dem, was zu beseitigen ist. »In dieser Figur des Revolutionärs [...] verkörpert sich *eine Einheit von Sozialem und Ethischem*.«<sup>719</sup> Sartre fand bei Marx und in dem von ihm »grundsätzlich« gebilligten<sup>720</sup> historischem Materialismus (»Histomat«) eine Theorie geschichtlicher Prozesshaftigkeit vor, mit der Marx Hegel »vom Kopf auf die Füße« gestellt haben wollte, denn die Hegel'sche Dialektik war eine Geistdialektik, deren Sinnggebung Marx zwar beeindruckte, deren Antagonismen er aber in den Bereich realer gesellschaftlicher – und das heißt geschichtlicher, ökonomischer Verhältnisse, d. h. mit Bezug auf ihre »materielle Basis« verlegte: die Produktionsverhältnisse und die mit ihnen gegebene Klassengesellschaft von für sich seienden »Herren« und verdinglichten »Knechten«. Die Hegel'sche Geist-Dialektik wird so zu einer anthropologischen, ontologisierenden und geschichtsdeutenden Dialektik.

Den dialektischen Materialismus (»Diamat«) allerdings kritisiert Sartre scharf, und zwar in nicht weniger als drei Schriften, in *Materialismus und Revolution*, in *Marxismus und Existentialismus* und schließlich in der *Kritik der dialektischen Vernunft*. Dabei unterlaufen ihm leider auch Fehler: Er kritisiert den »rationalistischen Optimismus« eines Materialisten, der überzeugt sei, dass alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig ist.<sup>721</sup> Die hier zitierte Ansicht »eines Materialisten« (ohne Quellenangabe) ist aber eine berühmte Stelle aus Hegels Rechtsphilosophie,<sup>722</sup> und die dort behauptete Begriffsäquivalenz von Vernunft und Wirklichkeit (als wechselseitige Inklusion der Begriffsumfänge) gilt im Falle der zweiten Begriffsinklusion nur unter der Prämisse des Idealismus, wenn man nämlich »Wirklichkeit« vorab als »be-geistete« Wirklichkeit begrift. Und diese Position ist alles andere als materialistisch.

---

<sup>718</sup> Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, S. 38 f.

<sup>719</sup> Hartmann, a. a. O., S. 40.

<sup>720</sup> Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 15.

<sup>721</sup> Sartre, *Materialismus und Revolution*, a. a. O., S. 56.

<sup>722</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 11.

Näher zu beleuchten aber ist nun seine Kritik der Dialektik, und Sartre unterscheidet (wohl in eigener Sache) zwischen dogmatischer und kritischer Dialektik.

Sartre stößt hier auf einen internen Widerspruch, nach dem die Dialektik als Totalisierungsgesetz zwar von Kollektiven und Gesellschaften (im Plural) redet, aber nur von *einer* Geschichte, einer Realität, die sich den Individuen aufzwingt.<sup>723</sup> Die ursprünglich offenen Begriffe des Marxismus seien jedoch zu geschlossenen geworden, sie sind »Diktate«;<sup>724</sup> der lebendige Marxismus aber müsse heuristisch sein.<sup>725</sup> Jeglicher Determinismus von außen aber muss im Namen der menschlichen Freiheit ausgeschlossen sein; denn er nähme wie jede Fremdbestimmung der menschlichen Existenz jenen Sinn, der in der Verwirklichung des Eigenen liegt. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst.

Und so lange, wie der Marxismus als dialektischer Materialismus nicht in diesem Sinne menschlich ist, bzw. dem Menschen Gestaltungsräume zubilligt, muss der Existentialismus diesen ersetzen<sup>726</sup>, so lange ist er der wahre Humanismus. Im Gegensatz zum klassischen »bürgerlichen«<sup>727</sup> Humanismus mit seinem »Menschheitskultus«, den Sartre kritisiert, weil er den Menschen als einen Zweck nimmt, ein *telos* vorgibt, das ihm sagt, was und wie er als Mensch zu sein hat, vertritt Sartre einen existentialistischen Humanismus, der dem Menschen – und zwar jedem einzelnen, nicht nur dem Revolutionär – die Überschreitung, die Transzendenz seines eigenen Daseins zubilligt.<sup>728</sup>

Es ist klar, dass dieser existentialistische Humanismus auf der Seite des »sozialistischen Humanismus« auf Gegenwind stoßen musste, er billige dem einzelnen Individuum (das nicht ohne seine gesellschaftlichen Verhältnisse zu denken sei) gegenüber der Gemeinschaft zu viel Bedeutung zu<sup>729</sup> und müsse durch den sozialistischen Humanismus überwunden werden.

Beide Aspekte, den des existentialistischen und den des sozialis-

<sup>723</sup> a. a. O., S. 37.

<sup>724</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 26.

<sup>725</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 24 f.

<sup>726</sup> Sartre, a. a. O., S. 31.

<sup>727</sup> Sartre, a. a. O., S. 19.

<sup>728</sup> Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, S. 35.

<sup>729</sup> So etwa aus polnischer Perspektive 1964 Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, S. 21 ff.

tischen Humanismus überschreitend, kritisiert schließlich Derrida und moniert eine verkürzte Heidegger-Lektüre Sartres. Heidegger habe sich in seinem »Humanismusbrief« direkt nach dem Erscheinen von Sartres *Das Sein und das Nichts* gegen eine anthropologistisch verengte Lektüre von *Sein und Zeit* gewehrt: So sei z. B. aus »Dasein« »réalité humaine« geworden.<sup>730</sup> Sartre hatte in der Tat geglaubt, mit seiner Umkehrung von Essenz und Existenz Heidegger zu kritisieren: »Wer sagt, dass *das* Dasein (réalité humaine) – auch wenn es *mein* Dasein ist – qua ontologische Struktur ›mit-ist‹, der sagt, dass es qua Natur mit-ist, das heißt wesenhaft und allgemein« (SN 448). Heidegger habe aber, so wieder Derrida, zu Recht daran erinnert, dass »Anthropologie und Humanismus nicht das Milieu seines Denkens und der Horizont seiner Fragen waren. Gerade gegen den Humanismus ist die ›Destruction‹ der Metaphysik und der klassischen Ontologie gerichtet«, <sup>731</sup> so Derrida. Heidegger, wie noch ausgeführt werden wird, wollte aber gerade das abendländische Denken des Seins – auch in Bezug auf den Begriff des Menschen – überschreiten, das alles aus ersten Gründen abzuleiten bemüht ist.<sup>732</sup> Heideggers Intervention habe aber leider bei Sartre nicht zu genauerer Lektüre geführt, und Derrida nimmt Sartres Philosophie zum Anlass, eine *Amalgamierung* von »Hegel, Husserl und [...] auch Heidegger mit der alten humanistischen Metaphysik« zu beklagen, und dergestalt eine un gerechtfertigte Verbannung von »Hegel, Husserl und Heidegger in die Finsternis der humanistischen Metaphysik«, <sup>733</sup> die diese auf ihre Weise auch kritisiert hätten.

<sup>730</sup> Derrida, *Fines hominis*, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, S. 133–157, hier S. 138. Derrida spielt hier geschickt mit den beiden Bedeutungen von »finis« als Ende (der Tod wurde oft als Bedeutung von Sartres »Nichts« im Titel von SN angenommen) und als Ziel bzw. Zweck und redet von den »deux fins de l'homme«.

<sup>731</sup> Derrida, a. a. O., S. 141.

<sup>732</sup> Heidegger, Brief über den Humanismus, in: ders., *Wegmarken*, S. 153: »Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt [...] ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie ›humanistisch‹ ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch.« S. auch Hastedt, a. a. O., S. 103–111 zum »Humanismusstreit«, in dem sich Heidegger gegen einseitige Subjektorientierung wandte.

<sup>733</sup> Derrida, a. a. O., S. 141 f. »Ich bediene mich absichtlich des Wortes ›Amalgam‹, das in seinem Gebrauch die alchimistische Anwendung, die hier die erste ist, mit der strategischen und taktischen auf dem Gebiet der Ideologie vereint.« (!), s. weiterge-

## 3.3.2.4 Imagination und Imaginäres

Sartres frühe Schriften zum Bildbegriff sind unabhängig von seinem Marxismus bedeutsam, wenngleich sie im Rahmen seines Gesamtkonzeptes eine zentrale Funktion haben. Denn gerade heute hat der erkenntnistheoretische Konstruktivismus dafür gesorgt, dass Faktum und Fiktum weniger unterscheidbar werden, sich die Grenzen von Realität und Konstruktion verwischen; und auf der Seite der alltäglichen Erfahrung sind es die digitalen Medienbilder – wie z. B. in Computerspielen –, die Erlebnisse im Bereich digitaler Welten attraktiv machen, in denen die Simulation die Realität ersetzt und genau das produziert, was Baudrillard »Hyperrealität« nennt. Nachdenken über das Imaginäre als Entwurf ist also geboten, auch wenn Sartre zu seiner Zeit keineswegs eine Ahnung von dieser Entwicklung haben konnte.

Es wurde bereits erwähnt, wie zentral für Sartre im Zusammenhang mit Intentionalität und Entwurf die Fähigkeit des Menschen zur Imagination wurde, und in der Tat untersucht Sartre dieses Themenfeld bereits in seiner Diplomarbeit *L'imagination*. Und so sehr Sartre Husserls transzendentes Subjekt kritisiert, hier hebt er die eminente Bedeutung des Husserl'schen Bildbegriffs hervor. Wie es sich für eine französische Abschlussarbeit gehört, handelt er zuvor die ganze französische Schulphilosophie, beginnend mit Descartes, im Hinblick auf die jeweiligen Bildbegriffe ab, und zwar negativ. Allerdings verwundert es, dass Kants Theorie der Einbildungskraft nicht vertreten ist, denn auch sie hätte Sartre kritisieren können. Denn Kant hat sie in der 2. Auflage der KrV zu einem passiven Vermögen gemacht, während sie doch bei Sartre unbedingt aktiv, sogar proaktiv, in die Zukunft hinein wirkend, sein muss.

An den genannten Philosophen – aber auch an Humes englischem Empirismus<sup>734</sup> – kritisiert Sartre, dass sie allesamt Vorstellungsbilder als bewusstseinsimmanent, als intramental, gesehen hätten. Drei Wege hätten sich Mitte des 18. Jahrhunderts herauskris-

---

hend Christina Howells, Sartre and Derrida. The Promises of the Subject, in: Fagant et al. (Hg.), *Negotiating the Legacy*, s. auch unter [www.alan-shapiro.com/sartre-and-derrida-the-promises-of-the-subject-by-christina-howells](http://www.alan-shapiro.com/sartre-and-derrida-the-promises-of-the-subject-by-christina-howells).

<sup>734</sup> Sartre, Die Imagination, in: ders., *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays*, S. 107 f stellt fest, dass Humes Empirismus sich bemüht habe, »das ganze Denken auf ein System von Bildern zurückzuführen [...]; im Geist existieren nur Eindrücke und Kopien dieser Eindrücke [...]«

tallisiert, und Sartre untersucht paradigmatisch die Cartesianer, Hume und Leibniz und mit ihnen »die drei großen Strömungen der klassischen Philosophie« in dieser Frage: Mit Descartes' berühmten Vorstellungsbild von Wachs, das seine Form verändern kann und dennoch »Wachs« bleibt, macht Sartre deutlich, dass zwischen Imagination und Denken immer eine Kluft bleibt. Die mechanistische Wahrnehmungstheorie lässt Bilder als Ideen entstehen, »die von der Seele anlässlich einer Affektion des Körpers erzeugt« werden.<sup>735</sup> Da das Bild also durch mechanische Einflüsse des eigenen Körpers zustande kommt, gehört es zur *res extensa*, obwohl es mit der Empfindung identisch ist.<sup>736</sup> Hingegen ist für den Empirismus Humes keinerlei eingeborene Idee denkbar, *alle* Inhalte des Denkens müssen in der sinnhaften Erfahrung begründet sein. Vorstellungen denkt sich Hume daher als »copies« (Nachbilder) oder »images« (Abbilder) von Sinneseindrücken, sodass (innere) Bilder als ein »Verblässen der Wahrnehmung, ein Echo, das ihr in der Zeit folgt«, gefasst werden. Auch Bergson mache aus ihnen »einen Schatten, der die Wahrnehmung verdoppelt: In beiden Fällen ist es eine exakte Nachahmung des Dinges, opak und undurchdringlich wie das Ding, steif erstarrt und selbst Ding«. <sup>737</sup> Bergson fällt zwar nicht wie die Erstgenannten der von Sartre so genannten »Immanenzillusion« anheim, sieht also nicht das Bewusstsein als einen großen Bildbehälter mit geistimmanenten Kopien, <sup>738</sup> denn »alle uns umgebenden Dinge (werden) Bilder genannt«, Bergson dehnt seinen Bildbegriff »auf jede Art von Realität aus: nicht nur das Objekt der aktuellen Erkenntnis ist Bild, sondern jedes mögliche Objekt einer Vorstellung (>représentation<)«. Denn gegen Berkeley hatte Bergson behauptet, dass ein Bild *sein* könne, ohne *wahrgenommen zu sein*, es könne »präsent sein, ohne repräsentiert zu sein«. Sartre fasst zusammen: »Für den Bergson'schen Realismus ist

---

<sup>735</sup> Sartre, *Die Imagination*, a. a. O., S. 200.

<sup>736</sup> Ganz ähnlich, so Sartre, beschreibe Leibniz die Welt der Imagination als einen reinen Mechanismus, wo man nicht zwischen Bildern im engeren Sinn und Empfindungen unterscheiden kann, weil die einen wie die anderen Zustände des Körpers ausdrücken. (Sartre, *Die Imagination*, a. a. O., S. 200). S. auch Bonnemann, *Der Spielraum des Imaginären*, S. 44 sowie Fornet-Betancourt, a. a. O., S. 14.

<sup>737</sup> a. a. O., S. 140. (Sartres ausführliche Auseinandersetzung mit Bergsons Bildbegriff findet sich auf den Seiten 133–160).

<sup>738</sup> Leyssen, Sartres Bilddenken. Ein alternativer Bildbegriff und seine Rolle in Sartres *L'imaginaire*, in: Neuber/Veressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*, S. 273–284, hier S. 275.

das Ding das Bild, ist die Materie die Gesamtheit der Bilder.«<sup>739</sup> Doch auch bei ihm ist das Bild ein *Ding*.

Daher ist für Sartre das Erscheinen von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* »das große Ereignis der Vorkriegsphilosophie«.<sup>740</sup> Denn Husserls bereits in den *Logischen Untersuchungen* entwickelter Begriff der Intentionalität, nach dem Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas* ist, ist dazu angetan, »die Irrtümer eines bestimmten Immanentismus zu bekämpfen, der die Welt mit den Bewusstseinsinhalten konstituieren will«.<sup>741</sup> Man wisse nun, so Sartre, dass man die ganze vorphänomenologische Literatur zum Bildbegriff außer Acht lassen und »wieder bei null anfangen« könne und vor allem versuchen müsse, »eine intuitive Sicht der intentionalen Struktur des Bildes zu erlangen«.<sup>742</sup>

»Man sieht die unmittelbaren Konsequenzen für das Bild: auch das Bild ist Bild von etwas. Wir haben es also mit einer intentionalen Beziehung eines bestimmten Bewusstseins zu einem bestimmten Objekt zu tun. Mit einem Wort, das Bild hört auf, ein psychischer Inhalt zu sein; es ist nicht *im* Bewusstsein als konstituierendes Element.«<sup>743</sup>

Vor allem will Sartre im Anschluss, und damit über Husserls Bildbewusstsein hinausgehend, auch die Beziehungen von den mentalen, d. h. Vorstellungsbildern, von denen er selbst auch ausgegangen ist, zu den materiellen Bildern (»Gemälde, Foto usw.«), die Husserl nur marginal behandelt hatte, erörtern und, wie man sehen wird, zusammen behandeln. Gegen Bergson und die beschriebene Tradition vor ihm hält Sartre am Ende seines frühen Werkes zum Vorstellungsbild fest: »Es gibt keine Bilder *im* Bewusstsein, und es kann auch keine geben. Sondern das Bild *ist ein bestimmter Bewusstseinstyp*. Das Bild ist ein Akt und kein Ding. Das Bild ist Bewusstsein *von* etwas.«<sup>744</sup>

Das Bild ist für Sartre also kein Objekt mit einem bestimmten Ort, sondern es ist »eine besondere Art und Weise, wie sich das Bewusstsein ein Objekt präsentieren kann«.<sup>745</sup> Und

<sup>739</sup> Sartre, *Die Imagination*, a. a. O., S. 134 f.

<sup>740</sup> a. a. O., S. 222.

<sup>741</sup> a. a. O., S. 227.

<sup>742</sup> a. a. O., S. 240.

<sup>743</sup> a. a. O., S. 229.

<sup>744</sup> Sartre, *Die Imagination*, a. a. O., S. 242.

<sup>745</sup> Leysen, a. a. O., S. 275.

»man wird ebenfalls das Bildbewusstsein mit dem Zeichenbewusstsein vergleichen müssen, um die Psychologie endgültig von jenem unzulässigen Irrtum zu befreien, der aus dem Bild ein Zeichen und aus dem Zeichen ein Bild macht.«<sup>746</sup>

Seine positive Ausfaltung gewinnt Sartres Bildbegriff mit dem sich vier Jahre später anschließenden zweiten frühen Werk, *Das Imaginäre*. Dieses gilt Sartre unter Verwendung der Terminologie Husserls als »noematisches Korrelat« zur irrealisierenden Vorstellungskraft, der Imagination.<sup>747</sup>

Zunächst nennt Sartre vier Charakteristika der zu beschreibenden Vorstellungen (ich verwende die von Waldenfels formulierte Kurzfassung, wobei der erste Punkt nach dem Vorangegangenen bereits klar sein dürfte):

»1) Die Vorstellung ist Bewusstsein von einem bestimmten Objekt, das im Bild auftritt und nicht etwa von dem Bild selbst, wie es in der ›Immanenz-Illusion‹ erscheint. 2) Das Vorgestellte ist Gegenstand einer *Quasi-Beobachtung*, da es aufgrund einer ›wesenhaften Armut‹ nie mehr zu erkennen gibt, als was man weiß; es hat nicht die Unerschöpflichkeit des Wahrnehmungsobjekts. 3) Das Vorstellungsbewusstsein setzt sein Objekt als ein Nichts; die beiden entscheidenden Formen, wie dies geschieht, sind zwei Arten der Negation, die Setzung als *nichtexistent* (z. B. Husserls Kentaur) oder als *abwesend* (z. B. der Freund in Berlin). Das abwesende Objekt ist hier anschaulich ›als abwesend gegeben‹, die Vorstellung enthält ein ›gewisses Nichts‹. 4) Dementsprechend verkörpert die Vorstellung, im Gegensatz zur Passivität der Wahrnehmung, eine schöpferische *Spontaneität*.«<sup>748</sup>

Damit setzt sich Sartre nun von Husserl ab, denn bei diesem ist das Bildbewusstsein der Perzeption zugehörig, und man kann natürlich bezweifeln, ob die Wahrnehmung wirklich passiv ist. Reine Rezeption wäre aber Determination des wahrnehmenden Bewusstseins, und davon muss Sartre die Imagination streng trennen, wenn sie die Funktion des freien Entwurfs übernehmen soll.

Diese Trennung bildet für Wiesing »das Fundament der gesamten Phänomenologie Sartres«:

---

<sup>746</sup> Sartre, a. a. O., S. 140.

<sup>747</sup> Sartre, *Das Imaginäre*, S. 42.

<sup>748</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 76 f, bezieht sich auf Sartre, a. a. O., S. 44–61.

»Genau diese kategoriale Eigenständigkeit ist dafür verantwortlich, dass es nie zu einer Verwechslung von Wahrnehmung und Phantasien kommt und kommen kann: So stark die Vergegenwärtigung einer Sache durch ein Bild auch sein mag, es sind keine Wahrnehmungen, die das Bewusstsein auf ein Bildobjekt richten. Für Sartre besteht zwischen dem Hineinsehen einer Gestalt in Wolken oder in Kaffeesatz und dem Betrachten eines Fotos nur ein gradueller Unterschied. Eigentlich entsteht in beiden Fällen das Bildobjektbewusstsein nur durch Einbildung.«<sup>749</sup>

Sartre schließt eine Betrachtung über die »Familie der Vorstellung« an, d. h. eine Untersuchung derjenigen Bildphänomene der Gegenstandswelt, die auch noch unter den Begriff »image« fallen, wie z. B. Porträts, Spiegelreflexe, Karikaturen etc.<sup>750</sup> Dabei stellt Sartre fest, dass intramentale Vorstellungen, Karikaturen, Fotografien »lauter Arten derselben Gattung sind«, denn immer muss eine Intention ein abwesendes Objekt »vergegenwärtigen« wollen; auch »ein äußerer Gegenstand, der als Bild fungiert, kann diese Funktion nicht ohne eine ihn als solches interpretierende Intention ausüben.«<sup>751</sup> Ein Porträt Karls VIII. z. B., »im Zustand verminderten Lebens unter Ausfall vieler Bestimmungen (Dreidimensionalität, Beweglichkeit, manchmal Farbe usw.)« wird *als Bild* erfasst, *mittels* des Gemäldes sehen wir aber *ihn*, nicht das Gemälde. Und erstaunlicherweise verwendet der Atheist Sartre zur Erhellung der Verbindung zwischen Bild und Modell (oder, wenn man so will: zwischen Abbild und Urbild) eine neuplatonische Formulierung (siehe Teil 2.2), die zur philosophisch-theologischen Legitimation der orthodoxen Ikonenmalerei wurde:

»Die erste zwischen Bild und Modell gesetzte Verbindung ist eine Verbindung der *Emanation*. Das Original hat den ontologischen Vorrang. Aber es *inkarniert* sich, es steigt ins Bild herab. Dies erklärt die Haltung der Primitiven ihren Abbildungen gegenüber ebenso wie gewisse Praktiken der schwarzen Kunst. [...] Es handelt sich übrigens nicht um eine heute verschwundene Denkweise. Die Struktur des Bildes ist bei uns irrational geblieben, und wir haben uns hier wie fast überall darauf beschränkt, rationale Konstruktionen auf vorlogischen Geschichten zu errichten.«<sup>752</sup> (*my italics*)

Es bietet sich nun natürlich an, diese Deutung des imaginären Objekts auch zur Abgrenzung vom Zeichenbegriff zu verwenden: Ein

<sup>749</sup> Wiesing, *Phänomene im Bild*, S. 46.

<sup>750</sup> Sartre, a. a. O., S. 62.

<sup>751</sup> Sartre, a. a. O., S. 65 und 64.

<sup>752</sup> Sartre, a. a. O., S. 71 f.



Zeichen *affirmiert* nicht die Präsenz eines imaginären Objekts, sondern *verweist* auf dessen Abwesenheit. Das Gemälde also gibt seinen Gegenstand, das Zeichen, nicht. Und es be-zeichne durch Übereinkunft, die später durch Gewohnheit verstärkt wird, was für Bilder undenkbar ist, denn sie wirkten durch Ähnlichkeit und beeindruckten unmittelbar.<sup>753</sup> Schematische Zeichnungen, wie z.B. Karikaturen, nehmen eine Zwischenstellung zwischen Zeichen und Bild ein; doch sie sind trotzdem keine Zeichen, denn wir sehen etwas in die Zeichnung hinein, wie wenn wir »Gesichter im Feuer« oder »Felsen in Menschengestalt«<sup>754</sup> »sehen«. Selbst wenn Schemazeichnungen in der Ausführung sehr sparsam sein sollten, genügen einige typische Züge, um unsere Imagination anzuwerfen. In der vorstellenden Haltung nämlich »befinden wir uns ja einem Objekt gegenüber, das sich als denen analog gibt, die uns in der Wahrnehmung erscheinen können«. <sup>755</sup> Durch dieses Analogon kann man sich eine anwesende Materie als Repräsentanten des abwesenden Objekts imaginieren.<sup>756</sup> Das erklärt auch die negierende Kraft der Imagination, denn »das Wirkliche wird nicht für es selbst genommen, sondern als ›Analogon‹, durch welches das Abwesende ›präsentifiziert‹ werden kann. Auf diese Weise schaffen reale Objekte dem Abwesenden oder Inexistenten Raum.«<sup>757</sup>

Dies wiederum schafft nun Raum für das, was Sartre »imaginäres Leben« nennt: Sieht man einmal von der »Pathologie der Imagination«, von Halluzinationen und auch von Träumen ab, so betreten wir mit einer imaginären Welt ein Ensemble irrealer Objekte, die wir spontan erzeugen können, weil und wenn wir daran denken. Wir erzeugen also virtuelle Realitäten. Zwar sind die vorstellenden Intentionen real, doch sind die Materie des Objekts sowie alle Raum- und Zeitbestimmungen, denen es unterworfen ist, irreal.<sup>758</sup> Diese Zeit entspricht nicht der Zeit der Wahrnehmung; »sie *läuft nicht ab*, sie kann sich nach Belieben entfalten oder zusammenziehen, indem sie die gleiche bleibt. [...] Nichts trennt das irreale Objekt sicherer von mir: Die imaginäre Welt ist völlig isoliert; ich kann sie nur betreten,

<sup>753</sup> a. a. O., S. 67–72.

<sup>754</sup> a. a. O., S. 86.

<sup>755</sup> a. a. O., S. 194.

<sup>756</sup> Leyssen, a. a. O., S. 282.

<sup>757</sup> a. a. O., S. 283.

<sup>758</sup> Sartre, *Das Imaginäre*, S. 206 ff.

wenn ich mich irrealisierere<sup>759</sup> (in manchen Computerspielen z.B. durch selbstgewählte Avatare). Nur das Gefühl verhält sich gegenüber dem Irrealen genauso wie gegenüber dem Realen.<sup>760</sup>

Im Schlusskapitel fasst Sartre noch einmal zusammen, »dass die Imagination eine konstitutive Funktion des Bewusstseins ist [...]. Die *irrealisierende* Imagination ist nicht nur von der *realisierenden* Wahrnehmung zu unterscheiden, sondern völlig zu trennen; denn die Bildung eines vorstellenden Bewusstseins bedeutet die Annihilierung (annéantissement) des wahrnehmenden Bewusstseins und umgekehrt.«<sup>761</sup> Und das hat Folgen für die Kunst:

Der letzte Teil des Schlusskapitels, überschrieben »Das Kunstwerk«, macht deutlich, dass das irrealer Bildobjekt nicht erscheint, solange wir den Bildträger fokussieren, da »es sich einem realisierenden Bewusstsein nicht geben kann«. Der Maler hat ein materielles Analogon seiner Vorstellung konstituiert, und daher muss »das Gemälde als ein materielles Ding verstanden werden, das von Zeit zu Zeit (jedes Mal wenn ein Betrachter die vorstellende Haltung einnimmt) von einem Irrealen *heimgesucht* wird, das eben das *gemalte Objekt* ist.«<sup>762</sup>

»Die Kunst Giacomettis ist der eines Taschenspielers verwandt; wir sind die, die er narrt, und die, die ihm helfen. Er arbeitet nach dem, was er sieht, vor allem aber nach dem, was wir sehen werden. Sein Ziel ist nicht, uns vor ein Bild zu stellen, sondern Trugbilder zu erschaffen, die, obwohl sie sich immer nur für das ausgeben, was sie sind, doch in uns die Gefühle und Einstellungen hervorrufen, die sich normalerweise aus der Begegnung mit wirklichen Menschen ergeben. [...] Er hat längst erkannt, dass die Künstler im Imaginären arbeiten [...].«<sup>763</sup>

Kunstrezeption ist also auch eine Form der Imagination.<sup>764</sup>

<sup>759</sup> Sartre, a. a. O., S. 215 f.

<sup>760</sup> a. a. O., S. 226.

<sup>761</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 78. (Diese Okklusionsthese hatte Sartre aber schon früher vertreten, s. Sartre, *Das Imaginäre*, S. 199.)

<sup>762</sup> a. a. O., S. 293.

<sup>763</sup> Sartre, Die Gemälde Giacomettis, in: ders.: *Porträts und Perspektiven*, S. 288 f.

<sup>764</sup> Bonnemann, *Der Spielraum des Imaginären*, S. 32. Bonnemann kritisiert eine Engführung im Bereich des Schönen, da das Naturschöne ausgeschlossen ist: »Das Reale ist niemals schön« (SN 361), Schönheit existiert nur im Imaginären. Die Trennung des Guten vom Schönen schließe jede moralische Bewertung der Kunst oder durch die Kunst aus. »Ein ästhetischer Standpunkt, der weiter von einer Theorie der engagierten Literatur entfernt wäre, ist kaum denkbar« (a. a. O., S. 153).

### 3.3.2.5 Vergegenwärtigung im Bild

Sartres Künstlerporträts sind weniger bekannt, doch gerade in ihnen erfüllt sich wie in seinen Romanen Jean Wahls Schlachtruf »vers le concrète« auf besondere Weise. Möbuß zeigt eindrucksvoll, wie sehr Sartres literarisches Werk mit seiner Philosophie verwoben ist.<sup>765</sup> Aber auch seine Beschäftigung mit der bildenden Kunst ist beeindruckend.

In *Qu'est-ce que la littérature?* trifft er eine auch für die zur Debatte stehende Kontroverse relevante Unterscheidung: Mit Farben und Tönen zu arbeiten sei etwas anderes als sich mit Worten auszudrücken, denn Farben und Formen seien keine Zeichen, die auf etwas anderes verwiesen.

»Da gibt es das Grün, und da das Rot, das ist alles; das sind Dinge, sie exitieren aus sich selbst heraus. Es stimmt, dass man ihnen per Konvention den Wert von Zeichen beilegen kann. [...] Es liegt aber ganz fern, die Farben und die Töne wie eine Sprache aufzufassen. [...] Der Maler will keine Zeichen auf seine Leinwand bannen, er will eine Sache erschaffen, und wenn er rot, gelb und grün zusammenstellt, gibt es keinen Grund, weshalb ihr Miteinander eine definierbare Bedeutung besitzen sollte.«<sup>766</sup>

Denn der Maler erschafft ein imaginäres Haus auf der Leinwand (Sartre redet in diesem Zusammenhang tatsächlich von »transsubstantiation«), und nicht das Zeichen eines Hauses; im Gegensatz zum Schriftsteller hat man es hier bei Bildern nicht mit Bedeutungen zu tun.<sup>767</sup>

Der Künstler ist für Sartre infolgedessen wie der Revolutionär ein Prototyp für »Entwurf«, und natürlich interessieren ihn vor allem solche Künstler, die sich auf neue Wege begeben haben. Mit seiner bereits in SN skizzierten und in der *Kritik der dialektischen Vernunft* weiterentwickelten Methode der existentiellen Psychoanalyse (für die ihm der Ansatz Freuds ungeeignet zu sein scheint, da in ihm die Individualität eines Entwurfs nicht zum Tragen kommt<sup>768</sup>) und seiner »regressiv-progressiven Methode,<sup>769</sup> die zugleich analytisch-synthe-

---

<sup>765</sup> Möbuß, *Sartre*.

<sup>766</sup> Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, in: ders., *Situations II*, S. 60f. Übersetzung d. d. A.

<sup>767</sup> Sartre, a. a. O., S. 62f.

<sup>768</sup> Möbuß, *Sartre*, S. 135–156, hier S. 137, unter Berufung u. a. auf SN 958.

<sup>769</sup> ausführlich beschrieben in Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 70–131.

tisch ist und zwischen Objekt und Epoche hin und her geht,<sup>770</sup> untersucht er die Beziehung zwischen Künstler und Werk, bzw. das, was ein Künstler aus sich und seinen Gegebenheiten gemacht hat, aber auch die Wirkung, die das Werk gehabt hat bzw. haben soll.<sup>771</sup>

Seine genaue Untersuchung von Leben und Werk Tintoretto soll hier exemplarisch angeführt werden:<sup>772</sup> Jacopo Robusti, genannt Tintoretto, war kleinwüchsig und fühlte sich in seiner Heimatstadt Venedig als Sohn eines Färbers immer ungeliebt (was Sartre in Zusammenhang damit bringt, dass in seinen Bildern oft Randfiguren der Gesellschaft auftauchen.) »Dieser krämerhafte Maler«, der nie das Gepäck der Hofmaler besaß, schien im Vergleich zu seinen Konkurrenten eher ungebildet.<sup>773</sup> Venedig aber liebte die eleganten, doch auswärtigen Maler »Veronese« und Tizian, in dessen Malerwerkstatt Tintoretto lernen wollte. Tizian setzte ihn aber wegen zu großer Genialität mit zwölf Jahren auf die Straße, und da der solchermaßen stigmatisierte Tintoretto – seine Begabung stand schon früh fest – doch unbedingt Maler werden wollte, musste er seine Ausbildung in einer weniger renommierten Malerwerkstatt fortsetzen, war mit zwanzig als Meister »auf dem Markt«, musste seinen Lebensunterhalt verdienen und sich gegen die populären auswärtigen Maler behaupten, was dazu führte, dass er viele Auftragsarbeiten à la Veronese oder nach Art Tizians für weniger Geld annahm. Nebenher aber entwickelte er eine eigene Maltechnik. Sartres Philosophie des Blicks findet hier ihre Anwendung: Sartre stellt nämlich fest, dass Tintoretto beginnt, die Blicke der Betrachter, z. B. bei den Porträts seiner Heimatstadt Venedig, zu lenken, um auf dem Bild so etwas wie Tiefe zu erzeugen. (Wittmann spricht mit Sartre von einer »école de vision«: Die Anleitung zum Sehen werde mit dem Bild mitgeliefert; Tintoretto male exakt das Gegenteil dessen, was die Usancen der Zeit festlegten, experimentierte mit Perspektiven wie die zeitgleich in Florenz

<sup>770</sup> Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, S. 118ff beschreibt sie hier als »existentialistische Approximationsmethode«.

<sup>771</sup> Maler, *Sartres Individualhermeneutik*, S. 80.

<sup>772</sup> Sartre, *Der Eingeschlossene von Venedig*, in: Sartre, *Porträts und Perspektiven*, S. 122–276.

<sup>773</sup> a. a. O., S. 257 und 255.

wirkenden Maler, denen er aber voraus war und suchte im Rahmen des Möglichen die Befreiung von Konventionen.<sup>774</sup>)

Sartre untersuchte 17 verschiedene Bilder Tintoretos aus verschiedenen Epochen, verglich sie miteinander und setzte sie mit seiner besonderen Situation in Beziehung.

Im Gegensatz zu Freud, dessen Determinismus er kritisiert, geht es ihm bei seiner »existentiellen Psychoanalyse« nicht um allgemeine Kategorien der Ichdeutung, sondern um das »universel singulier«, und er geht auch nicht nur in die Vergangenheit zurück bzw. bleibt dabei stehen: Mit seiner existentiellen Psychoanalyse deckt er die meist aus der Kindheit stammenden »Fixierungen« auf, »die eigentlichen Urentscheidungen, durch die ein Mensch das ist, was er ist«,<sup>775</sup> und untersucht die prägenden Gegebenheiten (»situations«) und vor allem die Hemmnisse, in denen und gegen die sich ein Künstler behaupten und durchsetzen musste, um dann auch die Wirkung dieser neuen Kunst zu analysieren.

»[...] Das ist die Revolution. Zum ersten Mal in der Geschichte, zwischen 1540 und 1545, [...] hört ein Tafelbild auf, eine flache Oberfläche zu sein und wird von einem imaginären Raum heimgesucht, um zu einem vom Maler montierten Kurs zu werden [...].«<sup>776</sup>

Sartre entdeckt auf der »flachen Oberfläche« der Tintoretto-Bilder tatsächlich die Illusion einer dritten Dimension. Für Wittmann sind die Tintoretto-Studien daher in direktem Zusammenhang mit den Frühwerken zur Imagination und zum Imaginären zu sehen.<sup>777</sup>

Besonders ein Bild soll hier angeführt werden, weil es so ungewöhnlich ist: das des vom Himmel stürzenden, keineswegs bloß ständesgemäß schwebenden Schutzpatrons von Venedig, des Evangelisten Markus, das im Venedig der damaligen Zeit einen Skandal verursacht haben soll. Denn der Evangelist stürzt kopfüber, mit dem Evangelium in der einen Hand, um einen in Fesseln am Boden liegenden Slaven vor dem Märtyrertod zu bewahren, und ist dabei auch noch nicht wie üblich lichtumflossen, sondern im Schatten. Der Zweck seines Ausflugs, die Ausführung und das Ergebnis werden

---

<sup>774</sup> Wittmann, *Sartre und die Kunst*, S. 157 bezieht sich u. a. auf Sartre, *Saint Marc et son double*, a. a. O., S. 190.

<sup>775</sup> Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, S. 124.

<sup>776</sup> Sartre, *Saint Marc et son double*. Le Séquestré de Venise, in: Sicard (Hg.), *Sartre et les Arts*, S. 179 (Obliques 24/25); Übersetzung d. d. A.

<sup>777</sup> Wittmann, *Sartre und die Kunst*, S. 142.

gleichzeitig gezeigt, die Fesseln des am Boden Liegenden sind schon zerbrochen, der Betrachter ist den auf dem Bild versammelten Personen voraus, die das noch nicht begriffen haben.<sup>778</sup>

»In Erstaunen versetzen, durch Überraschung wirken: das war von jeher seine Technik gewesen. Diesmal ist er selbst jedoch der erste, der die Fassung verliert: seine Zeitgenossen stehen zwar sprachlos, aber zugleich auch entrüstet vor dem Werk. Er findet erbitterte Verleumder und keine erbitterten Verteidiger [...], seine Erfolgsserie bricht ab.«<sup>779</sup>

In Sartres Analyse des Werks tritt noch einmal Erstaunliches zutage, denn wenn der Betrachter des Bildes etwas zurücktritt, sehe er, wie die anderen Betrachter vor ihm den im Bild angelegten Halbkreis der Zuschauer zu einem vollen Kreis ergänzen; ihr Blickgeschehen wird zum Teil des Bildes. Sartres Beschreibung des »Blicks« wird dabei erweitert, Tintoretto macht nach Sartre »aus dem Blick einen Bestandteil des Bildes«, <sup>780</sup> und es entspricht seinen Intentionen, die Betrachter zur imaginativen Deutung des Bildes miteinzubeziehen. Tintoretto war 30 Jahre alt und wurde von Tizian mit Hass verfolgt. Um Erfolg zu haben, arbeitete er verbissen drauf los, verwendete bei Ausschreibungen von Malaufträgen teilweise unlautere Mittel und machte sich dadurch noch unbeliebter. Jedermann sei überzeugt gewesen, so Sartre, die Malerei habe mit Tizian ihre höchste Vervollkommnung erreicht, doch bei diesem ersticke die Malerei unter Blumen, verleugne sich durch ihre eigene Vollkommenheit und mache eine Wiedergeburt nötig. »Niemand auf der Welt, weder vor noch nach ihm« habe leidenschaftlicher als Tintoretto nach Neuem gesucht.<sup>781</sup> Dazu braucht es, »und sei es nur, um schaffen, um kaufen und verkaufen zu können«, eine unabdingbare Freiheit.<sup>782</sup>

Sartre, der sich eigentlich eher von moderner Kunst angezogen

<sup>778</sup> Sartre, *Saint Marc et son double*, a. a. O., S. 175 f; sowie Wittmann, *Sartre und die Kunst*, S. 146.

(Wittmann merkt an, dass Sartres Analyse dies in Tintoretto's Bild von St. Georg mit dem Drachen noch viel weitergehender entdeckt, da dieser die gleichzeitige Darstellung verschiedener Zeitpunkte im Bild dort noch weiter getrieben habe.)

<sup>779</sup> Sartre, *Der Eingeschlossene von Venedig*, in: ders., *Porträts und Perspektiven*, S. 236.

<sup>780</sup> Wittmann, a. a. O., S. 155. Hier finden sich auch Untersuchungen zu Sartres ausführlichen Analysen anderer Tintoretto-Bilder.

<sup>781</sup> a. a. O., S. 249.

<sup>782</sup> a. a. O., S. 259.

fühlte, sei besonders von bestimmten Sujets angesprochen worden, so hat Simone de Beauvoir berichtet:

»Sartre reagierte auf Darstellung und Ausdruck der Personen, bis zu dem Punkt, dass er an den Werken Guido Renis Gefallen fand.«<sup>783</sup>

Simone de Beauvoir beschrieb seine Haltung als eine »Ästhetik der Opposition«; Bauer stellt eine Reaktion auf Bilder fest, die auf expressionistische Weise den menschlichen Körper in Stress und Schmerz zeigen.<sup>784</sup>

Hier sollen als weitere Veranschaulichung von Sartres Bildphilosophie seine Beschreibungen der Gemälde Lapoujades und Giacomettis angeführt werden.

Lapoujade ist bereits jenseits der figürlichen Kunst, Nachbildung ist also kein Thema mehr. Die »Desintegration des Figürlichen« durch Picasso, Braque etc. hinterließ »nur ein Gewimmel von Farben und Rhythmen, Wrackteile«. Lapoujade habe sich, indem er diese Bestandteile zu neuen Ganzheiten zusammenfügte, für die »Wiederherstellung der Welt« entschieden, wobei es um die »beständige Wiederherstellung einer bestimmten Gegenwart« gehe:<sup>785</sup> Lapoujade hat Massen gemalt. Wie bei van Goghs wogenden Kornfeldern wird aber nicht abgebildet, schon gar nicht detailgetreu, sondern mit den Farbflecken und der mit ihnen erreichten Rhythmisierung des Geschehens auf der Leinwand gewinnt eine Erfahrung, eine Stimmung, Gestalt, sie wird uns gegenwärtig. Auch der Gegenwart von Massen kann man »nur Gestalt verleihen, wenn man auf eine figürliche Wiedergabe verzichtet« und der Imagination Raum lässt, aber dieser Maler malt nicht von außen,<sup>786</sup> denn er ist selber Teil der Erfahrung, die er vermittelt. Wie bei Tintoretts Bildern wird eine Erfahrung, ein Geschehen gegenwärtig, in das wir selbst eingebunden sind. Daher bezeichnet Sartre Lapoujade auch als »Maler ohne Vorrechte«, denn anders als frühere Maler malt er nicht auf einem Podium, sieht er das Abzubildende nicht als Objekt seiner Tätigkeit, sondern er will seine Solidarität mit den anderen Menschen kundtun.<sup>787</sup>

---

<sup>783</sup> De Beauvoir, *La force de l'age*, S. 91.

<sup>784</sup> De Beauvoir, *La force de l'age*, S. 83 und Bauer, *Sartre and the Artist*, S. 118f.

<sup>785</sup> Sartre, *Der Maler ohne Vorrechte*, in: ders., *Porträts und Perspektiven*, S. 295.

<sup>786</sup> a. a. O., S. 304.

<sup>787</sup> Sartre, *Der Maler ohne Vorrechte*, in: ders., *Porträts und Perspektiven*, S. 306.

»Die erstaunlichste und doch einfachste Wahrheit ist die, dass, indem Lapoujade zur Abstraktheit griff, der Mensch zwangsläufig, im Namen der Kunst selbst, wieder auf seinen Bildern erschien. Nicht, wie es lange Zeit hindurch üblich gewesen war, als Fürst oder Prälat: bescheiden, anonym, in geduldig-zähem Kampf um das tägliche Brot und gegen die Unterdrückung.«<sup>788</sup>

Dieser Mensch sei »überall in seinen Bildern [...] gegenwärtig«. Dazu gehört auch, dass es Folterer und ihre Helfershelfer gibt und ihre Opfer: »Die große Masse besteht aus Gefolterten oder für die Folter Bestimmten.«<sup>789</sup> Und damit ruft Sartre auch wieder die Leiden der Unterdrückten in den Kolonien in Erinnerung.

Einen anderen Aspekt seiner Philosophie entdeckt Sartre in Giacomettis Skulpturen und Gemälden: Hier ist es die Einsamkeit, z. B. von vier Gestalten auf einem Sockel, der Abstand bzw. die Leere zwischen ihnen, die ihn ergreift und die er mit einer Erinnerung an seine zwei Monate Kriegsgefangenschaft bzw. an die Zeit danach verknüpft: Nach einer Zeit des Zusammengepfertchenseins in absoluter Nähe zum jeweils anderen überfiel ihn die Angst, wieder mit der respektvollen Distanz des Bürgertums leben zu müssen, er fühlte sich verloren und »konnte nicht verstehen, wie diese behäbigen, dickbäuchigen Häuser solche Wüsten in sich bergen konnten.«<sup>790</sup> Zwar sei eine Ausstellung Giacomettis »ein ganzes Volk«, doch die Menschen sehen sich nicht, »sie gehen – unwiederbringlich allein – aneinander vorbei, und dennoch *gehören sie zusammen*: sie werden sich für immer aus den Augen verlieren, aber sie verlören sich nicht, wenn sie sich gesucht hätten«. Damit verweist Sartre auf das dialektische Verhältnis zwischen der Einsamkeit und der Zusammengehörigkeit der Menschen. Allein das gesprochene Wort könne diesen »negativen Begriff der Leere« überbrücken, »jedes Geschöpf sondert seine eigene Leere ab.«<sup>791</sup> (Man erinnere sich an das Für-sich als Nichts bzw. als Nichtung, als Negation.) Und wenn Giacometti male, möchte er ebenso, »dass wir den imaginären Raum, den der Rahmen umschließt, als eine *wirkliche* Leere fühlen«. Diese Leere erhält hier einen Stellenwert, wie er Sartres »néant« in SN zukam. Nachdem 500 Jahre lang die Bilder zum Bersten voll waren, beginne Giacometti

<sup>788</sup> ebd.

<sup>789</sup> a. a. O., S. 307.

<sup>790</sup> Sartre, Die Gemälde Giacomettis, in: ders., *Porträts und Perspektiven*, S. 277 f.

<sup>791</sup> a. a. O., S. 278 f.



damit, die Welt aus seinen Gemälden zu verbannen. Beim Porträtieren seines Bruders Diego zeige er diesen »ganz allein, in einem Schuppen verloren«. <sup>792</sup> Zwar stehe Diego vor einer Mauer, doch »diese Bezüge würden gleichzeitig wieder entwertet durch das Nichts, das sich zwischen sie schiebt«. Giacometti verzichte auf Begrenzungslinien: »es gibt ein Sein, und plötzlich gibt es keines mehr: aber zwischen dem Sein und dem Nichts ist keinerlei Übergang denkbar.« <sup>793</sup>

Wenn Giacometti Gegenstände, wie z. B. Schuhe, aber nicht umgrenze, rechne er damit, dass *wir* sie begrenzen, ebenso wie unser Blick ergänzt und eine aus Erfahrung gewonnene Kontinuität wieder herstellt, wenn Giacometti nur Andeutungen von Körperteilen macht oder gar welche auslässt. <sup>794</sup>

In seiner Theorie des Imaginären hatte Sartre von der »wesensmäßigen Armut« des irrealen Objektes geschrieben, denn im Gegensatz zu realen Objekten seien sie nicht individuiert, <sup>795</sup> und es manifestiere sich ein Spielraum für die Imagination. »Das irreale Objekt existiert, es existiert zwar als unreal, als untätig; aber seine Existenz ist unleugbar. [...] Nur ist dieses so gut präzisierte, so gut definierte Irreale leer [...]«. <sup>796</sup>

Erst der Betrachter nämlich, wenn er mit dem Künstler die Sphäre des Imaginären teilt, verleiht den Gemälden ihre Bedeutung. <sup>797</sup>

Kunst ist für Sartre also keineswegs *l'art pour l'art*, auch Bilder sind Bilder von etwas, und sie veranschaulichen nicht nur Sartres Philosophie des Imaginären und des Blicks, sondern spiegeln auch Kernbegriffe seiner Philosophie.

Im Sartre-Jahr 2005 (100. Geburtstag, 25. Todestag) wurde Sartre als Jahrhundertfigur mit einer Ausstellung in der Neuen Nationalbibliothek in Paris gewürdigt. Gleichzeitig aber rief der linke (!) *Nouvel Observateur* zum Autodafé auf, und ein Literaturkritiker sprach angesichts der Neuauflage von Sartres Theaterstücken von »Muff aus dem ideologischen Wandschrank der 50er Jahre«. <sup>798</sup> Doch egal wie

---

<sup>792</sup> a. a. O., S. 281 f.

<sup>793</sup> a. a. O., S. 282 f.

<sup>794</sup> a. a. O., S. 284.

<sup>795</sup> Sartre, *Das Imaginäre*, S. 216.

<sup>796</sup> Sartre, *Das Imaginäre*, S. 226 f.

<sup>797</sup> Wittmann, *Sartre und die Kunst*, S. 131.

<sup>798</sup> Mönninger, Ritualmord an Sartre, in: ZEIT (6. 4. 2005); [https://www.zeit.de/2005/15/Ritualmord\\_an\\_Sartre](https://www.zeit.de/2005/15/Ritualmord_an_Sartre)

man zu Marxismus und Existentialismus stehen mag; Festzuhalten ist, dass seine Philosophie des Imaginären als visualisierender Entwurf originär und produktiv ist. »Die Imagination setzt ihr Objekt als ein Nichts«, so Sartres berühmte Definition<sup>799</sup>; und gerade im Hinblick auf die aktuellen Phänomene digitaler Bildlichkeit und virtueller Realität birgt dies weiterhin reflexives Potential.

### 3.3.3 *Sichtbares und Unsichtbares bei Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)*

Maurice Merleau-Ponty wurde in Rochefort (Charente) in ein katholisches Milieu hineingeboren, verlor wie Sartre seinen Vater früh und machte seinen Schulabschluss in Paris. Auf der École Normale Supérieure traf er Sartre und Simone de Beauvoir und freundete sich mit ihnen an. Er wurde zum Chefredakteur der von Sartre gegründeten Zeitschrift *Les Temps Modernes*, wurde dieses Postens aber enthoben, als anlässlich des Koreakrieges politische Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen auftraten. Anders als Sartre schlug er eine akademische Laufbahn ein, hatte zeitweilig eine Professur für Kinderpsychologie inne (die er aber philosophisch auslegte, wie etwa an seinem Buch *Keime der Vernunft* deutlich wird), und wechselte dann zu einer Professur in Philosophie nach Paris. Er war ebenfalls von Husserl inspiriert, schlug aber einen anderen Weg als Sartre ein.

#### 3.3.3.1 Zum Primat der Wahrnehmung

Merleau-Ponty gehörte zu dem Hörern der Pariser Vorträge von Husserl, die später unter dem Namen *Cartesianische Meditationen* erscheinen sollten, und er war der erste auswärtige Besucher des neu gegründeten Husserl-Archivs in Löwen. Und doch sollte er über Husserl – und Heidegger – hinausgehen. Letzterer hatte nämlich mit seiner abstrakten Rede von »Jemeinigkeit« die Leiblichkeit des Menschen völlig ausgeblendet, während Husserl immerhin den Leib als zentrale Schnittstelle zur Außenwelt hervorgehoben hatte. Doch um Wahrnehmung wirklich zu beschreiben – der spätere Husserl hatte das Konzept der Phänomen-Beschreibungen verlassen, über seine reduktiven Verfahren eine »eidetische Wesensschau« angestrebt und

<sup>799</sup> Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, S. 112.

eine Wende zum transzendentalen Ich vollzogen –, ist der Rückgang auf die leibliche Gebundenheit jeder Wahrnehmung unerlässlich. Immerhin, so Taylor in seiner Würdigung, ist die Wahrnehmung unsere »erste Öffnung zur Welt und der unaufhebbare Hintergrund aller anderen Tätigkeiten«, <sup>800</sup> auch wenn dies »in der wissenschaftlichen und philosophischen Kultur unserer Zeit systematisch verdrängt« <sup>801</sup> werde.

Merleau-Ponty hatte ebenfalls wie Husserl das Bewusstsein einer Krise – Husserls späte Krisisschrift war noch nicht bekannt –, die ihm sowohl in den Wissenschaften als auch in der Philosophie Raum zu greifen schien:

»Auf der einen Seite steht eine objektivistische und naturalistische Sichtweise, die an alle menschlichen Phänomene von außen herantritt und bei einer *Natur an sich* endet, auf der anderen Seite eine subjektivistische und kritizistische Sichtweise, die alle Phänomene von innen her erschließen will und bei einem *reinen Bewusstsein* endet. Der lebendige Bezug zwischen Bewusstsein und Natur wird zerrieben zwischen äußerer wissenschaftlicher Explikation und innerer philosophischer Reflexion.« <sup>802</sup>

Merleau-Ponty kritisiert beide Richtungen: »Die Philosophie des reinen Objekts und des reinen Subjekts sind gleichermaßen terroristisch.« <sup>803</sup> Doch niemals bestreitet Merleau-Ponty die Bedeutung des Subjekts oder des Bewusstseins, und genauso wenig die Bedeutung empirischer Forschungen. Husserls Phänomenologie (wie auch die ersten beiden Kapitel von Bergsons *Matière et Mémoire*) inspirierten Merleau-Ponty zu einem dritten Weg. Zwar hatte Husserl dem Leib eine ausgezeichnete Stellung unter den Dingen (!) eingeräumt, »in-dem er betont, dass der Leib nie nur Gegenstand, nie völlig konstituiert sein kann«, doch bei der Reduktion wird »das reale Ich, d. h. das leibliche Ich als Umgebungsobjekt des reinen Ichs« bezeichnet. »Anderer ausgedrückt: bei der theoretischen Trennung von eigentlich Ichlichem und Ichfremdem wird der Leib zum Ichfremden gezählt und fällt somit unter die Gesetzmäßigkeit der Kausalität.« <sup>804</sup> Merleau-

---

<sup>800</sup> Taylor, Charles, Leibliches Handeln, in: Métraux/Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, S. 194–217, hier S. 195.

<sup>801</sup> a. a. O., S. 211.

<sup>802</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 149.

<sup>803</sup> Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, S. 118.

<sup>804</sup> Frostholm, *Leib und Unbewusstes. Freuds Begriff des Unbewussten interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys*, S. 13.

Ponty aber entwickelt sowohl Husserls Leibbegriff weiter als auch seinen Begriff von Intentionalität, denn nun wird die Intentionalität des Leibes zum Thema<sup>805</sup>; auch er ist, wie z. B. in der Sexualität (PW 185 ff), gerichtet auf etwas außerhalb seiner selbst, zwar nicht bewusst, aber unbewusst oder besser noch vor-bewusst. Unter der Überschrift »das Problem des Leibes« schildert Merleau-Ponty einen Prozess fortschreitender Verdrängung des Leiblichen: »Unsere Wahrnehmung gelangt zu den Gegenständen, und einmal konstituiert, erscheint der Gegenstand als der Grund all unserer wirklichen und möglichen Erfahrungen von ihm.« (PW 91) »Besessen vom Sein« fasst man, die Wahrnehmungserfahrung vergessend, das Sein

»nunmehr allein noch als Gegenstand und leitet es ab aus Beziehungen zwischen Gegenständen. Meinen Leib, der mein Gesichtspunkt für die Welt ist, betrachte ich als einen unter den Gegenständen dieser Welt. Ich verdränge das Bewusstsein, das ich von meinem Blick als Mittel der Erkenntnis hatte und betrachte meine Augen als Stücke der Materie. Sie finden ihren Ort im selben objektiven Raum, in dem ich jedes äußere Objekt zu situieren suche [...].« (PW 94 f)

Die Lösung von der eigenen Erfahrung markiert den Übergang zur Idee, die nun ihre universale Gültigkeit für jedermann unabhängig von der Erfahrung behaupten kann: »Ich befasse mich nicht mehr mit meinem Leib, noch mit Zeit und Welt, so wie ich sie im vorprädikativen Wissen, in meiner inneren Kommunikation mit ihnen sehe.« (PW 95) Schließlich sprechen wir nur noch von Ideen und verlieren »endlich jede Berührung mit der perzeptiven Erfahrung« (PW 96). Alle Erfahrung erstarrt, und deshalb fordert Merleau-Ponty:

»Wir müssen die Alternative, nichts vom Subjekt, oder aber nichts vom Objekt verstehen zu können, zu durchbrechen suchen. Wir müssen den Ursprungsort des Gegenstandes im Innersten unserer Erfahrung selbst aufsuchen, das Erscheinen des Seins zu beschreiben und das Paradox zu verstehen suchen, wie *für uns etwas an sich* zu sein vermag.« (PW 96)

Unser Leib ist nämlich situiert, was wir gerne vergessen, z. B. in Raum und Zeit, und daher eignet z. B. der räumlichen Situiertheit entsprechend jeder Wahrnehmung auch eine unhintergehbare Perspektivität, die uns immer nur eine Seite der Dinge sehen lässt. Zwar sind andere mögliche Perspektiven horizonthaft mitgegeben, doch wir sind immer nur in der Lage, die Dinge in »Abschattungen« (Mer-

<sup>805</sup> Frostholt, a. a. O., S. 10 und 16 f, s. auch PW 165.

leau-Ponty verwendet Husserls Begrifflichkeit) wahrzunehmen, nie in ihrer vollen Realität, ihrem »Ansichsein«. Diese Perspektivität ist uns nicht immer bewusst, aber sie ist wie der »blinde Fleck« an der Stelle, von der aus wir sehen (PW 117), die Bedingung, unter der leiblich gebundene Wahrnehmung überhaupt nur zu haben ist. (»Sagt man, das Haus sei nirgendwoher gesehen, sagt man damit nicht am Ende, es sei unsichtbar?« PW 91) Und nur durch Bewegung unseres Eigenleibes und das Bewusstsein des Identischen sind wir in der Lage, zu der Überzeugung zu gelangen, dass verschiedene Perspektiven eines Dinges zusammenhängen bzw. sogar einem einzigen Ding zugehören (PW 239).

Wahrnehmung ist also keineswegs das Resultat äußerer Reize (PW 59), sondern das Ergebnis unseres leiblichen (und daher notwendig perspektivischen) Gerichtetseins auf die Dinge, die sich uns unter Umständen auch nur zeigen, indem sie sich gegenseitig verdecken: »Immer nämlich sehen wir nur von irgendwoher, ohne aber dass das Sehen in seine Perspektive sich einschliesse« (PW 91). Merleau-Pontys ausführliche Untersuchungen zum Thema Perspektivität befassen sich auch mit der Zentralperspektive in der Malerei, denn die bildnerische Raumarchitektur *scheint* dem Aufbau unseres Wahrnehmungsfeldes »aufs schönste« zu entsprechen.<sup>806</sup> Doch ist die klassische Kunst wirklich so objektiv und wirklichkeitstreu? Diese Zentralperspektive ist für Merleau-Ponty ganz und gar »Darstellungsmittel«, »in Wirklichkeit ganz und gar geschaffen« und keineswegs »ein Funktionsgesetz der Wahrnehmung«.<sup>807</sup> Vielmehr entstammt sie einer »Kulturordnung«; sie ist »eine vom Menschen erfundene Manier [...], die Wahrnehmungswelt vor sich hin zu projizieren, und nicht das genaue Abbild dieser Welt«.<sup>808</sup>

Denn in Wirklichkeit verdecken und widerstreiten die Dinge einander, sind nicht für eine schauende Wahrnehmung hintereinander aufbereitet, sondern simultan: Beim Sehen ist man »überflutet von einem Horizont sichtbarer Dinge, die inkompossibel« sind mit dem gerade ins Auge Gefassten, »die aber gerade dadurch mit ihnen gleichzeitig« sind. Man macht die Erfahrung einer »Welt von wim-

---

<sup>806</sup> Waldenfels, Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei, in: Métraux/Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, S. 144–161, hier S. 145.

<sup>807</sup> Merleau-Ponty, Die indirekte Sprache, in: ders., *Die Prosa der Welt*, S. 72 f.

<sup>808</sup> a. a. O., S. 73.

melnden, exklusiven Dingen [...], die jedes für sich den Blick ansprechen und die insgesamt nur in einem zeitlichen Durchlauf erfasst werden können – wobei jeder Gewinn zugleich ein Verlust ist.«<sup>809</sup> Die Zentralperspektive bringt Ordnung in das Ganze:

»Nun aber konstruiere ich eine Darstellung, in der jedes aufhört, die ganze Sicht für sich zu beanspruchen, in der ein jedes Zugeständnisse macht und darin einwilligt, nicht mehr Raum auf dem Papier einzunehmen, als ihm von den anderen überlassen wird. Als mein Blick Tiefe, Höhe und Breite unbefangen durchstreifte, war er keinem Gesichtspunkt unterworfen, weil er einen nach dem anderen aufnahm und dann wieder aufgab; jetzt aber verzichte ich auf diese Ubiquität und bin bereit, in meiner Zeichnung nur das darzustellen, was ein unbewegliches Auge von einem bestimmten Standort aus sehen könnte, wäre es auf einen ein für alle Mal gewählten, bestimmten ›Fluchtpunkt‹ mit einer bestimmten ›Horizontlinie‹ fixiert.«<sup>810</sup>

Solchermaßen wird der Blick gelenkt; die Zentralperspektive als Technik ist »die Verwirklichung und Erfindung einer beherrschten Welt, die ganz und gar in unserem Besitz ist.«<sup>811</sup> Für Waldenfels ist das eine »Domestikation des Blicks auf Kosten der Leibhaftigkeit und Lebhaftigkeit der Dinge« im Gegensatz zu überquellenden »barocke (n) Welt« (von Merleau-Ponty »monde sauvage« oder être brut« genannt), und er fragt, was denn mit dem passiere, was in den Schatten gestellt und an den Rand gedrängt werde, und wer überhaupt dabei mit welcher ordnenden Hand agiere, bzw. auswähle, was für uns wie sichtbar wird.<sup>812</sup>

Solche Bilder stellen also auch, wenn man mit Bergson interpretieren möchte, eine weitere Form der Verräumlichung von Zeit dar, wie sie für abendländisches Denken nicht selten ist. Der von Merleau-Ponty bewunderte Cézanne hatte also durchaus Grund, über die Zentralperspektive hinauszugehen und sich eine andere Art von Tiefe zu erarbeiten.

Auch die Zeit ist uns nicht als abstrakte Größe gegeben: Wir erfahren sie »im Rückgang zu den Sachen selbst« zuallererst in der Bewegung unseres Leibes, die ein gestaffeltes Hintereinander (auch dies eine Verräumlichung) bzw. Nacheinander unserer Wahrnehmungserfahrungen erzeugt. Schließlich sind wir auch mit unserem

<sup>809</sup> a. a. O., S. 74.

<sup>810</sup> ebd.

<sup>811</sup> a. a. O., S. 75.

<sup>812</sup> Waldenfels, Das Zerspringen des Seins, a. a. O., S. 150f.

Leib nicht außerhalb der Zeit: Er altert und ist in die genetischen Prozesse der Welt hineingestellt. Diesen Gedanken der Zeitlichkeit unserer Erfahrung hatte bereits Husserl nach seiner »genetischen Wende« für die Phänomenologie entwickelt und mit seinen Gedanken zu Retention und Protention konkretisiert. Da der Leib »zur Welt« ist (im Heidegger'schen Sinn), ist er in eine anhaltende Genesis gestellt und bewegt sich unter anderen Leibern und Dingen. Doch der Leib hat eine Erfahrungsgeschichte, sie ist ihm eingeschrieben: Sedimentierungen, Habitualitäten, implizites Wissen gestalten (wie bei Bergson) die aktuellen leiblichen Wahrnehmungsbezüge mit (PW 172–177 und 182–188).

Die Retentionen vergangener Wahrnehmungserfahrungen und die in die Zukunft weisenden intentionalen Erwartungshaltungen bilden also den Rahmen für das im Hier und Jetzt sich aktuell vollziehende Wahrnehmungsgeschehen, denn keine Wahrnehmung bleibt allein auf einen Jetztzeitpunkt beschränkt; und nur in diesen Bezügen kann sich Wahrgenommenes als dieses oder jenes zeigen,<sup>813</sup> und nur hier, auf diesem Hintergrund, kann sich eine Bedeutung formieren bzw. Sinn ausbilden und Wissen entstehen.

»Alles verweist mich so auf das Präsenzfeld zurück als das Feld der originären Erfahrung, wo die Zeit mit ihren Dimensionen leibhaftig erscheint, in letzter Evidenz und ohne eingeschobenen Abstand. Hier ist es, wo wir eine Zukunft in die Gegenwart und in die Vergangenheit hinübergleiten sehen.« (PW 473)

Die Zeit mit ihrem Präsenzfeld als »Geflecht von Intentionalitäten« (PW 474) spielt für dieses leiblich inkarnierte Bewusstsein somit eine viel wesentlichere Rolle als für Husserl, denn jede »Gegenwart (ist) stets nur gegenwärtig zwischen zwei Horizonten der Abwesenheit, dem der Vergangenheit und dem der Zukunft« (PW 43), und dabei geht es um subjektrelative, *erlebte* Zeit.

»Mit Merleau-Ponty muss damit nicht nur die räumlich-kontextuelle, sondern ebenso die zeitliche Extension der Wahrnehmung dargelegt werden. Auf diesem irreduziblen Zusammenhalt beharrend spricht er von einer Quasi-Synthese, die nicht nur Elemente in ihrem Nebeneinander umklammert, sondern auch in einen zeitlichen Verlauf bringt. Weder das Nebeneinander noch das Nacheinander wären dabei nachträgliche Ordnungsmus-

---

<sup>813</sup> Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit*, S. 314.

ter der Wahrnehmung, sondern strukturieren jedes Wahrgenommene als sich immer schon vollziehende passive Synthesis mit.«<sup>814</sup>

Alle anderen darauf aufbauenden Synthesisleistungen – wie Begriffsbildung (die Zuordnung vielfältiger Einzelercheinungen unter einen allgemeinen Begriff ist eigentlich ein Subsumtionsschluss), Urteil als Synthesis von Begriffen, Reflexion über Urteile und ihre Folgen – sind dann schon sprachlich gebunden und damit im Austausch mit den Mitsubjekten abzugleichen.

Hier ist nun der Ort, auch die Sprache, bzw. das Sprechen, was wir gerne vergessen, wie Mimik und Gestik (PW 218 ff) als leiblich gebundenen Ausdruck zu beschreiben, denn der »Wortleib (ist) das materielle Instrument des sprachlichen Ausdrucks« und das Sprechen daher eine Verbindung von Motorik und Intelligenz (PW 230). Diejenigen Philosophien, die die Sprache von dieser Einbindung abtrennen und in der Formalisierung der Sprache sich über dieselbe aufklären wollen, hält Merleau-Ponty für »Hirngespinnste«.<sup>815</sup>

Bereits in der frühen *Phänomenologie* hatte Merleau-Ponty unter der Überschrift »Der Leib als Ausdruck und die Sprache« festgehalten, dass die lebendige Sprache berufen ist, der Kommunikation »eine geistige Landschaft« zu erschließen, denn »in Gestalt der verfügbaren Bedeutungen, d. h. aufgrund vorangegangener Ausdrucksakte, besitzen die sprechenden Subjekte eine gemeinsame Welt« (PW 221). Doch »das Wunder des Ausdrucks« (PW 229 ff) geht über den Bereich der Sprache weit hinaus (Merleau-Ponty erwähnt am Ende des Kapitels Cézanne (PW 223), denn er sieht auch Bilder als Ausdrucksgeschehen); und das Thema wird ihn in seinen späteren Schriften weiter beschäftigen.

### 3.3.3.2 Inkarnierter Sinn

In seinem ersten Buch *Die Struktur des Verhaltens* hatte Merleau-Ponty ein eindrucksvolles Beispiel für die Leibbezogenheit eines Handlungsfeldes gegeben:

»Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein ›Objekt‹, d. h. der ideelle Zielpunkt, der eine unendliche Mannigfaltigkeit perspektivischer Ansichten zulässt und in all seinen erscheinungsmäßigen Umformungen den glei-

<sup>814</sup> a. a. O., S. 319.

<sup>815</sup> Merleau-Ponty, Das Hirngespinnst einer reinen Sprache, in: ders., *Die Prosa der Welt*, S. 27 ff.



chen Wert behauptet. Er ist von Kraftlinien durchzogen (›Seitenlinie‹, Linien, die den Strafraum abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die ›Lücken‹ zwischen den Gegnern), die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt z. B. die Richtung des ›Tores‹ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes.«<sup>816</sup>

Auch der Orgelspieler hat sein Instrument als Handlungsfeld internalisiert,<sup>817</sup> um darauf und damit sinnhaft agieren zu können (auch hier ist leibliche Intentionalität am Werke). Merleau-Ponty spricht von einem »Leibwissen« (PW 174) und macht mit diesen Beispielen deutlich, dass – gegen Descartes – im Leib Subjekt und Objekt, Subjektivität und Objektivität immer schon verschränkt und kaum zu trennen sind. Sein Ziel schon in diesem frühen Buch ist die Auflösung der »Alternative von Ansich und Fürsich«, die »Alternative einer Philosophie, die äußerlich verbundene Glieder nebeneinander ordnet, und einer anderen Philosophie, die die inneren Beziehungen des Denkens in allen Phänomenen wiederfindet«<sup>818</sup>. Für Laner relativiert Merleau-Ponty damit in gewisser Weise den phänomenologischen Vorrang der Ich-Perspektive.<sup>819</sup> Denn mit dem Begriff des Verhaltens hat Merleau-Ponty jenen Zwischen- Bereich gefunden, der, weder Ding noch Idee, die sinnhafte Bezogenheit des Menschen auf seine Umwelt hin zu erfassen ermöglicht. Seine Beispiele machen deutlich, dass zur Erklärung solchen Verhaltens der Behaviorismus mit seinem Reiz-Reaktions-Modell und vor allem der Reflexlehre (›Reflexologie‹) völlig unzureichend ist. Denn es ist keineswegs bloß der optische Reiz (einer Note oder, im Falle des Schreibmaschinenschreibens, die Buchstaben eines Wortes, die zu einer bestimmten motorischen Reaktion, nämlich der Umsetzung der vorgegebenen Zeichen in eine Melodie oder ein getipptes Wort, Anlass geben. (›Der Mensch reagiert nicht auf isolierte Gegenstände und Reize [...], er nimmt vielmehr schon im Körper selbst Physiognomien auf [...]«<sup>820</sup>). Der Orgelspieler kann sogar nach dem Erwerb gewisser motorischer

---

<sup>816</sup> Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 193.

<sup>817</sup> Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 136 f.

<sup>818</sup> a. a. O., S. 142 f.

<sup>819</sup> Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit*, S. 279.

<sup>820</sup> Bermes, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 44.

Gewohnheiten improvisieren, sich also mit Hilfe des Instruments ausdrücken:

»es gelingt ihm, in dem Raum, in dem seine Hände und Füße spielen, Abschnitte, Richtungszeichen und Bewegungskurven »wiederzuerkennen«, die nicht genau bestimmten Notengruppen entsprechen, sondern Ausdrucks-werten. [...] Der Verlauf der Melodie, die graphische Gestaltung des Musiktextes und der Ablauf der Körperbewegungen partizipieren an einer und derselben Struktur und haben gemeinsam ein und denselben Bedeutungs-kern.«<sup>821</sup>

Hier kommt Merleau-Ponty die aus der Psychologie heraus entstandene Gestalttheorie zupass, denn nach ihr wird der Mensch als offenes System gesehen, dessen Wahrnehmung, Gefühle und Verhaltensweisen sich zu bestimmten Mustern ordnen, sodass Interaktion mit der Welt im Sinne eines dynamischen Feldes interpretiert werden kann. Besonders für Goldstein, den Merleau-Ponty in *Die Struktur des Verhaltens* oft zitiert, geht es dabei um eine ganzheitliche Theorie des Organismus. Der Behaviorismus hingegen funktioniert nach einem mechanistischen Modell, das die Innerlichkeit ignoriert («Black Box») und den Bereich der Dinge nicht verlässt und daher das »Wesentliche an dem Phänomen« verpasst:

»Das Verhalten ist kein Ding, aber auch keine Idee, es ist nicht die Hülle eines reinen Bewusstseins, und als Zeuge eines Verhaltens bin ich kein reines Bewusstsein. Genau das meinten wir, als wir sagten, es sei eine Gestalt.«<sup>822</sup>

Das Verhalten ist nämlich nicht wie im Behaviorismus als Wirkung der physikalischen Welt von dieser verursacht<sup>823</sup> und kann insbesondere nicht erschöpfend als Reflex auf diese Welt verstanden werden. Denn zur natürlichen Struktur des psycho-physischen Subjekts gehört ein »Körperschema« (PW 21), das in jedes Verhalten mitgeht und sich in ihm artikuliert, und hier können sich »die genannten Kategorien von Reiz und Reaktion oder auch von Innen und Außen allererst bilden.«<sup>824</sup>

Merleau-Ponty orientiert sich auch an einem biologischen Modell, das er bei Uexküll findet,<sup>825</sup> denn dieser hatte für die theoretische

<sup>821</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 137.

<sup>822</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 143.

<sup>823</sup> a. a. O., S. 149.

<sup>824</sup> Bermes, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 44.

<sup>825</sup> Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 182.

Biologie als erster einen Umwelt-Begriff formuliert. In seiner biologischen Raum-Zeit-Lehre ist das empirische Subjekt – wie seine Objekte – in »Funktionskreise« seiner Umwelt planmäßig eingepasst. Zwischen den rezeptorischen Organen des Tieres und der sogenannten »Merkwelt« und den effektorischen Organen und der »Wirkwelt« des Tieres besteht eine enge Korrelation (z. B. in einem Spinnennetz), und dies ist der Grundgedanke von Uexkülls Funktionenkreis-Lehre. Uexküll spricht vom »Hüllen- oder Gehäuse-Charakter jeder Umwelt«, <sup>826</sup> für die er das suggestive Bild der »Seifenblase« findet, die »erfüllt ist von allen jenen Merkmalen, die nur dem Subjekt zugänglich sind«. <sup>827</sup> Innerhalb dieser »Seifenblase« – auch Merleau-Ponty verwendet diesen an die Leibniz'sche Monade erinnernden Begriff <sup>828</sup> – konstituiert sich ein systemisches Aufeinander-Bezogenheit von Rezeptivität und Aktivität. Und damit wird diese Umwelt für Merleau-Ponty zu einem Feld der Bedeutungen, die sich ergeben durch eine offene Dialektik zwischen Umwelt und sinnerzeugendem Verhalten. Denn auch der Fußballspieler verändert mit jedem seiner Manöver »den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Kraftlinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert«. <sup>829</sup>

Für Uexküll ging es um die Frage, wie »eine Disziplin, die sich mit dem Phänomen des Lebendigen in der Natur befasst, den extremen Positionen einer vitalistischen Psychologie und einer mechanistischen Physiologie entgehen kann, ohne sein Forschungsobjekt an diese Disziplinen zu verlieren«. <sup>830</sup> Uexkülls Alternative ist für Merleau-Ponty interessant und wird von ihm daher aufgenommen und weitergeführt: Die philosophiegeschichtlich »traditionelle Dichotomie von Leib und Seele und ihre unheilvollen Reduktionen« <sup>831</sup> werden strukturell umgedeutet, da sie nun eine »allgemeine ORDNUNG zum Ausdruck bringen, unter der Organismus und Umwelt korrespondieren«. <sup>832</sup> Damit geht es bei »Struktur« und »Gestalt« um die ursprüngliche Organisation der Wirklichkeit, sodass im Verhalten

---

<sup>826</sup> Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, S. 219.

<sup>827</sup> Ders., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, S. 22.

<sup>828</sup> Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 149.

<sup>829</sup> a. a. O., S. 194.

<sup>830</sup> Boer, *Maurice Merleau-Ponty – Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, S. 81.

<sup>831</sup> Boer, ebd.

<sup>832</sup> Boer, a. a. O., S. 82 bezieht sich hier auf Uexküll, *Theorie der Biologie*, S. 128 und 148. Majuskeln im Original.

eine spontane Selbstorganisation möglich wird. Denn das entstehende Verhalten ist dergestalt »neutral gegenüber der Unterscheidung von Psychischem und Physiologischem«; das Bewusstsein tritt nicht von außen hinzu oder liegt bereits fertig vor, sondern »entwickelt sich aus dem Verhalten selber [...] als eine seiner Strukturen«. <sup>833</sup> Waldenfels gibt eine ausführliche Analyse verschiedener Stufen von Strukturen der Selbstorganisation höherer und niederer Ordnung, die miteinander verflochten sind und aufeinander aufbauen, sodass man sogar von einer Hierarchie dieser Strukturen sprechen kann. Für ihn entsteht so eine »integrative Verhaltenstheorie, in der Struktur, Gestalt, Sinn, Bedeutung, Norm und Ordnung eine entscheidende Rolle spielen«. <sup>834</sup>

Die Beziehung zur Welt ist also ein offener, wenn auch stummer Dialog: »Der Mensch spricht zur Welt, die Welt spricht aber auch zum Menschen. Der sinnlich-sinnstiftende Mensch befragt gleichsam die sinnlich-sinnhafte Welt, und die Welt antwortet, doch die Frage antizipiert schon in einem gewissen Sinne die Antwort« (PW 160 f).

Wir erfahren und verstehen die Welt als eine, in der wir leiblich verankert sind – jeder Leib hat *seine* Welt –, die aber gleichzeitig vorgängig ist und uns übersteigt, die aber doch nur Welt ist kraft leiblich gebundener und in sinnhaftem Verhalten eingebetteter Wahrnehmung.

Damit muss der Begriff der Empfindung neu gefasst werden: Bereits zu Beginn der PW hatte Merleau-Ponty den Empfindungsbegriff von Physiologie und Psychologie scharf zurückgewiesen. Sie kann nicht mehr als verursacht von Außenreizen verstanden werden, die vom Leib mechanistisch zu verarbeiten sind, oder als diejenige Instanz im Bewusstsein, die diesen Außenreiz erst mit Sinn belegt. Die Empfindung bleibt »das intentionale Geflecht« (PW 76), es ist jenseits aller Vereinseitigungen »lebendige Kommunikation« (PW 76), ja sogar »Kommunion« (PW 249) des sinnhaft Empfindenden mit dem sinnlich Empfundenen (PW 251), und zwar bereits prä-reflexiv.

Und dies impliziert nun auch einen neuen Bewusstseinsbegriff, in dem die Welt nicht zum bloßen idealistischen Bewusstseinskorrelat verkommen und auch nicht, wie bei Husserl, durch immer weitere phänomenologische Reduktionen aus dem Blick geraten darf. Diese

<sup>833</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 152 f.

<sup>834</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 154 ff und 152.

Welt ist vielmehr »als Heimat des Handelns, Wahrnehmens und Denkens wiederzuentdecken«. <sup>835</sup> Merleau-Ponty befreite das Bewusstsein »aus seiner einseitig intellektualistischen Auslegung, indem er es auf die präreflexiven Strukturen zurückdrängte«. <sup>836</sup> Denn das Bewusstsein ist auf der Ebene der Einpassung (Uexküll) des Organismus in die Umwelt leiblich koexistent mit dieser, Merleau-Ponty redet sogar mit einem Paul Claudel entlehnten Wortspiel von »co-naissance«, einer gleichzeitigen Geburt. <sup>837</sup>

Das zunächst apersonale Bewusstsein <sup>838</sup> ruht auf einem »schweigenden Cogito«, einer präreflexiven Ebene auf, in der seine Inhalte erst durch Interaktion mit der unmittelbaren Umwelt Gestalt annehmen und Strukturen entstehen lassen. Dieses Bewusstsein ist leiblich gebunden; und die Kategorien von Subjekt und Objekt müssen sich erst in ihm herausbilden. Es aktualisiert sich immer dort, »wo die einheitliche Beziehung zwischen Lebenssubjekt und Umwelt in doppelter Richtung, rezeptiv und motorisch, durch den Leib besteht. Diese Art von Bewusstsein ist bei den Dingen, nicht sofern sie Dinge sind, sondern bestimmte Bedeutungsmomente eines strukturierten Umfeldes, das sich primär als Aktionsfeld darstellt.« <sup>839</sup>

Somit wird der Leib selbst – anders als bei Husserl – zum transzendentalen Motiv.

»Spricht Merleau-Ponty von Konstitution, so meint er damit den Aufweis einer bereits anonym vollzogenen, leiblich vermittelten Konstitution, die sich einer analytischen und leibfernen Reflexion entzieht und erst recht nicht in einem transzendentalen Bewusstsein aufgehoben werden kann. Merleau-Ponty bewegt sich in dem Spannungsfeld einer Rekonstitution von bereits Konstituiertem, ohne diese Ambiguität reflexiv aufzulösen.« <sup>840</sup>

Diese Ambiguität von Sinn und Sinnlichkeit erweist den Leib als Vollzugsort jeder Bedeutungskonstitution, sodass er auch »der Ursprungsort von Subjekt und Objekt, Ich und Welt ist«. <sup>841</sup> Gegen die cartesische Substanzontologie, in der sich das reflexiv gewonnene Cogito als reines Selbst von allen präreflexiven Voraussetzungen ab-

<sup>835</sup> Bermes, a. a. O., S. 91.

<sup>836</sup> Boer, a. a. O., S. 97 bezieht sich auf Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 233 und 255 ff.

<sup>837</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 229.

<sup>838</sup> Boer, a. a. O., S. 97.

<sup>839</sup> Boer, a. a. O., S. 97 f.

<sup>840</sup> Bermes, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 67 f.

<sup>841</sup> a. a. O., S. 69.

hebt, ist dieser genetische Bewusstseinsbegriff zurückgebunden »an die Ambivalenz der lebendigen Bedeutungen und die Strukturen der vitalen Leistungen«. <sup>842</sup>

Max Scheler hatte in seinen phänomenologischen Untersuchungen – im Gegensatz zur Umwelteingebundenheit der Tiere – Menschwerdung als die »Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes« und eine »Fernstellung der Umwelt zur Welt« kraft der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Begriffsbildung beschrieben. Im Gegensatz dazu ist es bei Merleau-Ponty die Offenheit eines in Interaktion mit der Umwelt stehenden und entstehenden Verhaltens, das »die Verwirklichung der Wahr-Nehmung erst möglich macht« (PW 345). Diese hat bereits den Charakter der Weltoffenheit; sie wird nicht erst durch den Geist bewirkt.

Und es ist nun diese Ebene der Interaktion mit der Umwelt, in der sich, da die Welt »nicht nur meine Welt ist« (PW 390), auch das Verhalten des Anderen abzeichnet, das sich auf eben diese Welt richtet (PW 390). In einer »menschlichen Atmosphäre« sedimentieren sich nämlich die menschlichen Akte äußerlich – so entsteht Kultur –, doch »der erste aller Kulturgegenstände« in einer nicht von mir geprägten Welt ist der Leib eines Anderen, insofern er ein sich ebenfalls verhaltender Leib ist. (PW 399f) Besonders für frühkindliches, aber auch für späteres Verhalten gilt:

»[...] Mein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes [...].« (PW 405)

Die Intersubjektivität wird besonders durch das »Kulturobjekt« der Sprache vertieft, es bildet sich auch im Symbolischen ein gemeinsamer Boden für das »Sein zu zweien« (PW 406). Im Gegensatz zu Sartre, bei dem das Blickgeschehen zur gegenseitigen Verobjektivierung, Verdinglichung und Distanzierung führt, geht Merleau-Ponty von der Wirklichkeit zwischenleiblichen Verhaltens aus, denn »der Andere als Anderer (wird) in einer gemeinsamen Situation zugänglich«, auch wenn er zugleich doch in gewisser Weise abwesend bleibt, »der Andere (wird) nicht vollständig integriert – er bleibt der

<sup>842</sup> Boer, a. a. O., S. 98f.

Andere.«<sup>843</sup> (Hier klingt Lévinas an, der Husserls Pariser Vorträge ins Französische übersetzt hatte.) Obwohl sich im Dialog eine gemeinsame Welt bilden kann, bleibt doch jeder auf *seine* Funktionskreise verwiesen und findet Verankerung in *seiner* Welt, sodass Merleau-Ponty auch von der »Komödie eines Solipsismus zu vielen«, der unüberwindlich bleibt, spricht (PW 409 ff).

Um daher abschließend noch einmal auf das sinnhafte Verhalten des Organisten in seiner »Seifenblase« zurückzukommen: »Mit den symbolischen Gestalten«, z. B. in einer Notenschrift, tritt – anders als bei Tieren – »ein Verhalten auf, das den Reiz für sich ausdrückt«, das diese Notenschrift entsprechend der habitualisierten Strukturen des Verhaltens umsetzt, und »das auf die Adäquation von Bezeichnendem und Bezeichnetem, von Intention und Intendiertem ausgeht. Hier *hat* das je eigene Verhalten nicht nur eine Bedeutung, es *ist* Bedeutung.«<sup>844</sup> So ist die Bedeutung ›inkarniert‹, d. h. »eingelassen in das Material, das sie durchformt.«<sup>845</sup> Die Saussure'schen Dimensionen von signifiant und signifié werden identifiziert, die Unterschiede zwischen dem Zeichen und seiner Referenz (Goodman würde sagen: seiner Erfüllungsklasse) werden eingebnet (›Kommunion‹) und damit auch die im Zeichenbegriff bewusst angelegte Distanz zum Bezeichneten, was für den Bildbegriff Folgen haben wird.

### 3.3.3.3 »Entrelacement« zwischen Empirismus und Idealismus

Bezogen auf Marx' Diktum, er habe »Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt«, kontert Merleau-Ponty im Vorwort zu PW: »Was Marx sagt, dass die Geschichte nicht auf dem Kopfe geht, ist wahr, doch nicht minder wahr ist es, dass sie nicht mit den Füßen denkt.« (PW 16)

Bereits im Vorwort zu PW hatte Merleau-Ponty gegen die »Vorurteile bestimmter Wahrnehmungstheorien« polemisiert, gegen die sich seine Überlegungen richteten. Dabei handelt es sich vor allem um zwei »Standpunkte, die Merleau-Ponty recht global als ›Empirismus‹ und ›Intellektualismus‹ bzw. als ›Realismus‹ und ›Idealismus‹ bezeichnet, ohne dass im Einzelnen immer mit der wünschenswerten Klarheit differenziert würde.«<sup>846</sup> (Für Bermes verbietet es sich, Mer-

---

<sup>843</sup> Bermes, a. a. O., S. 93.

<sup>844</sup> Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, S. 138.

<sup>845</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 154.

<sup>846</sup> Pilz, *Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik*, S. 37.

leau-Pontys »simplifizierende Gegenüberstellung von Empirismus und Idealismus«, da er auf dem Weg zu einer neuen Philosophie gewesen sei, »allzu schnell als historisch überholt oder philologisch unangemessen zu bezeichnen«. <sup>847</sup>)

Es geht Merleau-Ponty darum, das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Natur zu erhellen, das seit Descartes mit seiner Aufspaltung der Welt in nur zwei Substanzen, *res cogitans* und *res extensa*, einen kanonisch gewordenen Dualismus zur Folge hatte, der noch bis in die Hegel'sche Dialektik – und darüber hinaus – wirksam war und oft immer noch ist. Zudem ist Descartes auch für das mechanistische Denken in vielen Wissenschaften verantwortlich, das bis in den Marxismus hinein gewirkt hat. Merleau-Ponty möchte versuchen,

»die Perspektive des Idealismus, in der nichts ist, es sei denn als Gegenstand für das Bewusstsein, ins Verhältnis zu setzen zur Perspektive des Realismus, der gemäß alles Bewusstsein verwoben ist ins Geflecht der objektiven Welt und der Geschehnisse an sich; oder endlich, nochmal anders ausgedrückt, zu begreifen, wie es kommt, dass Welt und Mensch zweierlei Weisen der Forschung zugänglich sind, der erklärenden und der reflexiven.« (PW 487)

Zwar ist Merleau-Ponty überzeugt, dass Leiblichkeit, Temporalisierung und Geschichtlichkeit Basis jeder Phänomenologie sein müssen, doch er wendet sich gegen jede Vereinseitigung. Daher setzt er sich ausführlich mit den Ansätzen der empirischen Psychologie seiner Zeit auseinander und kritisiert, dass große Teile der Psychologie das Bewusstsein als »ein Stück dieser Welt« (PW 62) begreifen. »Das Bewusstsein wird als ein Objekt unter anderen Objekten gedacht, das den naturwissenschaftlichen Gesetzen blindlings folgt, wie es auch in einer Terminologie zu erklären ist, die keinen Unterschied zwischen Welt und Bewusstsein kennt.« <sup>848</sup> Zweitens beschreibe der Empirist die Empfindungen, »so wie man die Fauna eines fernen Landes beschreibt – ohne irgend daran zu denken, dass er ja selbst wahrnimmt, selbst wahrnehmendes Subjekt ist.« (PW 244) Subjektivität und Perspektivität, obwohl sie gerade Bedingungen jeder menschlichen Erkenntnis sind, werden ignoriert. Und drittens vergesse, ganz im Sinne Husserls, das wissenschaftliche Denken seinen Ursprung und seine Verwurzelung in der Lebenswelt. <sup>849</sup>

<sup>847</sup> a. a. O., S. 40.

<sup>848</sup> Bermes, a. a. O., S. 41 f.

<sup>849</sup> vgl. Bermes, a. a. O., S. 41 f.



Das gilt nun leider auch für die vorgeblich objektive und wissenschaftliche Begrifflichkeit des Marxismus, die Merleau-Ponty an vielen Stellen, z. B. in *Die Abenteuer der Dialektik*, kritisiert.

Nachdem er zusammen mit Sartre nach dem Krieg in einer Gruppe (»socialisme et liberté«) aktiv war, wendet er sich anlässlich des Korea-Krieges vom Kommunismus ab, der »von der historischen Verantwortung zur bloßen Disziplin [...], vom Marxismus zum Aberglauben« übergehe.<sup>850</sup> Das liegt besonders an der totalisierenden Tendenz, denn man könne nicht vorab über Menschenleben urteilen, die noch gar nicht gelebt seien.

»Die marxistische Orthodoxie [...] begnügt sich damit, die Dinge und die Verhältnisse zwischen Personen gegenüberzustellen; der Dialektik eine Dosis Naturalismus beizumischen, die – wie abgemessen sie auch sei – jene alsbald auflöst; die Dialektik im Objekt, im Sein, wozu sie am wenigsten fähig ist, zu situieren. Daher der kommunistische Eklektizismus, dieses unbeständige Gemisch aus Hegelianismus und Szientivismus, das es der Orthodoxie gestattet, im Namen ›philosophischer‹ Prinzipien alles abzulehnen, was die Wissenschaften vom Menschen seit Engels zu sagen versuchen können, und doch mit ›wissenschaftlichem Sozialismus‹ zu antworten, wenn man philosophisch spricht.«<sup>851</sup>

Der marxistische Materialismus beruft sich auf eine wissenschaftliche und praktische Ökonomie als Basis aller gesellschaftlichen Verhältnisse und des entsprechenden Klassenbewusstseins und leitet dies aus Erfahrungen ab, die aber verallgemeinert und extrapoliert werden. (»Alle Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen.«) Und das kann kritisiert werden.

Seine Marxismuskritik verbindet Merleau-Ponty, nicht nur in *Die Abenteuer der Dialektik*, mit einer teilweise scharfen Sartre-Kritik: Obwohl dieser wohl »besser gerüstet« sei als irgendjemand anders, »den Kommunismus [...] zu verstehen und zu erklären, tut er es deshalb gerade nicht, weil, seiner Auffassung nach, der eigentliche Sinn des Kommunismus jenseits aller dialektischen Fehlvorstellungen in dem kategorischen Willen liegt, das ins Sein zu bringen, das niemals gewesen ist.«<sup>852</sup> Dennoch mache er keinen Unterschied zwischen Marx, den Ideologien des Sowjetkommunismus und seinem

---

<sup>850</sup> Merleau-Ponty, Marxismus und Aberglaube, in: ders., *Zeichen*, S. 387.

<sup>851</sup> Merleau-Ponty, *Abenteuer der Dialektik*, S. 80.

<sup>852</sup> a. a. O., S. 119.

eigenen Denken, obwohl er die Dialektik und die Geschichtsphilosophie durch eine Philosophie der absoluten Schöpfung im Unbekannten ersetze.<sup>853</sup> Dabei bleibe er »innerhalb der Subjektsphilosophie«, gleichzeitig aber bleibe er »ein ausgemachter Realist, weil seine Argumentation beherrscht ist von den Kategorien der reinen Tatsache«. <sup>854</sup> Sartre habe niemals etwas anders anerkannt als das reine Für-sich-Sein und sein unabweisbares Korrelat: das reine Sein-an-sich. Das Zwischen komme bei ihm nicht vor; obwohl es bei ihm um Aktion ginge, fehle »eine Theorie der Aktion [...], die ganz und gar im Zwischenbereich liegt«. <sup>855</sup> Er sei vorgeblich »Marxist, also Realist«, <sup>856</sup> gleichzeitig bleibe er aber Bewusstseinsphilosoph.

Der empiristische Zugang zur Wahrnehmung – bis hin zur marxistischen Widerspiegelungstheorie – setzt einen oberflächlich erkennbaren, objektiv feststellbaren kausalen – und reduktiven – Mechanismus (einer Projektion von außen nach innen) und löst die Wahrnehmungsempfindungen ab von leibgebundener Affektivität und Motorik, sie werden dann nur noch zur bloßen Rezeption einer Qualität. Das aber führt zur Entfremdung:

»Der also entstellte lebendige Leib war nicht mehr mein Leib, sichtbarer Ausdruck eines konkreten Ich, sondern nur mehr ein Gegenstand unter anderen.« So wurde »der lebendige Leib zu einem Äußerlichen ohne Innerlichkeit« und »die Subjektivität zu einem Innerlichen ohne Äußerlichkeit, zu einem unbeteiligten Zuschauer«. (PW 79)

Der von Merleau-Ponty so genannte Intellektualismus hingegen ordnet anders als der Empirismus die Wahrnehmung der Operation des Denkens (von innen nach außen) unter. Die »intellektualistische oder idealistische Philosophie (rückt) das Subjekt der Wahrnehmung und Handlung in den Vordergrund. Doch [...] der Schwerpunkt der Theorie scheint nur verschoben vom Objekt zum Subjekt«:<sup>857</sup>

»So erfahren die sämtlichen Thesen des Empirismus einen Umsturz: der Zustand des Bewusstseins wird zum Bewusstsein eines Zustandes, Passivität zur Setzung der Passivität, die Welt wird zum Korrelat einer Weltvorstellung und existiert nur mehr für einen sie Konstituierenden.« (PW 245)

<sup>853</sup> a. a. O., S. 120 und 122.

<sup>854</sup> a. a. O., S. 130 und 141.

<sup>855</sup> a. a. O., S. 170 und 229.

<sup>856</sup> a. a. O., S. 192.

<sup>857</sup> Bernes, a. a. O., S. 45.

Beides ist für Merleau-Ponty falsch: »Der Empirismus sieht nicht, dass wir nichts suchten, wüssten wir nicht, was wir suchen; der Intellektualismus sieht nicht, dass wir gleichfalls nichts suchten, wüssten wir, was wir suchen.« (PW 49)

Der Intellektualismus/Idealismus sieht die Welt immer nur als Konstrukt des Bewusstseins, bleibt also intramental und kann Wahrheit nur als interne Stimmigkeit, nicht als Prüfung an einer wie auch immer gearteten Realität sehen, die als korrespondierend nur angenommen werden kann, über die sich ansonsten aber nichts sagen lässt. Beide Positionen sehen »die Welt als einen endgültig gegliederten Kosmos einzelner Dinge und Sachverhalte«, aber »im Empirismus ist diese These Ausgangspunkt der Überlegungen, im Intellektualismus Ziel der Konstruktion«. <sup>858</sup> Doch »die intellektualistische Analyse (ist) weniger falsch, als abstrakt« (PW 152), sie stützt sich auf eine »Symbolfunktion« oder »Repräsentationsfunktion« (hier bezieht Merleau-Ponty sich auf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen); ihr »Unrecht« sei nur, dass sie sich loslöse »von den Materialien, in denen sie sich verwirklicht«, sodass Gemeinsamkeit nur noch im *Sinn*, nicht mehr im *Sein* gesucht werden könne. <sup>859</sup>

Auch Kant, der ja eigentlich Empirismus und Rationalismus versöhnen wollte, blieb »Intellektualist«: Die Gegenstände der Wahrnehmung werden vom Bewusstsein, z. B. durch Kants Kategorien, konstituiert, und das lässt keinen Raum mehr für die Ebene des wahrnehmenden Leibes. Dem Intellektualismus, der »reflexiven Analyse« ist aber die phänomenale Dichte der Erscheinungen nicht zugänglich, er versteht Wahrnehmung als aktive Leistung des subjektiven Bewusstseins, des »Intellekts«, und ist gar nicht mehr offen für eine Wahrnehmung, die in der Mitte zwischen Subjekt und Welt angesiedelt ist. <sup>860</sup> Dennoch versagt sich Merleau-Ponty nicht der reflexiven Analyse, denn nur durch sie kann der unreflektierte Untergrund in das Bewusstsein der Philosophen kommen, »den sie voraussetzt, aus dem sie sich nährt und der für sie so etwas wie eine ursprünglich Vergangenheit konstituiert« (PW 283).

»Dem Empirismus mangelte es an der Möglichkeit einer Einsicht in den inneren Verband zwischen dem Gegenstand und dem von ihm ausgelösten Akt. Dem Intellektualismus mangelte es an der Möglichkeit einer Einsicht in

---

<sup>858</sup> a. a. O., S. 46.

<sup>859</sup> ebd.

<sup>860</sup> Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit*, S. 285.

die Kontingenz der Anlässe des Denkens. Im einen Falle ist das Bewusstsein zu arm, im anderen Falle zu reich, um es begrifflich zu machen, dass ein Phänomen vermöchte, es zu erregen.« (PW 49/52)

Der Empirismus mit seiner Tendenz zur universalen Objektivierung mit Absolutheitsanspruch überspringe, so Pilz, die Dimension des wahrnehmenden Subjekts, während der Intellektualismus (Merleau-Ponty nennt Descartes, Kant und Husserl) einem Subjektbegriff der Innerlichkeit (»nicht nur weltlos, sondern auch zeitlos«) fröne, der eine Zweiweltentheorie als gefährliche Konsequenz nach sich ziehe.<sup>861</sup>

Denn zum einen habe »die Annahme eines transzendentalen Subjekts [...] eine völlige Trennung von Subjekt und Objekt zur Folge« und das führe »zu einer Ontologie, die sich auf die Alternative von Für-sich und An-sich gründet«.<sup>862</sup>

Eine Ontologie des Menschen könne aber wie bei Heidegger nicht von einem ›weltlosen‹, isolierten Subjekt ausgehen, und zudem sei das Problem der ›Koexistenz‹ mit anderen unlösbar geworden.<sup>863</sup>

Zum anderen aber ist das transzendente Ich nicht nur weltlos, sondern auch zeitlos, also eine Abstraktion, die mit der wirklichen Erfahrung wenig zu tun hat. Das wird auch deutlich im Unterschied zur Kant'schen Raumvorstellung, die dieser sich als euklidischen Raum denkt, und dem präobjektiven gelebten Raum Merleau-Pontys, der »nicht im Denken, sondern in der Existenz des Menschen« gründet, »die wesentlich als leibliche Existenz begriffen wird«.<sup>864</sup>

Merleau-Ponty ist überzeugt, dass er mit seiner Philosophie des inkarnierten Subjekts diese Dualismen überwunden hat, bei denen die Idealisierung des Objekts und die Verobjektivierung des lebendigen Leibes Hand in Hand gehen (PW 96).

Gegenüber den bloß empirischen Wissenschaften, bei denen das Bewusstsein als eine Art Behälter angenommen wird, in dem die Wahrnehmungserfahrungen sich sammeln und durch eine Art Gärung zu Wissen werden (Popper hat dies in Bezug auf Locke die »Kübeltheorie des Geistes« genannt), und einem idealistischen Philosophieren, das die Welt aus einem Bewusstsein heraus konstituiert (immerhin war es bei Kant schon vorgeprägt und keine *tabula rasa*), kann man also im Rückgang auf die Phänomene ein Zwischenreich

<sup>861</sup> Pilz, a. a. O., S. 38 f und 41 ff.

<sup>862</sup> a. a. O., S. 42.

<sup>863</sup> a. a. O., S. 43.

<sup>864</sup> Pilz, a. a. O., S. 48.

für die Untersuchung finden, das dem Denken erst einen sicheren Grund geben kann, damit es wirklich sinnhaft werden kann.

»Während der Empirismus nur auf die Kraft des Sinnlichen vertraut, hofft der Intellektualismus die Lösung der Probleme einzig in einem sinngebenden Bewusstsein zu finden. Doch wie der Sinn zur Sinnlichkeit kommt, bleibt genauso unbedacht, wie die Sinnfrage nie den Fragenden einschließt. Empirismus und Intellektualismus stehen demnach für zwei verfehlte Theorien, Sinn und Sinnlichkeit in Einklang zu bringen. Merleau-Pontys anfängliche Problemstellung, die Aufklärung des Verhältnisses [...] zwischen Bewusstsein und Natur, lässt sich umformulieren in die Fragestellung, wie Sinn und Sinnlichkeit zusammen auftreten resp. gedacht werden können.«<sup>865</sup>

So muss man sich zwischen Intellektualismus und Empirismus positionieren und die »Alternative, entweder nichts vom Subjekt oder aber nichts vom Objekt verstehen zu können, zu durchbrechen suchen« (PW 96); und die »Verflechtung«, die er im Aufweis des leiblichen Verwobenseins mit der Welt aufgewiesen hat, ist daher nicht nur eine Verflechtung von Subjekt und Objekt, sondern auch eine Verflechtung (»entrelacement«<sup>866</sup>) von Empirismus und (modifizierter) Subjektphilosophie: Sowohl die materielle Basis aller Wahrnehmungserfahrungen (»Fuß«) als auch das sich aus diesen ergebende Denken (»Kopf«) sind von Bedeutung können sich wegen dieser Verflechtung nicht voneinander lösen und verabsolutieren, bzw. sich gegenseitig als sekundär oder marginal betrachten.

#### 3.3.3.4 Sichtbares und Unsichtbares

Die Beziehung des Menschen zur Welt auf der Basis leiblich gebundener Wahrnehmungserfahrungen bleibt Merleau-Pontys Thema, und er wählt ganz im Sinne der abendländischen Tradition das Sehen als Paradigma. Die Malerei gewinnt daher für Merleau-Ponty (schon in der PW) besondere Bedeutung, denn nur der Maler kann seinen »Blick auf den Dingen ruhen lassen, ohne zu irgendeiner Einschätzung verpflichtet zu sein.«<sup>867</sup> Es kann sich hier also um ein ganz un-

---

<sup>865</sup> Bermes, a. a. O., S. 48.

<sup>866</sup> S. u. a. Kapitelüberschrift in Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 172 ff.

<sup>867</sup> Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 277 f.

voreingenommenes Sehen handeln, denn oft geht in unser Sehen Wissen mit ein, nicht nur, wenn wir »etwas als etwas« sehen, sondern auch, wenn wir Dinge bereits zu kennen glauben. (Waldenfels spricht hier mit Imdahl von einem manchmal automatischen »wiedererkennenden« und auf der anderen Seite von einem »sehenden« Sehen; und es ist das letztere, um das es Merleau-Ponty geht.<sup>868</sup>) »Auf der einen Seite ist die Welt das, was wir sehen, und auf der anderen Seite müssen wir dennoch lernen sie zu sehen«, <sup>869</sup> denn »nichts ist schwerer zu wissen, als was wir eigentlich sehen«, so bereits der frühe Merleau-Ponty (PW 82). Daher fasziniert ihn Cézannes konsequente Ausrichtung auf das Sichtbare und sein lebenslanges Bemühen, das zu malen, was man sieht, und nicht, was man denkt, um sich damit trotz fehlender Anerkennung von den Kunstrichtungen seiner Zeit<sup>870</sup> abzusetzen.

»Diese Arbeit am Sehen eröffnete einen neuen Zugang zur Wirklichkeit, der frei von Rationalisierungen des Sehens wie Zentralperspektive und wissenschaftlichen Schemata war. Diese Art der Anschauung sollte die gewohnten Sehweisen außer Kraft setzen, die uns nur Klischees der sichtbaren Wirklichkeit vermitteln. Die Reduktion auf den rein visuellen Aspekt der Wahrnehmung ermöglichte ein ursprüngliches Sehen, das sich durch seine Unabschließbarkeit auszeichnet [...]«. <sup>871</sup>

Diese Seherfahrung ist nur möglich durch »ausschließliche Konzentration auf die Arbeit des Auges«, <sup>872</sup> das sich für die Darstellung auch von konventionell gewordenen Sichtweisen zu lösen versuchen muss, wie sie eine Zeitlang mit der Technik der Zentralperspektive üblich war. Merleau-Ponty rühmt unter Berufung auf Leonardo da Vinci das »Wunder der Allseitigkeit«, das durch die Zentralperspektive zerstört wurde:

»durch sie wird der Ort des Sehenden angegeben, von dem aus allein so und nicht anders gesehen werden kann. Hingegen umfasst das Sehen selbst auch

<sup>868</sup> Waldenfels, *Ordnungen des Unsichtbaren*, in: Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, S. 233–252, hier S. 235.

<sup>869</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 18.

<sup>870</sup> Merleau-Ponty berichtet, dass Cézanne in seinem Kampf um ein von üblichen Darstellungskonventionen abweichendes originäres Sehen schon glaubte, an einer Sehstörung zu leiden. (Merleau-Ponty, *Der Zweifel Cézannes*, in: Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, S. 39–59, hier S. 39.

<sup>871</sup> Orlikowski, *Merleau-Pontys Weg zur Welt der rohen Wahrnehmung*, S. 20.

<sup>872</sup> a. a. O., S. 21.

entfernte Raumstellen, die nicht – wie es in der Perspektive der Fall ist – deformiert zu werden brauchen.«<sup>873</sup>

Der domestizierte und gelenkte Blick auf Gegenstände in einer konstruierten Subjekt-Objekt-Opposition zwischen Bild und Betrachter muss aufgegeben werden, denn die Welt ist nicht vor uns hin projiziert, sondern um uns herum. Und die künstliche »Stillstellung des Blicks« muss dekonstruiert werden, der normale bzw. gegenstandsbezogene Blick sowie das vorgeformte Wissen über die Realität müssen zugunsten eines »sehenden Sehens« »eingeklammert« werden,<sup>874</sup> sodass Waldenfels von einer »ikonischen Epoché« sprechen kann, denn man gelangt so vom Gesehenen zum Sehen selbst.<sup>875</sup> Denn das Sehen muss zu einer »monde sauvage«, zu einem »être brut«, zu einem »wilden«, noch nicht gezähmten Sein (man hört Lévi-Strauss) jenseits der gewohnten Formen zurückfinden. In der Malerei artikuliert sich dieses originäre Sehen, das Sichtbares für uns im Bild sichtbar macht.

Das Thema Kunst (vor allem Malerei) und Sehen hat Merleau-Ponty daher auch explizit in seinen beiden letzten Veröffentlichungen beschäftigt: *Das Auge und der Geist*, sein Essay über Malerei, erschien noch zu seinen Lebzeiten, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* blieb hingegen leider Fragment und erschien erst posthum nach seinem frühen Tod. Gerade dieses Buch aber verdeutlicht, dass er auf dem Weg zu einer neuen Ontologie war und seine früheren Veröffentlichungen erneut durchdacht und modifiziert hatte.

Merleau-Ponty entdeckt nämlich hinter, neben und sogar mitten im Sichtbaren das Unsichtbare, und zwar in verschiedenen Dimensionen:

»Als Arbeit an der Sichtbarmachung trägt die Malerei eine Spur des Unsichtbaren in sich, denn das Sehen des Malers ist zugleich ein *Nicht-Sehen*. Er praktiziert das *Ausblenden und Absehen von den Gegenständen*, während er malt. [...] Der Maler muss die Fülle des Wirklichen ausblenden, um sie sichtbar zu machen.«<sup>876</sup>

Auch für den Betrachter eines fertigen Gemäldes gibt es ein primäres und ein sekundäres Sehen, das neue Dimensionen entdeckt: So ent-

<sup>873</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 234.

<sup>874</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 21.

<sup>875</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei*, in: Kapust/Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick*, S. 32.

<sup>876</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 29.



Bild 34: Hans Holbein d. J., Die Gesandten (1533)

deckt man in einem Doppelporträt Holbeins (des Jüngeren) mit dem Titel *Die Gesandten* von 1533 im ersten frontalen Blick zwei edel gekleidete Herren aus der Zeit Heinrichs des VIII., die offenbar »angesehen« und von hohem Rang sind.

Doch am mittleren unteren Bildrand befindet sich ein Gegenstand, der erst mit einem zweiten Blick von links unten, also erst nach einem Perspektiv- bzw. Blickwechsel, als ein verzerrter Totenschädel und damit als ein *memento mori* zu erkennen ist.

»Durch diesen eindringlichen, verstörenden Effekt des zweiten Blicks wird das unbeteiligte distanzierte Subjekt aus seiner Zuschauerrolle herausgerissen und zu seinem eigentlichen Sein als endliches Dasein zurückgeführt. [...] Ferner kann herausgestellt werden, dass das Gemälde [...] das Werk



der phänomenologischen Reduktion selbst zur Darstellung bringt: Es macht nämlich sichtbar, wie ein thematisierendes Sehen durch einen zweiten Blick abgelöst wird und somit ein ›Tiefenphänomen‹ zur Erscheinung bringt, das die verborgene Rückseite der sichtbaren Welt mitberücksichtigt.«<sup>877</sup>

Merleau-Ponty selbst gibt noch andere Beispiele: In dem Bild der »Hl. Anna selbdritt« (mit Kind und Enkel, Maria und Jesus) des von ihm geschätzten Leonardo da Vinci gebe es im Mantel der Hl. Anna im Spiel von Licht und Schatten auf den zweiten Blick, ebenfalls unter schräger Perspektive, einen Geier zu sehen.<sup>878</sup> (Da man damals glaubte, es gebe nur weibliche Tiere dieser Art, solle dies möglicherweise auf die jungfräuliche Geburt hinweisen.) Und in Rembrandts Nachtwache sei die Hand, die »auf uns weist, tatsächlich da, wenn ihr Schatten auf dem Körper des Hauptmanns sie uns gleichzeitig im Profil zeigt. An der Kreuzung dieser beiden Ansichten, die unvereinbar und dennoch zugleich da sind, tritt die Räumlichkeit des Hauptmanns auf«, und es sind solche »Schattenspiele [...], die uns Dinge und einen Raum sehen lassen«.<sup>879</sup>

»Aber sie wirken in ihnen ohne sie, sie verbergen sich, um das Ding zu zeigen. Um das Ding zu sehen, braucht man die Schattenspiele nicht zu bemerken. Das im profanen Sinne Sichtbare vergisst seine Voraussetzungen, es beruht auf einer umfassenden Sichtbarkeit, die nachgeschaffen werden muss, und die die in ihr gefangenen Phantome freisetzt.«<sup>880</sup>

Doch noch in einer viel fundamentaleren Weise ist Sehen gleichzeitig Nichtsehen:<sup>881</sup> Unter Verweis auf das bereits in PW implizit beschriebene Phänomen des blinden Flecks im Augenhintergrund wird dieser *punctum caecum* nun explizit genannt: Es ereignet sich eine unbewusste Nichtsichtbarkeit mitten im Sehen,<sup>882</sup> und diese ist, wie der Standpunkt, von dem aus wir sehen, als Bedingung der Möglichkeit, überhaupt etwas zu sehen, transzendental.

---

<sup>877</sup> A. a. O., S. 40 ff. Orlikowski weiß zu berichten, dass Lacan in einem Seminar von 1964 über Merleau-Ponty und die Analyse des »Blicks« dieses Bild verwendet hat; s. auch North, *The Ambassadors' Secret: Holbein and the World of the Renaissance*.

<sup>878</sup> Merleau-Ponty, Die indirekte Sprache, in: ders., *Die Prosa der Welt*, S. 94.

<sup>879</sup> Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 285.

<sup>880</sup> ebd.

<sup>881</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 201.

<sup>882</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 286 und 311.

»Das Unsichtbare ist da, ohne Objekt zu sein, es ist die reine Transzendenz / ohne ontische Maske. Und die sichtbaren Dinge sind schließlich ebenfalls nur um einen abwesenden Kern zentriert.«<sup>883</sup>

Diese Transzendenz ist »da als Sein, dem Nichts unterlegt ist«.<sup>884</sup> »Das Positive und das Negative sind die beiden Seiten des Seins«, und Merleau-Ponty will eine Lehre des Negativen in Bezug auf diese Phänomene verfassen.<sup>885</sup> Prinzipiell ist dem Sehen und dem Bewusstsein (Merleau-Ponty überträgt die Metapher des »blinden Flecks« auf das Bewusstsein) dasjenige nicht zugänglich, »wodurch sich das Sehen des Übrigen in ihm vorbereitet. [...] Es sieht das nicht, was bewirkt, dass es sieht, und das ist seine Bindung an das Sein, seine Leiblichkeit, die Existenzialien, durch die die Welt sichtbar wird, das ist das Fleisch, in dem das Objekt entsteht.«<sup>886</sup> (Diesen Begriff des Fleisches, »chair«, verwendet Merleau-Ponty als eine Verallgemeinerung des Leiblichen auf der Ebene des *être brut*, des wilden, »rohen« Seins: Der Leib wird nun vom *corps propre* zum allgemeinen Milieu.<sup>887</sup>) Es geht hier also um die unsichtbaren Tiefenstrukturen des Seins, die einem *überfliegenden* Denken, wie z. B. dem empirisch-analytischen wissenschaftlichen Denken, entgehen, welches sich auf die Gegenstände nur im allgemeinen bezieht und »über sie verfügen will, statt sie zu bewohnen«.<sup>888</sup> (Dieses überfliegende Denken wirft Merleau-Ponty auch Sartre vor, denn er hat einen anderen Existenzbegriff.<sup>889</sup>) Stattdessen muss es darum gehen, das Verborgene zu entbergen, um den Tiefen-Sinn freizulegen, denn das Sichtbare erhält seine Prägnanz, seine Plastizität erst auf dem Hintergrund des Unsichtbaren.

»Das Unsichtbare ist ein ›innerer Rahmen‹, der vom Sichtbaren zugleich gezeigt und verborgen wird. Seine Präsenz ist wie eine Leere, eine Absenz

<sup>883</sup> a. a. O., S. 291.

<sup>884</sup> a. a. O., S. 299.

<sup>885</sup> a. a. O., S. 285.

<sup>886</sup> a. a. O., S. 313.

<sup>887</sup> a. a. O., S. 193: »Was wir Fleisch nennen, diese von innen her bearbeitete Masse, hat in keiner Philosophie einen Namen. Als formendes Milieu von Objekt und Subjekt ist das Fleisch kein Seinsatom, kein hartes Ansich [...]. Man darf sich das Fleisch nicht von den Substanzen Körper und Geist aus denken, denn dann wäre es eine Einheit von Gegensätzen, sondern man muss es, wie gesagt, als Element und als konkretes Emblem einer allgemeinen Seinsart denken.« Vgl. Waldenfels, a. a. O., S. 200.

<sup>888</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 61.

<sup>889</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 98.

im Sichtbaren. Das Unsichtbare gibt dem Sichtbaren seine bedeutungsvolle Präsenz, sein aktives Wesen.«<sup>890</sup>

Merleau-Ponty nennt vier Kategorien bzw. »Schichten« des Unsichtbaren:

- »1) das, was nicht aktuell sichtbar ist, aber es sein könnte (verborgene oder inaktuelle Aspekte des Dinges – verborgene oder »anderswo« angesiedelte Dinge
- 2) was auf das Sichtbare bezogen ist, aber dennoch nicht als Ding gesehen werden kann (die Existentialien des Sichtbaren, seine Dimensionen, sein nicht-figurativer Gliederbau
- 3) was nur taktil oder kinästhetisch usw. existiert
- 4) die *λεκτά*, das Cogito.«<sup>891</sup>

Während die beiden letzten Schichten des Unsichtbaren einen Ausgriff des bloß Sichtbaren auf andere Sinne und auf Sprache und Denken thematisieren, ist zur zweiten Dimension über die Metapher des »blinden Flecks« hinaus noch einiges zu sagen, was auch die sich wandelnde Ontologie belegt, die Waldenfels als »Vertiefung früherer Fragestellungen«, Merleau-Ponty selbst aber als »indirekte Ontologie«<sup>892</sup> bezeichnet: Strukturierungen erscheinen nun, so Waldenfels, – unter dem Einfluss Saussures – weniger als subjektive Leistungen: »sie werden in das Sein verlegt, und die Strukturierung nimmt die Form einer Ontogenese an. [...] Der Begriff der Inkarnation bildet weiterhin den Angelpunkt des Denkens, aber sie greift nun stärker auf die Welt über, die sich selber leibhaftig darstellt.«<sup>893</sup> Waldenfels beleuchtet drei Aspekte dieses Wandels im Bereich des Unsichtbaren: 1. »Bedeutung, Sinn, Wesen, Begriff werden nun strikt von Gestalt und Struktur her gedacht als *Abweichungen* und *Differenzen* innerhalb eines Feldes.«<sup>894</sup> Vor dieser Strukturierung gibt es keine positive

---

<sup>890</sup> Zanfi, Caterina, Henri Bergson und Maurice Merleau-Ponty – Das Bild zwischen Phänomenologie und Ontologie, in: Neuber/Vressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*, S. 285–300, hier S. 297. Zanfi weist auch darauf hin, dass sich Merleau-Pontys frühe Bergson-Kritik am »être perceptiv« und an der Verdinglichung des Bildbegriffs in der Spätphilosophie wandelt, da nun das »Fleisch«, das Gewebe der Welt (»tissu du monde«) zugrunde gelegt werde. Und Merleau-Ponty hatte nun ebenfalls von »Strahlung des Sichtbaren« und »innerer Belebtheit der Dinge« gesprochen (*Das Auge und der Geist*, S. 306).

<sup>891</sup> a. a. O., S. 323 f.

<sup>892</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 199; Merleau-Ponty, a. a. O., S. 233.

<sup>893</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 198 f.

<sup>894</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 291.

Anschauung, sondern nur »structures du vide«, und auch das »charnière«, das die Einzelmomente verbindende »Scharnier«, bleibt verborgen.<sup>895</sup> 2. »Die zentrale Instanz der Sinnbildung liegt nicht mehr im Bereich von Bewusstseinsintentionen, die etwas vorstellen, sondern in einem fundamentaleren Differenzierungsgeschehen.«<sup>896</sup> Man kann also von einer Dezentrierung des Subjekts sprechen. 3. Das »Zwischen« umgreift nun alle Gegensätze, die sich aus ihm erst herausdifferenzieren müssen. Der Leibbegriff weitet sich daher aus, nicht nur »zu einer ›Zwischenleiblichkeit‹ (intercorporéité), sondern auch zu einem ›Leib der Welt‹ (chair du monde), einer Radikalisierung der ›leibhaftigen Gegenwart‹, die Husserl den Dingen in der Wahrnehmung zuspricht.«

Bereits früher hatte Merleau-Ponty den Leib als »Knotenpunkt lebendiger Bedeutungen« (PW 181 f) bezeichnet: »Er verkörpert, was seine Intentionen bedeuten, ohne dass dahinter die separate Instanz eines Geistes, einer Seele oder eines sinngebenden Bewusstseins auftaucht.«<sup>897</sup> Besonders sinnfällig wird das im leiblichen Begehren, das Merleau-Ponty auch in seiner der späten Phase zuzurechnenden Vorlesung über die Natur beschäftigt. Hier nun sieht er den Leib explizit als Symbolismus, denn »das Fleisch ist Urpräsentierbarkeit des Nichturpräsentierten als solchem, Sichtbarkeit des Unsichtbaren.«<sup>898</sup>

Entsprechend seiner Ausweitung des »Zwischen« in den Bereich vor aller Ausdifferenzierung von Gegensätzen fragt er aber, ob man denn nicht zwei Symbolismen unterscheiden müsse, einen der Sprache, »wo das Zeichen und die Bedeutung von einem Geist überflogen werden, der uns aus der Natur heraustreten« lasse, und einen Symbolismus »der Ungeteiltheit, wo das Symbol und das Symbolisierte blind miteinander verbunden sind, weil ihr Sinnzusammenhang durch den Aufbau des Leibes vorgegeben ist.«<sup>899</sup> Bedeutung war, bereits in der PW, gebunden an die leiblich gebundene Strukturierung und Formwerdung in der Wahrnehmung, und zwar ohne einen dahinterstehenden Geist, aufgewiesen worden. Hier, in seinen späten Vorlesungen über *Die Natur*, werden also erneut, und zwar nur für den leiblichen Ausdruck, die beiden Dimensionen des Saussure'schen

<sup>895</sup> ebd.

<sup>896</sup> Alle drei Punkte ausführlicher: Waldenfels, a. a. O., S. 199 f.

<sup>897</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, a. a. O., S. 37.

<sup>898</sup> Merleau-Ponty, *Die Natur*, S. 286.

<sup>899</sup> a. a. O., S. 289 f.

Zeichenbegriffs vereint. (Waldenfels sieht generell eine »eigenwillige Rezeption der strukturalen Linguistik von Ferdinand de Saussure«.<sup>900</sup>)

»Man muss diese Idee des Seins besser herausarbeiten, d.h., das, was bewirkt, dass diese Seinsarten, die Natur, der Mensch, »ineinander verschränkt« sind, dass sie zusammen auf der Seite dessen sind, was nicht nichts ist, insbesondere muss das Verhältnis vom Positiven zum Negativen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren in ihnen genauer geklärt werden. Und dieses innerlich von Negativität durchwirkte Sein dem Sein der klassischen Ontologie gegenüberstellen.«<sup>901</sup>

Es handelt sich also um eine »natürliche Negativität«:<sup>902</sup> »Das Unsichtbare, der Geist, ist keine andere Positivität: Es ist die Kehrseite oder die andere Seite des Sichtbaren.«<sup>903</sup>

Damit verlässt Merleau-Ponty »den Boden einer Philosophie, die einseitig auf anschauliche Präsenz ausgeht«:<sup>904</sup> Das Sein ist nunmehr als Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit beschrieben, und die unaufhebbare Abwesenheit des Unsichtbaren, Verborgenen hat sich als zur Welt gehörig herausgestellt. (Hier klingt Heideggers Rede von »Entbergung« und »Lichtung« des Seins an.)

Es lässt sich also in Merleau-Pontys spätem Denken so etwas wie eine *via negativa*, ein Denken des Entzugs feststellen; Orlikowski redet sogar von »einer negativen Theologie« und widmet ein ganzes Kapitel der Frage, ob man Merleau-Ponty zur Bewegung der sog. »theologischen Wende« der französischen Phänomenologie zurechnen müsse (und nennt hier u.a. Lévinas und Ricoeur).<sup>905</sup> Immerhin ist seine Begrifflichkeit manchmal auffallend (christlich) religiös konnotiert: »Inkarnation«, »Kommunion«, »Transsubstantiation«<sup>906</sup>, und nun auch noch, allerdings in etwas anderer Bedeutung, »Fleisch«. Und er hatte bereits in PW das Eintauchen des Bewusstseins in die

---

<sup>900</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, a. a. O., S. 40.

<sup>901</sup> Merleau-Ponty, *Die Natur*, S. 291.

<sup>902</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 166.

<sup>903</sup> Merleau-Ponty, *Die Natur*, S. 290.

<sup>904</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 200.

<sup>905</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 149–163, hier: S. 157.

<sup>906</sup> Obwohl Merleau-Ponty kein Substanzdenker ist, ist der Ausdruck kein Zufall oder Versehen: In *Die Prosa der Welt* bemerkt er in Bezug auf die ganzen Lebensumstände eines Malers in deutlicher Analogie zur Eucharistie: »sie gehören zum Brot, das der Maler weihen wird, zur Nahrung, von der seine Malerei zehrt.« (Die indirekte Sprache, S. 95)

Sinnlichkeit als »ein Vermögen der Bezauberung von gleichsam sakramentaler Bedeutung« bezeichnet. (PW 251)

Doch mit Janicaud (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*) ist sie der Meinung, dass man zwischen den genannten Autoren und Merleau-Ponty einen Unterschied machen müsste. Zwar gehöre Merleau-Pontys Beitrag in den Kontext einer Neuerörterung von Transzendenzformen und trage bei »zu einem Wandel innerhalb der französischen Phänomenologie, der mit dem Merkmal einer *ouverture à l'invisible* gekennzeichnet« sei.<sup>907</sup> Doch sie glaubt, dass Merleau-Ponty »gerade aufgrund des Rückgangs auf eine unableitbare rohe Erfahrung eine übergeordnete Frage nach Gott bewusst ausklammert.«<sup>908</sup> Aus der geschilderten Richtung, z. B. von Henry, wird seine Philosophie denn auch als »Verabsolutierung des Sinnlichen« kritisiert, aber dies führt in eine theologische Diskussion über Immanenz- und Transzendenzvorstellungen. (Immerhin hatte der von Merleau-Ponty ab und an erwähnte Antipode von Descartes, Spinoza, mit dem Pantheismus eines *deus sive natura* eine Immanenzvorstellung vertreten und nur eine einzige Substanz gesetzt.<sup>909</sup>)

Es fragt sich allerdings, ob eine Phänomenologie des Unsichtbaren noch Phänomenologie ist, bzw. ob es sich hier überhaupt noch um Phänomene handelt. (Das wäre Definitionssache: Für Wiesing wird im Sinne Husserls »ein reales, empirisches Vorkommnis« zum Phänomen, »sobald es zum Inhalt eines Bewusstseins wird.«<sup>910</sup>)

In seinem Husserl-Aufsatz *Der Philosoph und sein Schatten* hatte Merleau-Ponty festgehalten, dass »die letzte Aufgabe der Phänomenologie als Philosophie des Bewusstseins« darin bestehe, »ihren Bezug zur Nicht-Phänomenologie zu verstehen.«<sup>911</sup> Für Waldenfels führt daher Merleau-Pontys Bewegung der Selbstüberschreitung an den Rand der Phänomenologie,<sup>912</sup> für Orlikowski erweist sich die auf-

<sup>907</sup> Orlikowski, S. 149 f und 141.

<sup>908</sup> a. a. O., S. 152.

<sup>909</sup> Für die Annahme einer Immanenzvorstellung spricht auch, dass Merleau-Ponty einen Ausspruch des Dichters Paul Claudel, Gott sei nicht über, sondern unter uns, so interpretiert: »Er meint damit, dass wir ihn nicht als ein übersinnliches Modell finden, dem wir uns zu unterwerfen hätten,« (das offenbar der genannte Henry im Sinn hatte) »sondern als ein anderes Wir-Selbst, das sich mit unserer ganzen Finsternis vereint und sie beglaubigt.« (Die indirekte Sprache, a. a. O., S. 103)

<sup>910</sup> Wiesing, Lambert, Merleau-Pontys Phänomenologie des Bildes, a. a. O., S. 265.

<sup>911</sup> Merleau-Ponty, *Der Philosoph und sein Schatten*, in: ders., *Zeichen*, S. 233–264, hier S. 260.

<sup>912</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 204.

gezeigte »Möglichkeit einer Phänomenologie des Unsichtbaren als eine fruchtbare Weiterentwicklung innerhalb der phänomenologischen Bewegung«. <sup>913</sup>

### 3.3.3.5 Verkörperung von »Sicht«

Für Merleau-Pontys Bildphilosophie wird nun die geschilderte Ontologie des Sichtbaren und Unsichtbaren von zentraler Bedeutung. Zusammen mit dem Phänomen des Ausdrucks, das ihn schon in PW beschäftigt hatte und das nun erneut durchdacht wird – das Neue am Ausdruck: es bleibt Implizites, Ungesagtes –, <sup>914</sup> sieht er nämlich das Bild als Ausdrucksgeschehen, in dem der Maler (er bleibt auf bildende Kunst fokussiert) das auf seine Weise Gesehene sichtbar macht und dabei auch Unsichtbares zu Gesicht bringt.

Die Malerei hatte ihm immer schon, so Waldenfels, »als Leitfaden durch das Labyrinth der Phänomene« gedient, und die »Schlüsselthemen Perzeption, Expression und Vision« <sup>915</sup> gehen nun auch in seinen Bildbegriff ein.

Für Merleau-Ponty ist das Bild nicht wie für Husserl Widerstreit zwischen (Bild-)Subjekt und (Bild-)Objekt, ein Widerspiel von Anwesenheit und Abwesenheit, und auch keine imaginäre Projektionsfläche. Anders als Husserl, dessen Blickwende auf das *Bildbewusstsein* die Bildwerdung als Bewusstseinsleistung fasst, <sup>916</sup> und auch anders als »Sartre, der die subjektive Bildauffassung bis zur imaginären Nichtung des Realen steigert und damit zwischen Realem und Imaginärem [...] eine Kluft aufreißt«, <sup>917</sup> interessiert Merleau-Ponty die Frage, »wie Materie in Sinn verwandelt wird und daher das Bild vielmehr als Realisierung eines Ausdrucks verstanden werden muss«, und wie sich im Bild Sichtbarkeit verkörpern kann, die auch die unsichtbaren Tiefenstrukturen der Wirklichkeit sichtbar macht. <sup>918</sup>

Der Maler bringt dabei »seinen Leib ein«, in einem »Geflecht aus Sehen und Bewegung«, als Sehender nähert er sich der Welt durch

---

<sup>913</sup> Orlikowski, a. a. O., S. 173.

<sup>914</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 117.

<sup>915</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, a. a. O., S. 31.

<sup>916</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 33.

<sup>917</sup> ebd.

<sup>918</sup> Kapust, Antje, *Phänomenologische Bildpositionen*, in: Sachs-Hombach, *Bildtheorien*, S. 255–283, hier S. 262.

den Blick<sup>919</sup> und verleiht durch seine Gesten<sup>920</sup> auch »demjenigen sichtbare Existenz, was das profane Sehen für unsichtbar hält«, und dabei ereignet sich eine »Entstehung, Genese und Metamorphose des Seins«<sup>921</sup> in seinem gestaltenden Ausdruck. Das Bild ist also »fern davon, bloßes Produkt eines annihilierenden negativen Bewusstseinsaktes zu sein« wie bei Sartre; es »enthüllt im Gegenteil seine positive ontologische Beschaffenheit. Das Imaginäre und das Reale [...] sind intim miteinander verwoben.«<sup>922</sup>

Das Sehen des Malers ist »in actu« »fortwährende Geburt«,<sup>923</sup> denn es ist schöpferisch: Es muss eine Transformation, ja sogar eine »Deformation«, eine »kohärente Verformung«<sup>924</sup> des lebendig Gesehenen in ein künstliches Medium, ein in der Regel zweidimensionales Medium zuwege bringen, und das gilt übrigens auch für diejenige Malerei, die sich vom reinen Abbilden löst und eine höhere Wahrheit zum Ausdruck bringen kann:

»Wie immer in der Kunst: lügen, um wahr zu sein«, schreibt Sartre mit Recht. [...] Um uns also zufriedenzustellen, wie es das Kunstwerk kann – das sich üblicherweise auch nur an einen unserer Sinne wendet und nie die Art von Präsenz vermittelt, wie es das Gelebte tut, muss es eine Kraft haben, die aus ihm nicht eine unterkühlte Existenz macht, sondern eine sublimale Existenz, die wahrer ist als die Wahrheit. Die moderne Malerei, wie allgemein das moderne Denken, zwingt uns zu verstehen, was eine Wahrheit ist, die nicht den Dingen gleicht, die ohne äußerliches Modell, ohne prädestinierte Ausdrucksmittel besteht und dennoch Wahrheit ist.«<sup>925</sup>

Doch auch im vorgeblich reinen Abbilden ist Ausdruck, auch die klassische Malerei ist Schöpfung, »und dies genau in dem Augenblick, wo sie Darstellung einer Wirklichkeit sein will«,<sup>926</sup> und damit kann die Malerei über die Photographie hinausgehen: So erzeugt etwa Goyas

<sup>919</sup> Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 278 f.

<sup>920</sup> a. a. O., S. 301: »Eine Philosophie, die noch zu schaffen ist, beseelt den Maler – nicht, wenn er Ansichten über die Welt äußert, sondern in dem Augenblick, in dem sein Sehen zur Geste wird, wenn er, wie Cézanne sagt, »im Malen denkt.« (Merleau-Ponty bezieht sich auf die bereits genannte Cézanne-Monographie von Dorival, *Cézanne par ses lettres et ses témoins*, S. 103 f.)

<sup>921</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 284 f.

<sup>922</sup> Zanfi, a. a. O., S. 298.

<sup>923</sup> a. a. O., S. 298 und 287.

<sup>924</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 131.

<sup>925</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 86.

<sup>926</sup> a. a. O., S. 75.



Porträt des Fürstenkindes Don Manuel Osorio durch die im Bild beigegebenen Utensilien eines Vogelkäfigs und eines Raben an der Leine nicht nur durch die wenig kindgemäße Kleidung den Eindruck des Gefangenseins, des Eingesperrtseins in Konventionen, und auch die Existenz einer Instinktnatur im Gegensatz zu allem Gezähmten wird durch die wilde Katze, die auf den im Käfig eingesperrten Vogel lauert, angedeutet.

So ist der Maler, solange er malt, »offen für jenes unwiderrufliche Individuelle, das sich ihm seit seinem ersten Lebenstag präsentiert hat als das, was er offenbar machen musste«<sup>927</sup>; gleichzeitig aber kann er gerade damit überindividuell werden: obwohl ein Gemälde in der Zeit als Ausdruckshandlung entsteht, kann es eben dadurch – im Sinn einer höheren Wahrheit – zeitlos werden. Für Laner wird das Bild »zum Zeugnis des zeitlichen Seins schlechthin«, doch kann es in der ästhetischen Erfahrung zu einem Bruch mit der leiblich gebundenen Intentionalität und Geschichtlichkeit des Bildes kommen: es könne Transzendenz zum Ausdruck kommen.<sup>928</sup> Merleau-Ponty selbst zitiert dazu Malraux:

»Welcher Genius ist nicht fasziniert durch dieses Äußerste der Malerei, durch diesen Appell, durch den die Zeit aus den Fugen gerät? Dies ist der Augenblick der Besitzergreifung der Welt. Könnte die Malerei noch weiter gehen, so würde der alte Frans Hals zum Gott.«<sup>929</sup>

Es geht in der Tat um kreative Verwirklichung, um schöpferischen Ausdruck, und dabei bedeutet »Ausdruck« nicht »ein nach außen Drücken des Inneren«, Ausdruck sind die »expressiven Verhaltensweisen des Zur-Welt-seienden Leibes«, und in ihnen realisiert sich bereits Bedeutung, sie ist leiblich, im »Fleisch« »inkarniert«. (Springstübe vermerkt hier, dass dieser Ausdruck nicht als Zeichen im linguistischen Sinn verstanden werden kann;<sup>930</sup> und auch Merleau-Ponty selbst hatte festgehalten, dass Ausdrucksakte keine Summe von Zeichen sind.<sup>931</sup>)

---

<sup>927</sup> a. a. O., S. 87.

<sup>928</sup> Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit*, S. 31, 354 und 358.

<sup>929</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 87 zitiert im ganzen Essay, so auch hier, André Malraux, *La Création artistique* (Bd. 2 der *Psychologie de l'art*), S. 150.

<sup>930</sup> Springstübe, *Über Wahrnehmung und Ausdruck in der Philosophie Merleau-Pontys*, S. 56 f.

<sup>931</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 90.

Leider aber interpretiert Springstübe an anderer Stelle Merleau-Ponty vorschnell mit Cassirers Symbolbegriff und moniert Merleau-Pontys »unklaren Bedeutungsbegriff«<sup>932</sup>. Zwar hatte Cassirer, durchaus in Nähe zu Merleau-Pontys Wahrnehmungs- und Strukturtheorie, den Prozess der Formwerdung von Symbolisierungen betont und von einem »symbolischen Prozess« gesprochen, doch bleibt Cassirer bei einem zweidimensionalen Symbolbegriff und einer Repräsentationsauffassung des Bildlichen: »Der Name oder das Bild eines Gottes ist eine Repräsentation; der Gott ist nicht in dem Bild präsent, sondern er wird damit dargestellt.«<sup>933</sup> Mit der Unterscheidung seiner Schülerin Susanne Langer zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen und Springstübes Übertragung auf den Bildbegriff Merleau-Pontys wird Springstübe diesem aber gerade nicht gerecht. Zwar beschäftigt sich Merleau-Ponty, auch in seiner für Sartre gekürzten Fassung von »Die indirekte Sprache« in *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens*,<sup>934</sup> wie Langer mit einem Vergleich von sprachlichem und bildhaftem Gestalten, doch kann das Bild gerade bei Merleau-Ponty *nicht* als Repräsentationsleistung und auch nicht als präsentatives Symbol gesehen werden, auch wenn es natürlich richtig ist, dass Bilder wie präsentative Symbole eine ganzheitliche Struktur besitzen und ihr Ausdrucksrepertoire nicht auf »Vokabeln mit linguistischer Bedeutung« oder einem »Sprachsystem etwa in Form einer Grammatik«<sup>935</sup> beruht.

Das ist auch die Meinung des von Springstübe in anderem Zusammenhang zitierten John Michael Krois, der in seiner *Verkörperungstheorie des Ikonischen* – nach einer ausgiebigen Beschäftigung mit semiotischen Bildtheorien – festgehalten hatte, dass »reine symbolische Theorien [...] bei der Referenz-Beziehung zu Objekten (bleiben). Der Ausdruckswert von Bildern ist aber etwas Elementares und hängt nicht von dieser Art symbolischer Bedeutung ab.«<sup>936</sup>

<sup>932</sup> Springstübe, a. a. O., S. 122–143 und S. 184.

<sup>933</sup> a. a. O., S. 179. Springstübe verweist damit auf Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* III, S. 102 f.

<sup>934</sup> in: Merleau-Ponty, *Zeichen*, S. 53–116.

<sup>935</sup> Springstübe, a. a. O., S. 147 und 151.

<sup>936</sup> Krois, Für Bilder braucht man keine Augen. Zur Verkörperungstheorie des Ikonischen, in: ders., *Bildkörper und Körperschema*, S. 132–161, hier S. 159. (Entscheidend sei, die Bilder im Raum wahrnehmen zu können; und der Sinn von Bildern als Objekt hänge auf verschiedene Weise von der Verkörperung des Menschen ab (S. 158 und 152).) (Interessant ist, dass er Bilder von Blindgeborenen zeigt, die aufgrund von Körperwahrnehmung Umrisse zeichnen können.)

Merleau-Pontys Rede von einer »Sprache« der Malerei (auch ein Ansatzpunkt von Springstübes Kritik), z. B. in »Die indirekte Sprache«, ist metaphorisch und benutzt das beiden gemeinsame Phänomen des Ausdrucks als Vehikel der Übertragung. Im Unterschied zur gesprochenen Sprache, wo man auf feste kulturell codierte Bedeutungen zurückgreifen kann, müsse sich aber jeder Maler seine (Form-) Sprache immer wieder neu erarbeiten,<sup>937</sup> der Ausdruck ist also noch viel grundlegender schöpferisch als bei Werken der Literatur. Hier verkörpert sich ein Werk in der Sprache,<sup>938</sup> beim Malen hingegen verkörpert sich Sicht im Sichtbaren, es handelt sich also um eine »stumme Sprache«, die jedes Mal wieder neu entstehen bzw. geschaffen muss. Und natürlich gibt es auch Elemente dieser jeweiligen »Sprache« eines Malers: z. B. »Licht, Beleuchtung, Schatten, Reflexe und Farbe, alle diese Gegenstände seines Forschens sind nicht im vollen Sinne wirkliche Wesen:

Sie haben, gleich Phantomen, nur eine visuelle Existenz, Ja, sie befinden sich sogar lediglich auf der Schwelle des profanen Sehens und werden im Allgemeinen nicht gesehen. Der Blick des Malers befragt sie, wie sie bewirken, dass plötzlich etwas da ist, und dieses Etwas dazu dient, jene zauberkräftige Welt zu bilden, um uns das Sichtbare sehen zu lassen.«<sup>939</sup>

Das Unsichtbare ist also präsent, und Wiesing beleuchtet es noch auf andere Art und Weise, indem er auf das bildtheoretische Dreieck von Darstellendem (Bildträger), Dargestelltem (Bildobjekt, d. h. Bildinhalt) und Dargestelltem (Bildsujet) abhebt, das von Bildsemiotikern so gern mit dem semiotischen Dreieck (Zeichenträger – z. B. eine Buchseite –, Zeichen und Referenz) identifiziert wird. Das »Darstellende« nun wird hinter dem, was wir im Bild sehen, unsichtbar, es entzieht sich und muss sich entziehen.

»Die Sichtbarkeit des Dargestellten verlangt eine Unsichtbarkeit des Darstellenden. [...] Zu den festen Topoi phänomenologischer Bildtheorien gehört, das Bild als eine transparente Fläche zu beschreiben. Schaut man auf ein Bild, so durchschaut man die Oberfläche und richtet den Blick auf ein

---

<sup>937</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 119.

<sup>938</sup> ebd.

<sup>939</sup> Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 285. Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, a. a. O., S. 35, nennt als weitere Bestandteile einer »pikturalen Syntax« (die sich bereits in den Gestalten der perzeptiven Syntax vorbereitet habe): Linien, Farbkontraste, Bewegungen, Perspektiven, Gestalten, Flächigkeit, räumliche Tiefe, voluminöse Dichte u. ä.

hinter dem Bild liegendes imaginäres Etwas. [...] Das Funktionieren dieses Vorgangs setzt voraus, dass das Bild als anwesendes materielles Medium selbst übersehen wird«, es »muss für das Sehen des Dargestellten in eine funktionelle Unsichtbarkeit eintauchen.«<sup>940</sup>

Man muss also vom Bildträger *absehen*, um im Bild etwas sehen zu können. Das entspricht der ersten Art von Unsichtbarkeit, die Merleau-Ponty beschrieben hat, und die erfordert einen Blickwechsel (»genauso wie im Vexierbild der Hase im Blätterwald steckt und doch nicht darin steckt, solange man es nicht aus einem bestimmten Blickwinkel heraus betrachtet.«<sup>941</sup>). Auch das Bild ist Bild von etwas: Das Material, »mit dem Bilder einen intentionalen Bezug auf etwas aufbauen, sind sichtbare Formen, die immer dann, wenn sie funktionieren, unsichtbar sind.«<sup>942</sup>

Doch im »Darstellenden« kann man nun nicht bloß den (materiellen) Bildträger sehen, auch der Maler, von dem merkwürdigerweise in diesem bildtheoretischen Dreieck abgesehen wird, gehört zur Kategorie des Darstellenden, und auch er verschwindet hinter – oder in – seinem Bild, auch wenn seine spezielle Art der *Vision* im Bild sichtbar wird. Und diese Sichtweisen machen das Gesehene auf je besondere Art sichtbar, auch wenn sie selbst nicht sichtbar sind. (Auch hier also eine Präsentation des Nichtpräsentierbaren.<sup>943</sup>)

Diese je besonderen Sichtweisen können unter den Begriff des Stils gefasst werden, denn um überhaupt etwas im Bild zeigen zu können, sind Stilisierungen nötig, und damit führt das Bild die Tätigkeit des leiblichen Sehens fort,<sup>944</sup> denn auch im Wahrnehmen waren ja bereits Stilisierungs- bzw. Strukturierungsleistungen aufgezeigt worden. Stil ist »der autonome Entwurf einer Ordnung der Sichtbarkeit«, er generiert Sichtbarkeit, was einer »völligen Befreiung des Bildes von semiotischen Zwecken«<sup>945</sup> gleichkommt. Stil ist etwas, was sich jeder Maler – evtl. auch unter Berücksichtigung anderer Sichtweisen und Stilisierungen anderer Maler – selbst erarbeiten muss. (Von Cézanne weiß man, dass er, wenn er in Paris war, jeden

<sup>940</sup> Wiesing, Merleau-Pontys Phänomenologie des Bildes, in: Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, S. 265–282, hier S. 267.

<sup>941</sup> Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 112.

<sup>942</sup> Wiesing, a. a. O., S. 272.

<sup>943</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 261.

<sup>944</sup> Wiesing, a. a. O., S. 273 und 276.

<sup>945</sup> Wiesing, a. a. O., S. 281.

Tag in den Louvre ging.) Und so ist das Museum auch für uns, die Betrachter, eine Schule des Sehens: Wir können durch Vergleichung verschiedener Weisen von Stilisierung ein Formgefühl dafür bekommen, was Stilisierungen überhaupt leisten und auf welche Weisen man die Welt sichtbar werden lassen kann. Diese Zusammenschau von Bildern »als Momente einer einzigen Bemühung« ist aber für Merleau-Ponty »nicht nur förderlich«, denn »diese Totenstadtstille, dieser Pygmäenrespekt« seien »nicht das wahre Milieu der Kunst«, das »triste Licht des Louvre-Museums« rücke die Bilder in eine Lebensferne, die mit der Weise ihres Entstehens nichts mehr zu tun haben.<sup>946</sup> (»Man sollte ins Museum gehen wie die Maler: in der Freude am Dialog, und nicht so, wie wir anderen hingehen, wir Liebhaber, mit einer Ehrfurcht, die letztlich nicht ganz echt ist.«<sup>947</sup>)

Während wir bei Sartre etwas ins Bild hineinschauen, berichtet Merleau-Ponty, bereits in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, von einer seltsamen Blickumkehr (Waldenfels: eine »überraschende Volte«<sup>948</sup>), die Derrida aufnehmen wird: Es kann dem Betrachter nämlich so scheinen, als ob etwas aus dem Bild heraus uns anschaut. Da der Mensch als Betrachter (und auch jeder Maler) sowohl sehend als auch sichtbar ist, kann es zu einer Überkreuzung der Blicke kommen, »ebenso wie auf zwei voreinander stehenden Spiegeln [...] Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, und wer malt und gemalt wird.«<sup>949</sup> Merleau-Ponty berichtet in diesem Zusammenhang auch eine Äußerung Paul Klees, der sich von den Dingen, etwa den Bäumen im Wald, angeblickt gefühlt habe.<sup>950</sup> (Diese Blickumkehr hatte auch Cusanus benutzt, um mit einem Bild, dessen Augen dem Betrachter folgen, gleichnishaft die *visio dei* mit einer Erfahrung des Sehens – hier: Gottes – und des gleichzeitigen Gesehenwerdens – *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* – zu veranschaulichen (s. Teil II, 2.). Doch Waldenfels hält fest, dass dieser »Wechselblick« das Sehen und Gesehenwerden personalisiere, was Merleau-Ponty

---

<sup>946</sup> Viel ausführlicher bei Merleau-Ponty, *Die indirekte Sprache*, a. a. O., S. 92–94.

<sup>947</sup> a. a. O., S. 93.

<sup>948</sup> Waldenfels, *Bildhaftes Sehen*, a. a. O., S. 45.

<sup>949</sup> Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 183. Der Zusatz »wer malt und wer gemalt wird« findet sich in Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 286.

<sup>950</sup> Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, S. 286.

nicht tue,<sup>951</sup> und verortet in diesem Wechselblick auch eine archaische Form von Bildmagie.<sup>952</sup>)

Dass die Bilder auf uns zurückschauen, lässt sich mit der Denkfigur der Hegel'schen Dialektik interpretieren. Merleau-Ponty benutzt selbst den Hegel'schen Begriff der »Entäußerung«<sup>953</sup>: Der Maler entäußert sich durch sein Sehen in die ansichseiende Wirklichkeit, kann durch selbstgewählte Stilisierungen, u. U. auch durch Verwendung sedimentierter Ausdrucksformen, das Gesehene in einem Bild sichtbar machen und sich so in gewisser Weise selbst im Bild anschauen. Der ereignishaft vollzogene »subjektkonstituierende Charakter«<sup>954</sup> (so wie van Gogh immer weiter malen musste, »um sich zu finden«<sup>955</sup>), es ist im Hegel'schen Sinne eine prozesshafte Selbstverwirklichung durch immer neue Arbeit (Hegels Arbeitsbegriff), nur dass, wie Merleau-Ponty bemerkt, nicht der Weltgeist durch uns hindurch wirkt, »in uns ohne uns«, »hier sind *wir* der Weltgeist«, und zwar an jenem Ort, »wo das Innere sich veräußert; jener Umschlag oder jenes Umschlagen, das bewirkt, dass wir in den Anderen übergehen und der Andere in uns.« Nicht nur für die Produzenten, auch für die Rezipienten von Bilderfahrungen können sich so neue Sichtweisen auf die Welt ergeben, die Sinn sichtbar machen können, denn »die malerische Sichtweise greift auf die natürlich Anschauung zurück«.<sup>956</sup> So sind auch wir selber als Zuschauer in einer zeitlichen Bewegung verortet, die uns – von den ersten Höhlenmalereien an – die kulturell und geschichtlich geprägten Weisen des Sehens und Gestaltens von Welt vor Augen führt – man kann hier von vertikaler und horizontaler Prägung reden –, uns aber andererseits nicht nur zu Zeugen, sondern auch zu Teilhabern von immer neuen Arten von Weltansicht werden lässt, und dies ist ein offener Prozess.

<sup>951</sup> Waldenfels, a. a. O., S. 47.

<sup>952</sup> a. a. O., S. 46.

<sup>953</sup> Merleau-Ponty, Die indirekte Sprache, a. a. O., S. 96 f.

<sup>954</sup> Laner, a. a. O., S. 54.

<sup>955</sup> Merleau-Ponty, a. a. O., S. 79.

<sup>956</sup> Waldenfels, Bildhaftes Sehen, a. a. O., S. 34.