

»Gegenwart bei der Welt«

Vollzugsidentität als leibzeitliches Geschehen

Reinhold Esterbauer

Was Leibzeit jenseits des Bewusstseins genauerhin ist bzw. sein kann, ist nicht unumstritten, meinen doch einige, dass es eine solche Form von Zeit im Grunde genommen nicht geben könne bzw. dass keine methodische Handhabe vorliege, sie erforschen zu können. Demgegenüber ist in diesem Beitrag vorausgesetzt, dass phänomenologisch ausgerichtete Philosophie sich von neurobiologischen und kognitivistischen Zugängen absetzt und Leiblichkeit nicht bloß als funktionalen Zusammenhang von Organen versteht, dem sich ein Ich gegenüberstellt, das sich des Leibes gleichsam wie einer Maschine bedient. Im Unterschied dazu gehe ich davon aus, dass nicht ein cartesianisches Ich, das selbst leiblos bleibt, einen Körper wie von außen steuert, sondern dass Menschen nur leiblich in der Welt sein können und sich in ihrem Leib bzw. als Leib auch selbst vollziehen. Zudem geht eine Leibphänomenologie davon aus, dass es unterschiedliche Formen der leiblichen Selbstidentität gibt, da mitunter der Leib einem selbst gegenüber ein bestimmtes Maß an Selbstständigkeit erreichen kann, wenn man ihn zum Gegenstand eigener Betrachtung macht. Zugleich kann sich der eigene Leib aber auch dann bemerkbar machen, wenn der Selbstvollzug gestört wird und der eigene Körper als etwas Widerständiges erfahren wird. Schmerzen sind beispielsweise ja nicht nur ein Funktionsfehler, sondern betreffen zutiefst einen selbst.

Nun wird mit Edmund Husserl Phänomenologie zu einem großen Teil als Bewusstseinsforschung betrieben. Wie Husserl selbst sagt, ist in der Schichtung des menschlichen Ich aber eine Selbstständigkeit des Leibes nicht zu übersehen, der eine eigene Konstitutionsgeschichte kennt und gerade über den Tastsinn, der Berühren und Berührtwerden miteinander verschränkt, absolute Räumlichkeit fixiert. (Husserl 1952, S. 149 bzw. 153–157) In diesem Zusammenhang ist zu fragen, inwieweit nicht Leiblichkeit vor allem präreflexive Bestimmungen erkennen lässt, die gerade durch eine transzendente

Phänomenologie nicht zureichend in den Blick genommen werden können. Besonders die Betonung des Leibes als eines lebendigen stellt die Priorität einer leibenthobenen und gleichsam reinen Bewusstseinsphäre in Frage. Wie Thomas Fuchs betont, liegt die »gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie« »nicht nur darin, Wissenschaft des Bewusstseins zu sein« (Fuchs 2015, S. 18). Vielmehr sei es gerade die »Phänomenologie des präreflexiven, gelebten Leibes, unserer verkörperten und ausgedehnten Subjektivität« (Fuchs 2015, S. 18), die in der Lage sei, die gegenwärtig dominierenden naturalistischen und kognitivistischen Paradigmen in Frage zu stellen.

Wenn man dieser Argumentation folgt, ist das Problem einer eigenständigen Leibzeit allerdings noch nicht gelöst, sondern erst als Frage in den Blick genommen. Die Aufgabe einer Phänomenologie der Leibzeit ist – nimmt man diesen Faden auf – folglich eine doppelte: Zum einen geht es ihr darum, über die Phänomenologie des Bewusstseins hinauszugelangen und Leiblichkeit in ihrer eigenen Valenz zur Geltung zu bringen. Zum anderen muss es ihr aber auch darum zu tun sein, *Zeitstrukturen* so verstandener Leiblichkeit aufzuzeigen, die ihre Bestimmung nicht aus dem inneren Zeitbewusstsein erhalten haben. Diese zweite Aufgabe stellt eine besondere Herausforderung dar, weil im Unterschied zur Räumlichkeit, die Husserl mit dem Tastsinn verbindet, das Bewusstsein das Privileg zu haben scheint, über Retention und Protention Zeit primär zu bestimmen. Phänomenologie der Zeit wäre demnach vor allem mit dem Bewusstsein beschäftigt, kaum allerdings mit dem Leib. Mir scheint jedoch der Leib, als lebendiger Leib verstanden, Hinweis genug dafür zu sein, dass es sich lohnt, sich auf die Suche nach einer Leibzeit zu begeben, die gleichsam diesseits des Bewusstseins anzutreffen ist. Dazu gehe ich so vor, dass ich zunächst nach einer zeitlich relevanten Form des Selbstvollzugs des Leibes suche, die nicht die Selbstrepräsentation des Leibes in den Mittelpunkt stellt, sondern seinen Bezug zur sinnlich affizierenden Wirklichkeit jenseits seiner selbst. Mir scheint nämlich, dass im Vollzug der sinnlichen Wahrnehmung erkennbar wird, welche Form von Zeitlichkeit dem Leib zukommt. Meine These wird sein, dass das Sich-Zeitigen des Leibes eine eigene Form von Zeitlichkeit markiert.

1. Vollzugsidentität

Um den Leib und seine Zeitlichkeit in der Wahrnehmung zu Gesicht zu bekommen, ist zunächst der Ort sinnlicher Wahrnehmung aufzusuchen, an dem der Bezug des Leibes zur Welt in möglichst ursprünglicher Weise zum Vorschein kommt. Sinnliche Affektion ist jenseits aller physikalischen Einwirkung auf den Körper, in deren Folge sich, zeitlich versetzt, das Bewusstsein darüber einstellt – so die physiologisch-psychologische Erklärung –, unmittelbares Sein bei der Welt. Aristoteles hat in »De anima« in mehreren Formulierungen darauf hingewiesen. So schreibt er: »Generell ist der verwirklichte Geist mit den Dingen identisch. / ὅλως δὲ ὁ νοῦς, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα.« (Aristoteles 2011, De an. III, 7, 431b16f.)¹ Ähnlich lautet die berühmt gewordene Formulierung, die an die Stelle von *Geist* oder *Vernunft* den Begriff *Seele* setzt und den gleichen Sachverhalt reformuliert: »Jetzt wollen wir, was wir über die Seele gesagt haben, zusammenfassen und wiederholen, dass sie in gewisser Weise mit allem Seienden identisch ist. / Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b20f.)²

Angesprochen ist damit, dass der Geist / die Vernunft (νοῦς) oder die Seele (ψυχὴ) im Akt des Erkennens mit den Dingen zusammenfallen, was bei erster Lektüre befremdlich erscheinen mag. Denn – wie Aristoteles selbst sagt – wird jemand, der beispielsweise einen Stein als Stein erkennt, nicht selbst zu diesem Stein. Diese Schwierigkeit wird noch dadurch gesteigert, dass Thomas von Aquin in seiner Interpretation dieser Stelle nicht nur für das Erkennen einen Bezug der Seele zu allem behauptet, sondern auch im Hinblick auf das Wollen. Er ortet über Aristoteles hinaus in der Seele zwei Kräfte, nämlich neben der Erkenntniskraft (*vis cognitiva*) auch die Strebekraft (*vis appetitiva*). Thomas stimmt in Bezug auf die Frage, ob etwas mit allem anderen zur Übereinstimmung (*convenientia*) kom-

¹ In den weiteren Zitaten folge ich der Übersetzung von G. Krapinger in der Reclam-Ausgabe. K. Corcilius (Aristoteles 2017) wählt für νοῦς den Begriff *Vernunft*, wenn er schreibt: »Und überhaupt ist die Vernunft, die der Wirklichkeit nach ist, (dasselbe wie) ihre Gegenstände.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) setzt dafür Verstand und für κατ' ἐνέργειαν den Ausdruck *im Sinne tätiger Wirklichkeit*, wenn es bei ihm heißt: »Überhaupt aber ist der Verstand als im Sinne tätiger Wirklichkeit [verstehend] die Sachverhalte.«

² Hier sind die angeführten Übersetzungen fast identisch.

men könne, Aristoteles zu, wenn er sich auf »De anima« bezieht und meint: »Dies aber ist die Seele, welche »gewissermaßen alles ist«, wie es im 3. Buch »Von der Seele« heißt. / hoc autem est anima, quae »quodam modo est omnia«, ut dicitur in III De anima.« (Thomas von Aquin 1986, De ver., qu. 1, a. 1, corp.)

Thomas führt also zwei Seelenkräfte ein und lässt sie wie die Seele selbst auf alles bezogen sein. Auf der Seite des Seienden entsprechen den beiden Kräften die beiden transzendentalen Eigenschaften alles Seienden, nämlich die Wahrheit und die Güte. Bei der Einführung der Strebekraft (*vis appetitiva*), die so an der zitierten Stelle aus »De anima« nicht vorkommt, beruft sich Thomas zwar neuerlich auf Aristoteles, aber nunmehr auf die »Nikomachische Ethik«:

»In der Seele aber gibt es Erkenntnis- und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort »Gutes« aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: »Das Gute ist, wonach alles strebt«. Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort »Wahres« aus. / in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod »bonum est quod omnia appetunt«, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.« (Thomas v. Aquin 1986, De ver., qu. 1, a. 1, corp.)

Thomas kann, weil seiner Auffassung nach die Seele den erwähnten Allbezug aufweist und zudem beide von ihm konstatierten Kräfte der Seele angehören, in Anspruch nehmen, dass Erkenntnis- und Strebekraft für sich ebenfalls einen Bezug auf die ganze Wirklichkeit haben. Die Erkenntnis kann sich prinzipiell auf alles richten, aber auch das Wollen.³

Insofern Erkenntnis und Wollen die zentralen seelischen Bezüge des Menschen auf die Wirklichkeit hin sind, behauptet Thomas in der

³ Thomas führt diese Unterscheidung an anderer Stelle fort, wenn er behauptet, dass die Seele – wie alles andere auch – erst dadurch vollkommen werde, dass sie zu ihrem Ursprung zurückkehre. Das Ziel der Seele sei es, »daß sie durch Erkenntnis und Liebe die gesamte Ordnung der Geschöpfe übersteigt und zum ersten Ursprung, d. h. zu Gott, gelangt / quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est.« (Thomas von Aquin 1992, Contra gentiles, lib. II, cap. 87) Die *vis cognitiva* wird, wie zu erwarten, mit der Erkenntnis (*cognitio*) gleichgesetzt, die *vis appetitiva* hingegen mit der Liebe (*amor*). Thomas möchte zeigen, dass sowohl die Gotteserkenntnis als auch die Gottesliebe das Ziel der menschlichen Seele seien, und spezifiziert dabei das menschliche Streben mit der Liebe.

Folge sogar, dass der ganze Mensch auf gewisse Weise das ganze Seiende sei, wenn er in seinem Kommentar zu »De anima« den Begriff der Seele mit dem des Menschen (*homo*) austauscht. Jetzt gilt nicht mehr nur »anima est quodammodo omnia«, sondern »homo [est] quodammodo totum ens.«⁴

Blickt man vor diesem Hintergrund seiner Rezeption durch Thomas von Aquin auf die Stelle in »De anima« zurück, fällt auf, dass Aristoteles seine Aussage zwar auf den Geist bzw. die Vernunft (*νοῦς*) oder auf die Seele (*ψυχή*) einschränkt, deren Wirklichkeitsbezug aber weiter unterscheidet, was im Übrigen Thomas auch von Aristoteles übernimmt.⁵ Der Stagirit differenziert in doppelter Weise. Zum einen kommt man seiner Meinung nach zu Erkenntnis einerseits über das Denken und andererseits über die Wahrnehmung. Demnach unterscheidet er zwei Erkenntnisweisen und – diesen entsprechend – zwei Möglichkeiten, wie Wirklichkeit gewusst werden kann, nämlich als Wissensgegenstand oder als Wahrnehmungsgegenstand:

»Denn das Seiende ist entweder wahrnehmbar oder denkbar; das Wissen ist also irgendwie identisch mit dem, was man wissen kann, die Wahrnehmung aber mit dem, was man wahrnehmen kann. / ἡ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἡ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ.« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b21 f.)⁶

Über die Unterscheidung von Wissen (*ἐπιστήμη*) und Wahrnehmung (*αἰσθησις*) hinaus differenziert Aristoteles weiter in die Modi von Möglichkeit (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια* oder auch *ἐντελέχεια*):

⁴ Die ganze Stelle lautet: »anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium.« (Thomas von Aquin 1980, In libros de anima II et III, lib. 3, lect. 13, n. 4)

⁵ Siehe die zitierte Stelle aus dem Kommentar zu »De anima«.

⁶ K. Corcilus (Aristoteles 2017) zielt auf die Gegenständlichkeit des Wissbaren und des Denkbaren ab, wenn er übersetzt: »Denn das Seiende ist entweder Wahrnehmungs- oder Denkgegenstand, und das Wissen ist in gewisser Weise die Wissensgegenstände, die Wahrnehmung aber die Wahrnehmungsgegenstände.« T. Buchheim hingegen übersetzt den Ausdruck mit *Dinge*: »Denn die Dinge sind entweder wahrnehmbare oder verstehbare, doch ist das Wissen auf eine bestimmte Weise das Wißbare [!], die Wahrnehmung aber das Wahrnehmbare.« (Aristoteles 2016).

»Wissen und Wahrnehmen also verteilen sich auf das Seiende, das mögliche Wissen und Wahrnehmen betrifft das möglich Seiende, das verwirklichte das verwirklicht Seiende. / *τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ.*« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b24f.)⁷

Damit lassen sich vier Fälle der Identifikation zwischen Erkennen (νοῦς oder ψυχὴ) und Wirklichkeit (τὰ ὄντα oder τὰ πράγματα) unterscheiden: Die Identität im Wissen (ἐπιστήμη) entweder der Möglichkeit (δυνάμει) oder der Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν oder ἐντελεχείᾳ) nach und die Identität in der Wahrnehmung (αἴσθησις) der Möglichkeit (δυνάμει) oder der Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν oder ἐντελεχείᾳ) nach.

Aristoteles und später Thomas lenken, was den Allbezug von Vernunft, Seele oder dem ganzen Menschen *der Möglichkeit nach* betrifft, auf die Wesenserkenntnis und zeigen, dass die Seele zwar nicht ontologisch mit den gewussten oder wahrgenommenen Gegenständen eins wird, dass sie aber das Wesen bzw. die Form (εἶδος, forma) eines jeden Dings annehmen kann, dass also Wissen und Wahrnehmung der Möglichkeit nach unbeschränkt sind. *Der Wirklichkeit nach* geht es ihnen hingegen um die Einsicht, dass Wissen und Wahrnehmen im Vollzug so bei bzw. mit den Dingen oder Gegenständen sind, dass zwischen Wissendem oder Wissender und Gewusstem und dass zwischen wahrnehmender Person und Wahrgenommenem keine Differenz auszumachen ist. Vielmehr sei eine solche Differenzierung eine bloß sekundäre, da sie im Vollzug von Wissen und Wahrnehmen noch gar nicht auftritt, sondern erst in der Reflexion darüber. Die später so genannte Subjekt-Objekt-Spaltung ist also nach Aristoteles und Thomas kein primäres Phänomen, sondern nur eine gedankliche Ableitung *ex post* und daher nicht ursprünglich.

In der Folge dieser erkenntnistheoretischen Relationsbestimmung von Erkennenden und Wirklichkeit liegt die Frage nahe, ob

⁷ Den Unterschied zwischen *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* markiert K. Corcilus (Aristoteles 2017), indem er *ἐντελέχεια* mit *Vollendung* übersetzt: »Nun werden das Wissen und die Wahrnehmung in ihre jeweiligen Gegenstände aufgeteilt, die dem Vermögen nach in die dem Vermögen nach, die der Vollendung nach in die der Vollendung nach.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) hingegen übersetzt mit *wirklicher Vollbringung*: »Unterschieden werden nun Wissenschaft und Wahrnehmung in ihrem Bezug auf die Gegenstände (*pragmata*) so, dass die betreffende im Sinne einer Fähigkeit auf sie als *vermögender* Weise [solche], aber im Sinne wirklicher Vollbringung auf sie als in wirklicher Vollbringung gerichtet ist.«

dieser Bezug mit der Hilfe des Intentionalitätsbegriffs näher beschrieben werden kann. So fragt Stephan Herzberg nach dem Gehalt der Erkenntnis – im Besonderen der Wahrnehmung – und bezieht sich dabei auf Franz Brentano. Er spricht von einem »anspruchsvollen Begriff von Intentionalität« (Herzberg 2011, S. 58) im Unterschied zu einfacher Intentionalität, die im Unterschied zu jener keine Abweichungsbedingung erfüllen können muss, weil sich bei dieser Form von Intentionalität die Möglichkeit nicht ergibt, dass sie auch leerlaufen könnte, also nicht erfüllt wird. Mir scheint, dass eine solche »kognitive oder formale Identität im Wahrnehmen und Denken« (Herzberg 2011, S. 60), besonders wenn es um die beiden Varianten *der Wirklichkeit nach* geht, schwer über den Intentionalitätsbegriff verdeutlicht werden kann. Denn dieser impliziert neuerlich eine Differenz, nämlich die von Intendierendem bzw. Intendierender und Intendiertem. Zudem ist er dadurch, dass in der Intention etwas angezielt wird, das ich nicht selbst bin, ein Hinweis darauf, dass implizit schon ein Agieren im weitesten Sinn von einer Seite in Bezug auf die andere Seite vonstattengeht. Ich versuche, Aristoteles so zu lesen, dass im Unterschied dazu die von ihm beschriebene »energetische Identität« (Pöltner 2008, S. 240) (nach der Formulierung κατ' ἐνέργειαν) die Einheit meint, die intentionaler Ausrichtung auf etwas und Affiziert-Werden von etwas vorausgeht. Wenn Wirklichkeits-erkenntnis aktuell geschieht, werden Affektion oder Intention in die energetische Identität zurückgeführt, die deren Unterschiedenheit nivelliert. Ihr entspringt zugleich die kognitive Differenz, durch die Erkennender oder Erkennende auf der einen Seite und Erkanntes auf der anderen Seite auseinandertreten, sodass jemand sich überhaupt von der Welt absetzen und auf sie Bezug nehmen kann.

Was nun die leibliche Bezogenheit des Menschen zur Wirklichkeit betrifft, scheint mir einer der vier von Aristoteles unterschiedenen Fälle von besonderem Gewicht zu sein. Nicht so sehr die beiden Formen von Identität *der Möglichkeit nach* besitzen besondere Relevanz für diese Problemstellung, sondern vor allem die beiden Formen von Identität *der Wirklichkeit nach*, also die Vollzugsidentität im Erkenntnisgeschehen. Weil die Wahrnehmung meist als sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) gedacht wird und es mir um die Leiblichkeit des Menschen zu tun ist, möchte ich mich im Folgenden besonders auf die Vollzugsidentität im Bereich der Wahrnehmung konzentrieren und vor allem diese eine der vier von Aristoteles unterschiedenen Formen näher analysieren. Ich vermute nämlich,

dass dort weitere Hinweise für die Frage nach leiblich bestimmter Zeit zu finden sind.

2. Vollzugsidentität in sinnlicher Wahrnehmung

Wie sichtbar geworden ist, verwendet Aristoteles selbst teilweise unterschiedliche Begriffe für die von ihm unterschiedenen vier Fälle seiner Behauptung, dass die Seele bzw. die Vernunft auf gewisse Weise alles seien. Dessen ungeachtet wende ich mich nun der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) zu und beschränke mich dabei auf sinnliche Wahrnehmung.⁸ Entscheidend für das Folgende ist darüber hinaus, dass es nicht um die sinnesphysiologisch erforschbare Aufnahme von Reizen und um deren neuronale Verarbeitung geht – eine Auffassung, der man die Auffassung des Leibes als eines »Leibkörpers« (Waldenfels 2000, S. 252) gegenüberstellen kann –, sondern um die vorausgesetzte Einsicht, dass ich nicht nur zu meinem Körper in Distanz zu treten vermag, sondern dass ich zugleich mein Leib bin. Das bedeutet, dass nicht meine Ohren hören, sondern ich selbst mittels meiner Ohren höre, ich also nicht nur mein Gehirn oder mein Herz, sondern auch meine Sinnesorgane bin. Erst wenn man von der objektivierenden Einstellung zu jenem Zugang wechselt, der es mir erlaubt, mich selbst im Geschehen involviert zu wissen, wird einsichtig, dass die Identität des oder der sinnlich Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen im Akt der Wahrnehmung zugleich die Identität meiner selbst mit der Wirklichkeit ist. Wenn also über die Vollzugsidentität in der Wahrnehmung nachgedacht wird, geht es nicht allein um mich als physiologische Größe, sondern zugleich um mich selbst. Das bedeutet, dass mein Leib nicht zuerst mein Werkzeug für meinen Zugang zur Welt ist, sondern das Vollzugsmedium meiner selbst, ohne das ich keinen Weltzugang hätte und in dem ich mich selbst vollziehe, also *in der Welt* (Heidegger) oder *zur Welt / au monde* (Merleau-Ponty)⁹ bin.

Verkürzt man den leiblichen Weltbezug nicht auf sein biologi-

⁸ Es ist unmöglich, hier auf die Wahrnehmungslehre bei Aristoteles genau einzugehen. Siehe grundlegend dazu: Welsch 1987. Vgl. auch Volpi, 2002, und das schon erwähnte Buch von Herzberg 2011.

⁹ R. Boehm, der Übersetzer von »Phénoménologie de la Perception«, erklärt das Problem der Übersetzung von »être-au-monde« in einer Anm. in Merleau-Ponty (1966, S. 7).

sches Substrat, sind Aristoteles' Beispiele zur Verdeutlichung von sinnlicher Wahrnehmung besonders sprechend. Er weist beispielsweise in »De anima« darauf hin, dass wahrnehmende Person und Wahrgenommenes zwar nicht ontologisch identisch sind, die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die Wirklichkeit der Wahrnehmung aber im Vollzug (in der Wirklichkeit) der Wahrnehmung dasselbe sind: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die Wirklichkeit der Wahrnehmung sind ein und dasselbe, ihr Sein aber nicht. / Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἢ αὐτῆ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐτᾶς.« (Aristoteles 2011, De an. III, 2, 425b25 f.)¹⁰ Aristoteles verdeutlicht diese Behauptung am konkreten Beispiel des Hörens. Im Akt der Wahrnehmung sind das Hören und das Tönen dasselbe. Solange man sich nur im Modus der Möglichkeit befindet, fallen hörende Person und Tonquelle auseinander. Der Möglichkeit nach kann eine Person zwar hören, ohne deshalb schon aktuell zu hören; und die Tonquelle kann zwar möglicherweise tönen, tut dies aber mitunter nicht. Erst im Vollzug, also im wirklichen Hören und im wirklichen Tönen, fallen beide in eins. Dort sind das Hören und das Tönen miteinander identisch. Aristoteles schreibt: »Wenn aber das, was zu hören vermag, das Hören verwirklicht und das, was zu schallen vermag, tatsächlich schallt, dann entsteht zugleich wirkliches Hören und wirklicher Schall und man könnte sagen, das eine sei der Hör-Akt, das andere aber der Schall-Akt. / ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκοῦειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἢ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἶπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν.« (Aristoteles 2011, De an. III, 2, 425b29–426a1)¹¹

¹⁰ K. Corcilius (Aristoteles 2017) betont wieder die Gegenständlichkeit: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, das Sein ist für sie aber nicht dasselbe.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) übersetzt *ἐνέργεια* mit *tätige Wirklichkeit*: »Die tätige Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die der Wahrnehmung aber ist dieselbe und eine, das Sein aber ist ihnen nicht dasselbe.« Siehe auch die ähnliche Stelle Aristoteles, De an. III, 2, 426a15–19.

¹¹ In der Übersetzung von K. Corcilius (Aristoteles 2017) wird versucht, *ἄκουσις* und *ψόφησις* mit den Kunstwörtern *Hörung* und *Schallung* wiederzugeben: »Wenn aber das, was hören kann, wirklich (hört) und das, was Schall erzeugen kann, (wirklich) Schall erzeugt, dann entstehen gleichzeitig das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall, von denen man das eine ›Hörung‹ und das andere ›Schallung‹ nennen könnte.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) schreibt dafür *Hörvorgang* und *Erschallung*: »Wenn aber das zu hören Fähige tätig ist und das zu erschallen Vermögende erschallt, dann geschieht Gehör im Sinne tätiger Wirklichkeit gleichzeitig mit dem Schall im Sinne

Liest man die beiden kurz hintereinander folgenden Stellen zusammen, so ergibt sich, dass das Hören und das Tönen nicht nur zugleich ablaufen, sondern dass sie *der Wirklichkeit nach*, also im Vollzug, dasselbe sind. Dann ist Hören zugleich Tönen und umgekehrt. Nun ist das Hören aber ein leiblicher Vollzug, also nicht bloß das körperliche Registrieren von Schallwellen. Auch hört nicht mein Ohr. Vielmehr bin ich es, der hört. Das bedeutet, dass ich im Vollzug des Hörens unmittelbar beim Gehörten und mit diesem eins bin. Obwohl Ich und Wirklichkeit ontologisch getrennt bleiben, bin ich im Akt der sinnlichen Wahrnehmung durch meinen Leib mit der Wirklichkeit, die ich wahrnehme, eins.

Eine solche Vollzugidentität in der Wahrnehmung kennt auch M. Merleau-Ponty. In seinem Hauptwerk »Phänomenologie der Wahrnehmung«¹² führt er allerdings kein akustisches, sondern ein visuelles Beispiel an: Wenn ich mich meinem Tisch zuwende und meine Augen über ihm öffne, dann verbreite sich das eigene Bewusstsein »durch seinen Leib hindurch in einem Schauspiel, das ein Schauspiel von noch nichts ist / à travers son corps dans le spectacle qui n'est encore spectacle de rien« (PhW 279/276), indem es sich mit Farben, Reflexen usw. vollsaugt. Es gehe noch nicht in Distanz zur Welt und habe daher auch noch keine unterscheidbaren Gegenstände oder Dinge vor sich. Denn – so Merleau-Ponty – das Bewusstsein »unterscheidet sich kaum von dem, was ihm begegnet / se distingue à peine de ce qui s'offre à elle« (PhW 279/276).

Merleau-Ponty geht an dieser Stelle vom Bewusstsein aus, fügt allerdings schon die Wendung ein, dass sich dieses durch *seinen* Leib hindurch in der Szenerie ausbreite, von der es erst in einem separaten Akt Abstand gewinnt und sich im Blick z. B. den Tisch als Gegenstand gegenüberstellen kann. Jener primäre Weltbezug ereignet sich gleichsam so, dass er dem denkenden Bewusstsein vorgeordnet ist, weil erst das Denken eine Distanz zur Welt herstellt, in der der Tisch als Tisch zur Geltung gebracht werden kann. Im Erstzugang denkt jemand, der

tätiger Wirklichkeit, von denen man das eine bezeichnen könnte als Hörvorgang, das andere als Erschallung.« Siehe auch die ähnliche Stelle Aristoteles, De an. III, 2, 426a6–8.

¹² Im Folgenden wird dieses Werk in den Literaturangaben mit der Sigle PhW abgekürzt, zunächst werden – daran anschließend – die Seitenangaben der deutschen Übersetzung und in der Folge die des französischen Originals angeführt. Zur Abkürzung für Merleau-Pontys Spätwerk »Das Sichtbare und das Unsichtbare« dient das Kürzel SU.

sich auf die Welt bezieht, nicht, sondern befindet sich in einer »Urschicht des Empfindens / couche originaire du sentir«, in der man mit der Welt noch eins ist. In dieser Urschicht »gehe ich« – nach Merleau-Ponty – »in der Einheit des Subjekts und der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend auf / je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose« (PhW 279/276), ohne die Dinge zu denken oder zu reflektieren. Wörtlich spricht Merleau-Ponty sogar davon, dass ich diese Einheit lebe, verwendet *leben/vivre* also als ein transitives Verb.

Entscheidend ist, dass Merleau-Ponty diese Identität im Vollzug dem Leib zuordnet, indem er die Sinnlichkeit in dieser vorreflexiven Sphäre ansiedelt. Primär ist der Leib, der ich selbst bin und der im Vollzug der Wahrnehmung zugleich das ist, was wahrgenommen wird. Der Leib lebt gleichsam in Einheit mit der Welt, indem er mit seinen Sinnen bei der Welt oder – wie Merleau-Ponty sagt – *zur Welt / au monde* hin ist.

»[I]ch bin all das, was ich sehe, ich bin ein intersubjektives Feld, nicht trotz meiner Leiblichkeit und geschichtlichen Situation, sondern durch mein leibliches Sein und meine Situation und dadurch, daß ich durch sie auch alles andere erst bin. / [J]e suis tout ce que je vois, je suis un champ intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux.« (PhW 513/515)¹³

Damit ist ein Doppeltes behauptet. Zum einen verliert, wie Yvonne Förster bemerkt, das Bewusstsein seine hervorragende Stellung und der Leib wird die *Möglichkeitsbedingung für Wahrnehmung*, in der die Subjekt-Objekt-Spaltung (noch) nicht zum Tragen kommt. Damit werde der Leib zum »transzendentalen Prinzip der Wahrnehmung« (Förster 2011, S. 16 f.) gemacht und laufe dem Bewusstsein den Rang als erster Instanz des Weltzugangs ab.¹⁴ Noch bevor das Bewusstsein zum Tragen kommt, fundiert die für die Sinnlichkeit festzuhaltende Identität das Verhältnis von Leib und Welt.

Zum anderen ist aber auch festzuhalten, dass damit nicht bloß Husserls Begriff des Bewusstseins durch den des Leibes ausgetauscht worden ist, der jetzt alle Konstitutionsleistung vollbringt. Hätte Mer-

¹³ Auf diese Stelle weist Stoller (1995, S. 87) hin.

¹⁴ Siehe mit Bezug auf »Phänomenologie der Wahrnehmung« auch Förster-Beuthan (2012, S. 196): »Die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung und Subjektivität liegt so nicht mehr im Denken, sondern in der leiblichen Verfasstheit.«

leau-Ponty nur den Bewusstseinsbegriff durch den des Leibes ersetzt, könnten aus der Vollzugsidentität der Wahrnehmung nicht Wahrnehmende oder Wahrnehmender auf der einen und Wahrgenommenes auf der anderen Seite gleichursprünglich hervorgehen. Es behielte die subjektive Seite – auch wenn es der Leib wäre – die Oberhand und das Verhältnis von Welt und wahrnehmender Person hätte eine Schlagseite. Trotz seines Versuchs, nicht bloß *eine* Instanz als die konstituierende zu etablieren, sondern zu einer Selbstkonstitution beider Seiten zugleich zu kommen, gelingt es Merleau-Ponty in »Phänomenologie der Wahrnehmung« letztlich nicht, ein wirkliches Gleichgewicht herzustellen. Vielmehr behält in der – um mit Aristoteles zu sprechen – *energetischen* Identität doch eine Seite die Vorherrschaft, nämlich die des Subjekts. Die von Merleau-Ponty vorgestellte Einheit kann ihre Prägung durch das Subjekt nicht leugnen. Dieses entwirft, wenn auch jetzt nicht mehr allein durch das Bewusstsein, sondern leiblich, die Welt, weil es in einer Transzendenzbewegung von sich aus auf die Welt ausgreift. Die Welt bleibt eine entworfenen Welt, die ihre Färbung durch das Subjekt erhält.

So betont Merleau-Ponty zwar zunächst die wechselseitige Verwiesenheit von Subjekt und Welt, wenn er behauptet, dass die Welt Entwurf des Subjekts sei und umgekehrt das Subjekt Entwurf der Welt sei.¹⁵ Er fügt aber sofort hinzu, dass das Subjekt mit seiner Transzendenzbewegung auf die Welt deren Gestalt vorzeichne:

»Das Subjekt ist Zur-Welt-sein und die Welt bleibt ›subjektiv‹, da ihre Textur und ihre Artikulationen sich vorzeichnen in der Transzendenzbewegung des Subjekts. / Le sujet est être-au-monde et le monde reste ›subjectif‹ puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet.« (PhW 489/491 f.)

Merleau-Ponty geht offenbar nicht von einer vorgängigen Einheit aus, sondern von der Differenz, die dann eintritt, wenn Subjekt und Objekt auseinandergetreten sind. Auf diese Weise wird – ausgehend von der sachlich späteren Situation, also gleichsam *ex post* – in die aristotelische Identität schon diejenige Spaltung hineingedacht, die aus ihr erst entspringt. Zudem wird durch diesen Gedanken – wie

¹⁵ »Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft. / Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même.« (PhW 489/491)

schon sichtbar geworden ist – in die Einheit eine schiefe Ebene eingeschrieben, wenn Merleau-Ponty Welt und Subjekt so in Bezug setzt, dass der Entwurf von Welt, die ihrerseits das Subjekt zwar ebenfalls mitbestimmt, gleichsam vom Subjekt her seine eigentliche Bestimmung erfährt. Man könnte den Eindruck gewinnen, dass Merleau-Ponty nicht über das leiblich gedachte Subjekt hinauskommt, wenn er es immer noch als ein Subjekt denkt, das sein Gegenüber erst konstituieren muss, um einen Bezug zu ihm zu erlangen. Sinnlich-leibliches Transzendieren des Leibes bestimmt nach Merleau-Ponty die Welt mehr, als jener von dieser bestimmt wird.

3. Fleisch: ontologische Einheit von Welt und Leib

Diese Vorherrschaft des Subjekts gegenüber der Welt versucht Merleau-Ponty in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« und in den dazugehörigen Arbeitsnotizen endgültig zu überwinden. Dass der Leib im Sehen – so wie die gesehene Welt – seine eigene Sichtbarkeit nicht verliert, zeigt ihm, dass dem leiblichen Subjekt nicht die Vorherrschaft in der Weltkonstitution zugeschrieben werden kann, sondern dass möglicherweise vom Gedanken, dass meine Welt allein durch mich konstituiert wird, überhaupt Abstand genommen werden muss. Merleau-Ponty ist es nämlich darum zu tun, eine ontologische Verknüpfung von Leib und Welt aufzuweisen, die ohne Asymmetrie bleibt und zugleich den herkömmlichen ontologischen Kategorien und ihren Schwierigkeiten entkommt. Die Verbindung beider Seiten wird von ihm mit dem Begriff des *Fleisches/chair* zu bewerkstelligen versucht. Dieser Begriff stellt einerseits eine Erweiterung des Leib-Begriffs dar und bestimmt andererseits auch die Welt, sodass Merleau-Ponty sagen kann, dass die Welt selbst Fleisch sei. Er fragt rhetorisch: »Wo sollen wir die Grenze zwischen Leib und Welt ansetzen, wenn die Welt Fleisch ist? / Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair?« (SU 182/182) Die Grenze verschwindet, weil beide Bereiche Fleisch sind. Merleau-Ponty verwendet *Fleisch/chair* nicht im materiellen Sinn, um diesen Begriff einfach mit dem des Leibes zu identifizieren. Es verbinde beide zwar, dass sie sinnlich wahrnehmbar sind, aber es unterscheide sie, dass ich, der ich zwar mein Leib bin, nicht darin aufgehe, sichtbar, hörbar oder spürbar zu sein. Umgekehrt ist die Welt nicht mein Leib, also nicht das umfassende Vollzugsmedium meiner selbst, zumal ich nicht die Welt bin,

sondern *zur* Welt bin, wie Merleau-Ponty, immer wieder betont. (Förster 2011, S. 71 f.)

Wenn der Begriff des Fleisches Welt und Leib miteinander verbinden können soll, um die vorgängige Identität beider einsichtig zu machen – trotz aller Differenzen, die zwischen beiden nicht zu leugnen sind –, müssen beide so miteinander verflochten sein, dass *wahrnehmen* und *wahrgenommen werden* sowohl vom Leib als auch von der Welt aussagbar sind. Dieses *Verflochtensein/entrelacs* (SU 182/182) ist bei Merleau-Ponty nicht etwa als das gegenseitige Sehen und Gesehenwerden, wenn sich zwei anblicken, gedacht, sondern als Verhältnis von Leib einerseits und von Welt andererseits, von der man zunächst nicht sagen würde, dass sie einen anschaut. Was im doppelten personalen Blick als selbstverständlich erscheinen mag, möchte Merleau-Ponty auch für den einfachen Blick, also für den sehenden Leib und die an sich *blinden* Dinge aufzeigen. Er nimmt das Beispiel des Sehens und weist sowohl auf das Sehen und das Gesehen-Werden auf der Seite des Leibes hin als auch – was seltsam erscheinen mag – auf das Sehen und das Gesehen-Werden auf der Seite der Welt. Jede sehende Person – so Merleau-Ponty – *erleidet* auch ein Gesehen-Werden, zunächst durch sich selbst, denn wenn ich etwas sehe, kann ich mich zusätzlich – gleichsam am Rande – auch selbst mit ansehen. Doch über diesen »grundlegenden Narzißmus / narcissisme fondamentale« (SU 183/183) jedes Sehens hinaus wird jemand, der sieht, auch von den Dingen gesehen. Merleau-Ponty beruft sich mit dieser Behauptung auf die Erfahrung von Malerinnen und Malern, die von sich sagen, dass sie sich »von den Dingen beobachtet / regard[es] par les choses« fühlen, sodass »Aktivität gleichermaßen Passivität [ist] / activité est identiquement passivité«, »Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird / voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu« (SU 183/183).

Merleau-Ponty nennt diese Verflochtenheit an anderer Stelle auch *Chiasmus/chiasme*, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Relation »sehen – gesehen werden« reversibel (*Reversibilität/réversibilité*) zu denken ist,¹⁶ und zwar auf beiden Seiten: Die Person sieht

¹⁶ Siehe beispielsweise eine Arbeitsnotiz vom November 1960, wo es heißt: »Der Chiasmus, die Reversibilität: [...] man weiß nicht mehr, wer spricht und wer zuhört. Zirkularität Sprechen-Zuhören, Sehen-Gesehenwerden, Wahrnehmen-Wahrgenommenwerden (sie ist es, die bewirkt, daß wir meinen, die Wahrnehmung spiele sich in

und wird gesehen, aber auch die Welt wird gesehen und – was schwerer nachvollziehbar ist – sieht.

Was ist nun aber Fleisch/*chair*, das den Grund für diesen Chiasmus bildet und – wie erwähnt – die Grenze zwischen Leib und Welt einebnet bzw. Wahrnehmung und Wahrgenommenes miteinander reversibel macht? Merleau-Ponty sucht offensichtlich einen Begriff jenseits einer Substanz-Ontologie, aber auch jenseits des Materie-Geist-Dualismus, der die vorgängige Einheit von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt auflöst, indem er Subjektivität und Objektivität sowohl auf der Seite derjenigen Person ansetzt, die wahrnimmt und in der Folge wahrgenommen wird, als auch auf der Seite der Welt, die wahrgenommen wird und in der Folge selbst wahrnimmt. Fleisch ist »nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz / *n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance*« (SU 183/184). Merleau-Ponty vergleicht das Fleisch/*chair* hingegen mit dem Begriff des *Elementes/l'élément* aus der frühen griechischen Philosophie. Er möchte Fleisch/*chair* also »im Sinne eines *generellen Dinges / au sens d'une chose générale*« (SU183/184) verstanden wissen, in dem Wahrnehmung und Wahrgenommenes aufgehoben sind. Es ist nicht empirische Materialität, sondern der Begriff Fleisch/*chair* ist zu verstehen als ontologisches Prinzip, das den Zusammenhalt von Wirklichkeit und Erkenntnis garantiert. In diesem Sinn ist es eine

»Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist. Das Fleisch ist in diesem Sinne ein ›Element‹ des Seins. / *principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un ›élément‹ de l'Être.*« (SU 184/184)

Wenn das Fleisch/*chair* ein Seinsprinzip ist, das in Wahrgenommenem und in wahrnehmender Person inkarniert ist und das, sofern es Prinzip ist, nicht einfach als ein Ding angesehen werden kann, dann legt es die Art und Weise, also den Stil, fest, wie sich Sein vollzieht. Als Prinzip bestimmt es die Urdifferenz zwischen Wahrneh-

den Dingen selbst ab) – Aktivität = Passivität / Le chiasme, la réversibilité: [...] on ne sait plus qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu [!] (c'est elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait dans les choses mêmes) – Activité = passivité« (SU 332/318). Ähnlich heißt es in einer Notiz vom 16. November 1960: »Chiasmus mein Leib-die Dinge, realisiert durch die Verdoppelung meines Leibes in Innen und Außen, – und die Verdoppelung der Dinge (ihr Innen und ihr Außen) / chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, – et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors)« (SU 331/317).

men und Wahrgenommen-Werden mit. Diese Differenz entspringt aus diesem in Welt und Mensch gleichermaßen inkarnierten Prinzip. Sichtbares, um beim Beispiel des Sehens zu bleiben, und Unsichtbares kommen in eins, und das Auseinandertreten der beiden Seiten vollzieht sie je neu und anders und gibt dem Verhältnis von beiden Seiten eine bestimmte Art des Erscheinens in der Wahrnehmung vor.

Das Fleisch wird damit zu einem Einheitsprinzip, das die Dualität oder Vielheit von empfindender Person und Empfundener aus sich entlässt. Bernhard Waldenfels lenkt sein Augenmerk, was die sprachliche Darstellung dieser ungewöhnlichen ontologischen Form betrifft, besonders auf reflexive Verben, die dabei eine große Rolle spielen. Er interpretiert Merleau-Ponty so, dass dieser in seinen späten Texten eine *Selbstverdoppelung* des Leibes intendiere. Nach Waldenfels' Auffassung ist das Reflexivpronomen *sich* – etwa in *sich empfinden*, *sich wahrnehmen* oder *sich bewegen* – weder Subjekt noch Objekt, wie ein Dualismus glauben machen möchte. Vielmehr sei dem leiblichen Selbst ein *Spalt* eingeschrieben, durch den es sich im »Zugleich von Selbstbezug und Selbstentzug« vollzieht bzw. vollzogen wird. (Waldenfels 2002, S. 22)

Zu fragen ist, inwiefern der von Waldenfels konstatierte Bruch in einem Gegensatz steht zu der Behauptung, Merleau-Ponty habe mit dem Begriff des Fleisches ein ontologisches Einheitsprinzip vertreten. Iris Laner, die die Zeitlichkeit der Erfahrung nicht nur bei Merleau-Ponty, sondern auch bei J. Derrida untersucht hat, betont, dass Derrida mit seinem Begriff der *Nachträglichkeit* mehr als Merleau-Ponty die Differenz herausstreiche, da die Empfindung oder die Erfahrung bei Derrida immer schon zu spät kämen, der zeitliche Spalt also nie geschlossen werden könne. Sie sieht in Merleau-Pontys Ausdruck der *Reversibilität* aber eine Verwandtschaft zu Derrida geben. (Laner 2014, S. 242–244) Mir scheint, dass die Frage nach der Priorität von Einheit oder Differenz bei Merleau-Ponty nach einer falschen Alternative fragt. Schon in »De anima« von Aristoteles ist sichtbar geworden, dass die Beantwortung dieser Frage aporetisch ist. Denn solange Wahrnehmung sich vollzieht bzw. vollzogen wird, stellt sich die Frage nach Einheit oder Differenz nicht. Und wenn Subjekt und Objekt auseinandergetreten sind, ist die Vollzugsidentität bereits verloren.

Wie man sieht, schleicht sich an dieser Stelle in die Argumentation ein Zeitfaktor ein. Denn es taucht unweigerlich die Frage auf, ob nicht der Zeitbegriff bei einer möglichen Klärung des Subjekt-Ob-

jekt-Problems in der Wahrnehmung große Bedeutung haben könne. Nachträglichkeit, Verdoppelung oder Chiasmus weisen nämlich auf die temporale Struktur von Wahrnehmung hin. Es tut also dann, wenn man das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Vollzugsidentität klären will, unweigerlich not, nach der Wahrnehmung und ihrer Zeitstruktur zurückzufragen, das bedeutet im weiteren Sinn auf das Verhältnis von Leib und Zeit.

4. Vollzugsidentität und die Zeit des Leibes

Um den Zusammenhang von Vollzugsidentität und Zeit aufzuschlüsseln, greife ich nochmals auf die Stelle in »Phänomenologie der Wahrnehmung« zurück, an der Merleau-Ponty behauptet, dass die Einheit in der Wahrnehmung nicht hergestellt, sondern *gelebt* werde.¹⁷ Wenig später fragt sich Merleau-Ponty, was es konkret bedeute, diese Einheit zu leben, und präzisiert, dass dies besage, sie zu »vollbringen/faire« (PhW 279/276). Doch wer vollbringt die Einheit wirklich? Liegt sie allein in der Aktivität des Subjekts begründet? Das ist unwahrscheinlich, denn in die Vollzugsidentität gerät man, ohne sie zu planen. Wollte man versuchen, sie herzustellen, entstünde der Gedanke, sich selbst ein Objekt gegenüberzustellen, was bedeutete, die Einheit gerade zu zerstören. Demgegenüber ist zu sagen, dass man sich in der Einheit des Wahrnehmungsvollzugs – wie oben deutlich geworden ist – vorfindet, ohne sie bewerkstelligt zu haben. Merleau-Ponty greift in seiner Erklärung auf den Zeitbegriff zurück und überträgt die Formulierung vom Vollzug der Einheit auf den Vollzug der Zeit. Da der Leib nicht bloß ein Ding sei, ergreift dieser – nach Merleau-Ponty – »Besitz von der Zeit / prend possession du temps« (PhW 280/277), er »vollbringt/fait« (PhW 279/276) wie die Einheit auch die Zeit, ohne ihr bloß zu unterliegen.

Solche Formulierungen rufen den Konstitutionsbegriff in Erinnerung. Doch Merleau-Ponty möchte die Konstitution von Zeit durch das Bewusstsein im Husserl'schen Sinn überwinden und nicht die ganze Aktivität auf der Seite des Subjekts ansiedeln. Darum spricht er auch von einer »Dialektik von konstituierter und konstitu-

¹⁷ Ich gehe »in der Einheit des Subjekts und der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend auf / je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose« (PhW 279/276).

ierender Zeit / dialectique du temps constitué et du temps constituant« (PhW 281/278). Er geht sogar so weit zu sagen, dass Zeit sich selbst konstituiere. Mit deren »Selbstkonstitution/autoconstitution« (PhW 281/278) bricht er endgültig mit der Vorstellung, dass Zeit durch ein Subjekt gegründet werde. Zeit vollzieht sich vielmehr in der sinnlichen Wahrnehmung. Doch schwankt Merleau-Ponty in »Phänomenologie der Wahrnehmung« noch, diesen Gedanken konsequent zu Ende zu führen. Denn er fällt in seinen Formulierungen – trotz des aufgezeigten Durchbruchs zur Symmetrie von Wirklichkeit und Wahrnehmungssubjekt im Akt der Wahrnehmung – immer wieder darauf zurück, dass er dem Subjekt – auch wenn es nun das leibliche Subjekt ist – die zentrale Rolle für den Zeitvollzug zuordnet. So schreibt er etwa, dass die »Subjektivität auf der Wahrnehmungsebene nichts anderes als Zeitlichkeit / la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité« (PhW 279/276) sei, stellt also wiederum die besondere Rolle des Subjekts heraus.

Konsequenter als in »Phänomenologie der Wahrnehmung« verfolgt Merleau-Ponty die Ausgewogenheit beider Seiten in »Das Sichtbare und das Unsichtbare«. Wie gesagt, kann er dabei auf Formulierungen aus »Phänomenologie der Wahrnehmung« zurückgreifen. Eine der dafür wichtigsten Stellen ist die folgende:

»Durch die Zeit wird das Sein gedacht, da es die Verhältnisse der Subjekt-Zeit und der Objekt-Zeit sind, die überhaupt die Verhältnisse zwischen Subjekt und Welt verständlich machen / C'est par le temps qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde« (PhW 489/492).

Allerdings geht Merleau-Ponty hier noch von zwei Zeiten aus, nämlich von einer Subjekt- und einer Objekt-Zeit. Er denkt das Verhältnis von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommener Welt als eine zeitliche Relation, also immer noch als eine Beziehung, die es zu bestimmen gilt. In »Das Sichtbare und das Unsichtbare« leugnet Merleau-Ponty die Möglichkeit der Reflexion über Zeit als eigenständiger Größe und meint, dass ein Subjekt in der Zeit nur in den Begriffen der Faktizität beschrieben werden könne, nicht aber in solchen der Wesenheit. (SU 70/71) Die Fixierung auf das Subjekt legt Merleau-Ponty schließlich ganz ab, wenn er auf den Leib zu sprechen kommt und diesen so bestimmt, dass er zwei Ordnungen angehöre, zum einen der des Subjekts und zum anderen der des Objekts. (SU 180/181) So wird der Leib zum Bindeglied zwischen Welt und Ich. Sie sind

miteinander »im Gewebe eines einzigen Seins / dans le tissu d'un seul Être« (SU 148/148) verknüpft, wie Merleau-Ponty an anderer Stelle sagt – dort allerdings in Bezug auf eigene und fremde Gedanken.

Ein solches Gewebe wird von Merleau-Ponty immer wieder und in unterschiedlichen Zusammenhängen beschrieben. Zum einen sind die Gedanken der Menschen untereinander verbunden, zum anderen besteht ein Chiasmus in der Verbindung von Leib und Welt, der von ihm terminologisch mit dem Begriff des Fleisches gefasst wird. Zum Dritten sind bei ihm Zeit und Fleisch miteinander verknüpft. Merleau-Ponty sieht in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« also in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder Verflechtungen gegeben. Für das hier zu behandelnde Thema ist einerseits die Verbindung von Welt und Ich im Leib von Bedeutung, die nur dadurch möglich ist, dass das Fundament für Welt und Leib das Fleisch ist, das sich in beiden realisiert und das beide miteinander verknüpft. Andererseits geht es um die Zeitstruktur dieser Verbindung von Welt und Ich. Folgt man der Identifizierung der Verbindung von Welt und Ich über den Leib bzw. das Fleisch, so lässt sich die zweite Frage auch als Frage nach der Zeit des Fleisches stellen.

Dieses Ineinander von Zeit und Fleisch behandelt Merleau-Ponty sehr kurz in einer Arbeitsnotiz vom November 1960, wenn er sagt, dass dann, wenn man »die Zeit als Chiasmus begreift / on comprend le temps comme chiasme«, gelte: »Dann sind Vergangenheit und Gegenwart *ineinander*, jede umgriffen-umgreifend, – und das gerade ist das Fleisch / Alors passé et présent sont *Ineinander* [!], chacun enveloppé-enveloppant, – et cela même est la chair.« (SU 336/321) Abgesehen von der Schwierigkeit, dass mit den Begriffen *Verknüpfung*, *Chiasmus*, *Verflechtung*, *Ineinander* usw. viele unterschiedliche Verbindungen beschrieben werden und es scheint, dass diese Begriffe oft sehr Differentes bezeichnen, ist hier nicht nur das wechselseitige Umgreifen und Umgriffenwerden der Zeitektasen behauptet, sondern auch die Untrennbarkeit von Zeit und Fleisch.

Wie aber ist die Zeit des Fleisches dann näher zu bestimmen? In derselben Arbeitsnotiz spricht Merleau-Ponty in Bezug auf die Zeit von »Stiftung« (SU 336/321), verwendet also einen Ausdruck, den er aus dem Deutschen übernimmt und unübersetzt lässt. Diesen Begriff schreibt er Husserl zu¹⁸ und versteht darunter eine Institution oder

¹⁸ Zur vorsichtigen Verwendung des Begriffs *Stiftung* bei Husserl und zur Rezeption dieses Begriffs bei Merleau-Ponty siehe Springstübe 2013, S. 79–85.

Vorgabe. Zeit wird also nicht gemacht oder verursacht, sondern stellt sich ein und ist dem Ich *qua* Leib vorgegeben. Denn nach Merleau-Ponty ist die Zeit »nicht eine absolute Ereignisreihe, ein Tempo – nicht einmal das Tempo des Bewußtseins – sie ist eine Stiftung, ein System von Äquivalenzen / n'est pas une série d'événements absolue, un tempo, – pas même le tempo de la conscience, – c'est une institution, un système d'équivalences« (SU 238/238)¹⁹. Wenn die Zeit des Fleisches aber zugleich eine Institution bzw. Stiftung und ein System von Gleichwertigkeiten ist, dann ist damit die Zeit wiederum als mit dem Fleisch austauschbar gedacht.

Wie das Fleisch verbindet auch die Zeit Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt. Doch wie bereits erwähnt, ist diese Verknüpfung keine sekundäre, sondern geht aller Trennung in beide Bereiche voraus. Nicht kommt man dazu, die Differenz dadurch aufzuheben, dass man reflexiv hinter sie zurückdenken möchte oder dass man versucht, Unmittelbarkeit herzustellen. Im Gegenteil ist Unmittelbarkeit als Einheit von Welt und Ich in der Vollzugsidentität der sinnlichen Wahrnehmung immer je neu gegeben. Man findet sich in ihr vor und kann erst in der Rückschau von dieser Unmittelbarkeit sprechen bzw. Subjekt und Objekt auseinandertreten lassen. Darauf hat schon die oben zitierte Stelle aus »De anima« verwiesen, an der Aristoteles im Beispiel des Hörens dessen Identität mit dem Tönen des Tons herstellt. Das bedeutet, dass sich in der Vollzugsidentität Zeit ereignet bzw. gestiftet wird. Diesseits eines inneren Zeitbewusstseins vollzieht sich Zeit im leiblich-sinnlichen Aufgehen des Ich in der Welt.

In einer anderen Arbeitsnotiz aus dem November 1960 beschreibt Merleau-Ponty dieses Zeit-Ereignis genauer. Er grenzt sich vom Verständnis des Ursprungs als eines vergangenen Geschehens ab und meint, dass im Fleisch der Welt sich eine besondere Form der Gegenwart vollziehe, die nicht Vergangenheit werden kann, sondern als durchherrschendes Prinzip der Verbindung von Welt und Ich dieses Ineinander dauerhaft bestimmt. Es wird die alltägliche Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart überschritten. Vielmehr wird nach Merleau-Ponty in der Sinnlichkeit »von innen heraus ein Übergang des einen ins andere / un passage par le dedans de l'un dans l'autre« (SU 335/321) realisiert. Damit wird Zeit nicht konstituiert, sondern Zeit vollzieht sich in der sinnlich sich ereignenden

¹⁹ Man beachte, dass die deutsche Übersetzung hier wiederum *Stiftung* setzt. Im Französischen steht hingegen das Wort *institution*.

Einheit der Wahrnehmung, ohne dass sie von außen bestimmt würde. Merleau-Ponty nennt diese Zeit »[e]xistentielle Ewigkeit / [é]ternité existentielle« (SU 335/321).

5. Leibzeit

Wie aber äußert sich diese Zeit, die an das Fleisch, das Welt und leibliches Ich immer schon verknüpft, gebunden ist, in der sinnlichen Wahrnehmung, die ursprünglich durch die energetische – im Sinne von Aristoteles verstanden – Identität charakterisiert ist? Schon in »Phänomenologie der Wahrnehmung« behauptet Merleau-Ponty, dass »wir selbst nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit / nous sommes le surgissement du temps« (PhW 486/489).²⁰ Freilich muss man dieses Zitat gemäß den Aussagen von »Das Sichtbare und das Unsichtbare« dahingehend ergänzen, dass solches Entspringen auch für die Welt gilt. Auch die Welt ist – wie das leibliche Ich – das Entspringen der Zeit. Zeit wird weder vom einen noch vom anderen konstituiert, sondern »entspringt« (Pieper 1993, S. 208) aus dieser Verknüpfung, die Merleau-Ponty als Ewigkeit beschreibt und die die Zeitekstasen transzendiert. Denkt man die neben dem leiblichen Ich zweite Seite, nämlich die sinnlich erfahrbare Welt, als gleichursprünglich, kann man mit Merleau-Ponty sagen, dass der Leib ebenso, wie er »notwendig ›hier‹ ist / il est nécessairement ›ici‹«, »notwendig ›jetzt‹ [existiere] / existe nécessairement ›maintenant‹« (PhW 169/163). Wie Husserl über den Tastsinn zum absoluten Raum gekommen ist (Husserl 1952, S. 149 und 153–157), so stößt Merleau-Ponty darüber hinaus auch zur absoluten Zeit vor. Der Leib kann nicht anders, als jetzt zu sein, er ist nie vergangen und nie zukünftig, sofern er in der Vollzugsidentität nicht von der Welt zu unterscheiden ist. Aus der Vollzugsidentität in sinnlicher Wahrnehmung entspringt demnach Zeit.

Diese Zeit des Fleisches und damit auch des Leibes sowie der Welt kann vor dem ausgeführten Hintergrund unterschiedlich verstanden werden. Zum einen ist es möglich, die Zeit als das Geschehen der Ausdifferenzierung von Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt zu begreifen. Gleichsam aus der existentiellen Ewigkeit der Vollzugsidentität treten Welt und Ich auseinander. Waren beide in jener noch

²⁰ Zu dieser Stelle siehe auch Pieper 1993, S. 223.

jenseits der Zeit, also in Ewigkeit, so werden sie in die Differenz des Gegenübers von Objekt und Subjekt entlassen. Dieser Übergang wäre die stets sich erneuernde Quelle von Zeit, die sich als Differenzierungsgeschehen erweise. Man mag dabei an die »différance« von J. Derrida denken und an das damit verbundene stete Anders-Werden, das dynamisch zu denken ist und das durch Iterabilität gekennzeichnet ist.²¹

Vor diesem Hintergrund ist Vollzugsidentität zeitlos gedacht, insofern die Differenz von Welt und Ich in eine Einheit aufgelöst ist. Zeit ist der je neu gesetzte Beginn eines bestimmten variablen Weltverhältnisses des leiblichen Ich. Diese Relation vollzieht sich in der Zeit, die immer wieder neu anfängt, insofern sich Weltbezüge immer wieder neu ereignen.

Zum anderen kann man die Ausführungen von Merleau-Ponty als Ontologisierung der Zeit verstehen. Wenn das Fleisch das gemeinsame Element von Welt und Ich ist und wenn zudem die Zeit mit dem Fleisch chiasmatisch verbunden gedacht werden muss, kann man das Fleisch als das ontologische Fundament denken, auf dem Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten sind. Nicht erst deren Ausdifferenzierung ist dann das Entspringen der Zeit, sondern Zeit ist selbst schon eine zentrale ontologische Bestimmung.²² Demnach hat Zeit keinen Beginn im je neuen Aufbrechen der Differenz von Welt und Ich, sondern ist ein ontologisches Grundprinzip, insofern das Fleisch die zentrale Bestimmung der Wirklichkeit ist, die freilich sinnlich gedacht wird.

Zeit als ontologische Bestimmung, die sowohl die Identität als auch die Differenz von Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt charakterisiert, hat nach dieser Interpretation einen nicht näher bestimmten Bruch in sich, der sich als das Übergehen von Vollzugsidentität in Differenz markieren lässt. Es bleibt unklar, aus welchem Grund es zu diesem Umschlag von Identität zu Differenz in der sinn-

²¹ Eine Verhältnisbestimmung zwischen Derrida und Merleau-Ponty in Bezug auf den Zeitbegriff nimmt Laner 2014 vor (für die hier in den Vordergrund gerückte Fragestellung siehe besonders die S. 221, 223 und 242).

²² Förster-Beuthan 2012, S. 183, geht von einer solchen Ontologisierung der Zeit bei Merleau-Ponty aus. Zugleich bestimmt sie Zeit aber wieder als das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, wenn sie ein wenig später schreibt: »Zeit *ist* die Form des Prozesses der Differenzierung von Subjekt und Objekt.« (Förster-Beuthan 2012, S. 188) und, um den ontologischen Charakter dieses Vorgangs zu betonen, das *ist* kursiv setzt.

lichen Wahrnehmung kommt. Zeit ist dessen Voraussetzung, aber nicht dessen Ursache.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Vollzugsidentität nicht mit der ontischen Identität zu verwechseln ist. (Pöltner 2008, S. 240) Ontologisch gesehen, bin ich als sinnlich Wahrnehmender oder sinnlich Wahrnehmende nicht das Wahrgenommene. Zwar geschieht, um das Beispiel von Aristoteles aufzunehmen, das Tönen nur als Hören und umgekehrt, aber ich als hörende Person werde im Hören nicht dasjenige, was tönt. Ich bin nicht die klingende Saite. Aber die Differenzierung zwischen mir als Wahrnehmendem und dem Wahrgenommenen ist erst durch die vorgängige Vollzugsidentität möglich. Die Vollzugswirklichkeit und die ontische Differenz schließen einander nicht aus. Es bleibt das Wahrgenommene ontologisch es selbst, obwohl es nicht als gegenüberstehendes Objekt wahrgenommen wird. Das zeigt sich schon darin, dass das Wahrgenommene in der Wahrnehmung selbst nie völlig erfasst werden kann. Die Welt ist meinem Wahrnehmen gegenüber immer das je Größere, selbst wenn ich in der Vollzugsidentität ganz in der Welt aufgehe. Es gibt kein Passungsverhältnis zwischen Welt und Ich, das bei einmaliger sinnlicher Wahrnehmung das Wahrgenommene ein für alle Mal erfasst hätte. Sogar die Wahrnehmung desselben ist immer wieder möglich und lässt immer wieder neue Aspekte sichtbar werden. Das gilt, obwohl ich, um mit Merleau-Ponty zu sprechen, ontologisch mit der Welt verknüpft bin, da mein Leib und die Welt dasselbe Fleisch bilden. Ohne diese Grundlage wäre sinnliche Wahrnehmung nicht denkbar. Aber das Unsichtbare ist je größer als das Sichtbare. Merleau-Ponty spricht diesbezüglich von einer »Latenz/latence« (SU 156/156) dessen, was hinter dem Wahrgenommenen noch wahrgenommen werden kann, was aufzeigt, dass der leibliche Bezug zur Welt schier unerschöpflich ist. Dieses Übersteigen der Fassungskraft meiner sinnlichen Weltzugewandtheit drängt sich mir im leiblichen Bei-der-Welt-Sein auf. In der Vollzugsidentität verschwimmen nicht nur die Grenzen zwischen der Welt und mir, sondern manifestiert sich zugleich die Unendlichkeit der Welt.

Stimmt diese Beschreibung des Weltzugangs in der Identität des leiblichen Ich mit der Welt, so zeigt sich Zeit darin, dass in der Vollzugsidentität ihre Dimensionen erfahrbar werden. Einerseits manövriert Zeit das leibliche Ich in die Vorläufigkeit seiner Weltwahrnehmung und eröffnet Möglichkeiten neuer zukünftiger *Hinwendung* zur Welt, die aber nicht in einem neutralen Gegenüber von Subjekt

und Objekt besteht, sondern im immer neuen Affiziertwerden meiner selbst durch die Welt. Sie zieht mich in ihren Bann und löst mein sinnliches Aufgehen in der Welt schon vor aller intentionalen Ausrichtung meinerseits auf sie aus. Ich kann zwar die Töne eines Musikstücks analysieren wollen, doch unmittelbar bin ich bei der Musik, wenn ich in ihr versinke und das Erklingen des Stücks mein Hören ist. Zeit zeigt sich in der je größeren Fülle der Musik, was die Begrenztheit meiner leiblichen Möglichkeiten in der konkreten Hörerfahrung betrifft. Dieser Aspekt von Zeit, der dem Verhältnis von Welt und Ich *Zukunft* eröffnet, geht mir erstaunlicherweise auf, wenn ich in der sinnlichen Wahrnehmung ganz Welt bin.

Andererseits wird leibliche *Gegenwart* in der Unmittelbarkeit der Vollzugsidentität ansichtig. Wenn Merleau-Ponty sagt, dass das Ich als leibliches Wesen immer *hier* und *jetzt* ist, dann weist er damit auf eine Unmittelbarkeit von Welt und Ich hin, die zumindest in der Wirklichkeit des Wahrnehmungsvollzugs gegeben ist. Zeit generiert Identität, die als Gegenwart erfahren wird und aus der ich erst gleichsam wieder entlassen werden muss, was dann geschieht, wenn ich zur Welt in ein Distanzverhältnis komme. Auch dies muss mir geschehen, denn aus der Vollzugsidentität muss ich entlassen werden, weil ich über sie nicht verfüge. Mir scheint, dass dies dann geschieht, wenn mir die Übermacht der Welt aufgegangen ist, die mich erst aus der Unmittelbarkeit und Gegenwart der Vollzugswirklichkeit in meine leibliche Zukunft entlässt, die offen ist für weitere Affektionen durch die Welt.

Zum Dritten zeigt sich Zeit darin, dass die Differenz zwischen Welt und Ich möglich geworden ist. Die Differenz zwischen mir und der Welt, also zwischen Subjekt und Objekt, ist die leibliche *Vergangenheit* meiner selbst. Zeit entlässt aus sich nicht nur weitere Möglichkeiten der Einheit zwischen Welt und Ich, sondern auch Möglichkeiten der Distanzierung zur Welt. Eröffnet sich aus der Unmittelbarkeit der Vollzugswirklichkeit die Zukunft weiteren Affiziert-Werdens, geht zugleich die Vergangenheit meiner Distanz zur Welt auf. Nur über die Unmittelbarkeit des Sehens, in dem aufgeht, dass aktuell Unsichtbares größer ist, als was das Sehen zu fassen vermag, kann das Sichtbare seine Grenzen erhalten und so zum Gesehenen werden, das mir gegenübersteht. Subjekt im Verhältnis zu einem Objekt zu sein, heißt gealtert zu sein, also eine eigene Vergangenheit bekommen zu haben.

Abschließend ist festzuhalten, dass die durchgeführten Reflexio-

nen zur Zeit des Fleisches beziehungsweise des Leibes von der von Aristoteles beschriebenen Vollzugsidentität ausgehen und dass deren Untersuchung – gemäß den Beispielen von Aristoteles selbst – auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt wurde, da dieser Text ja das Ziel hatte zu prüfen, inwiefern man von einer Zeit des Leibes sprechen kann. Mit Merleau-Ponty wurde der Leib als die sinnliche Seite des Selbstvollzugs in den Vordergrund gestellt. Mir scheint, dass die späte Philosophie von Merleau-Ponty über den Begriff des Fleisches, das Leib und Welt verknüpft, den Blick frei macht auf eine Leibzeit, die sinnlicher Wirklichkeit eingestiftet ist und leibliche Zeitekstasen freigibt.

Literatur

- Aristoteles (2011): *Über die Seele. Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von G. Krapinger, Stuttgart: Reclam (= Universalbibliothek 18602).
- Aristoteles (2016): *De anima – Über die Seele. Griechisch – Deutsch. Mit dem griechischen Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956)*, übers. mit Einl. u. Kommentar von T. Buchheim, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch-deutsch*, übers., eingeleitet und mit Anm. hrsg. von K. Corcilus, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 681).
- Förster, Y. (2011): »Die Zeit als Subjekt und das Subjekt als Zeit«. *Zum Zeitbegriff Merleau-Pontys*, Saarbrücken: VDM.
- Förster-Beuthan, Y. (2012): *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*, München: Fink.
- Fuchs, T. (2015): »Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie«. In: *Information Philosophie*, 43 (3), S. 8–19.
- Herzberg, S. (2011): *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter (= Quellen und Studien zur Philosophie 97).
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- Laner, I. (2014): »Zeichen der Zeit. Zur Zeitlichkeit der Erfahrung bei Derrida und Merleau-Ponty. In: *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, hrsg. von M. Staudigl u. C. Sternad, Würzburg: Königshausen & Neumann (= Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven N.F. 30), S. 213–246.
- Merleau-Ponty M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).

- Franz.: Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard (= Bibliothèque des Idées).
- Merleau-Ponty, M. (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, aus d. Franz. übers. von R. Giuliani u. B. Waldenfels, hrsg. u. mit einem Vor- und Nachwort versehen von C. Lefort. 3. Auflage, München: Fink (= Übergänge 13).
- Franz.: Merleau-Ponty, M. (1964): *Le visible et l'invisible. Survi de Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris: Gallimard.
- Pieper, H.-J. (1993): *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit. Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, Frankfurt/M.: Peter Lang (= Europäische Hochschulschriften XX/390).
- Pöltner, G. (2008): *Philosophische Ästhetik*, Stuttgart: Kohlhammer (= Grundkurs Philosophie 16).
- Springstübe, Darja (2013): *Über Wahrnehmung und Ausdruck in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys*, Berlin: Logos.
- Stoller, S. (1995): *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/M.: Lang (= Europäische Hochschulschriften XX/485).
- Thomas v. Aquin (1980): *Opera omnia. 4. Commentaria in Aristotelem et alios*, hrsg. von R. Busa, Stuttgart: Frommann & Holzboog.
- Thomas v. Aquin (1986): *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I). Lat.-dt., ausgew., übers. u. hrsg. von A. Zimmermann*, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 384).
- Thomas v. Aquin (1992): *Summae contra gentiles libri quattuor. Summe gegen die Heiden. 2. Buch II*, hrsg. u. übers. von K. Albert u. P. Engelhardt. 2. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Texte zur Forschung 16).
- Volpi, F. (2002): »Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles«. In: *Die erscheinende Welt. FS f. K. Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny, Berlin: Duncker & Humblot (= Philosophische Schriften 49), S. 369–386.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).
- Waldenfels, B. (2002): »Leibhaftiges Vergessen und Erinnern«. In: *Die erscheinende Welt. FS f. Klaus Held*, hrsg. von H. Hüni u. P. Trawny, Berlin: Duncker & Humblot (= Philosophische Schriften 49), S. 13–24.
- Welsch, W. (1987): *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta.