

## IV. Eine post-phänomenologische Transformation der Theorie des kommunikativen Handelns

### 1. Rückkehr zur Phänomenologie? – Zur Gestalt der Post-Phänomenologie in den Schriften Maurice Merleau-Pontys

Nach einer Auseinandersetzung mit dem Werk von Jürgen Habermas und dessen *Theorie des kommunikativen Handelns* mag es überraschen, dass nun ein Weg »zurück« zur Phänomenologie eingeschlagen wird. Denn wie die Ausführungen zeigten, entwickelt Habermas seine Überlegungen zwar in einigen Hinsichten im Anschluss an die Phänomenologie, konzipiert diesen Anschluss jedoch als eine Überwindung vor allem derjenigen ihrer Dimensionen, die seines Erachtens der Bewusstseinsphilosophie und der bloßen Immanenz des philosophischen Diskurses und seiner Problemstellungen verhaftet sind. Dazu bemüht er Theorietraditionen und Methoden, die – zumindest in seiner Perspektive – mit dem phänomenologischen Unternehmen unvereinbar sind. Für ihn erfährt die Phänomenologie, werden ihre Grundannahmen sprachphilosophisch und gesellschaftstheoretisch gewendet, eine so grundlegende Transformation, dass die Kontinuität zu ihren husserlschen Ausgangsbedingungen aufgegeben werden muss. Es ist also berechtigterweise zu fragen, welche Gründe es dafür geben kann, eine handlungs- und kommunikationstheoretische Erweiterung und Verbesserung des habermasschen Konzeptes einer Theorie des kommunikativen Handelns gerade in der Linie der Phänomenologie bzw. eines Autors zu suchen, der sich dieser philosophischen Tradition zurechnet.

Allerdings ist der Autor, der auf den folgenden Seiten im Mittelpunkt stehen wird, Maurice Merleau-Ponty, in keiner Hinsicht ein einfacher Repräsentant der Phänomenologie, die Habermas' Charakterisierungen beschreiben – wobei die Frage offen bleiben muss, ob es solche Repräsentanten überhaupt gibt.<sup>1</sup> Wie Lyotard bereits 1954 ge-

---

<sup>1</sup> Dass das Spätwerk Merleau-Pontys auch eine Problematisierung der Phänomenologie

zeigt hat, steht das Werk Merleau-Pontys für die Öffnung der Phänomenologie zu den weiteren Geistes- und Sozialwissenschaften und die Revision der Kategorien der husserlschen Phänomenologie im Licht der Resultate der psychologischen, soziologischen, polit(o)logischen und linguistischen Forschung und Diskussion.<sup>2</sup> Allerdings gibt die lyotardsche Darstellung der habermasschen Diagnose insofern Recht, als auch er zuletzt die Frage aufwirft, inwiefern die merleau-pontyschen Arbeiten noch als phänomenologische zu bezeichnen sind.<sup>3</sup> Da es jedoch ebenfalls unstrittig ist, dass Merleau-Ponty, wie nur wenige andere, in vielen seiner Begriffe und Vorstellungen

---

darstellt, zeigen schon die Titel seiner letzten Vorlesungen am Collège de France, insbesondere derjenige der Vorlesung aus dem akademischen Jahr 1959/60: *Husserl aux limites de la phénoménologie*. Merleau-Pontys Notizen zu dieser Vorlesung finden sich in Merleau-Ponty 1998, 11–92.

<sup>2</sup> Vgl. den zweiten Teil *Phänomenologie und Geisteswissenschaften* in Lyotard 1993, 67–158; insbesondere Stellen wie die folgende: »Welche Art von Soziologie schlägt also die Phänomenologie vor? Sie schlägt wiederum nicht *eine* Soziologie vor. Sie schlägt eine Revision, eine kritische und konstruktive Neuinterpretation der soziologischen Untersuchungen vor. Es gibt keine phänomenologische Soziologie, es gibt eine Philosophie, die »wie die Soziologie nur über die Welt, den Menschen und den Geist spricht« (Merleau-Ponty); aber diese Philosophie unterscheidet sich von jeder Soziologie, weil sie ihren Gegenstand nicht objektiviert, sondern darauf zielt, ihn auf der Ebene dieser Übertragungsleistung, die die Entwicklungspsychologie entdeckt hat, zu verstehen.« (Lyotard 1993: 117 f.) Zum weiteren Kontext der Diagnose Lyotards vgl. auch Merleau-Ponty 1960a, 123–142.

<sup>3</sup> »Wir haben anfangs betont, dass der Begriff des Vorprädikativen und Präreflexiven sowohl gegen die Wissenschaft vertieft werden als auch zu ihrer besseren Begründung dienen könnte. Hier treten die beiden Strömungen der Phänomenologie auseinander. Diese Zweigleisigkeit macht sich besonders im Umgang mit den Geisteswissenschaften bemerkbar. Die Fruchtbarkeit der Phänomenologie liegt natürlich nicht darin, gegen die wissenschaftliche Untersuchung des Menschen die geistlosen und lächerlichen Argumente der Theologie und der spiritualistischen Philosophie wieder aufzugreifen. Der Reichtum der Phänomenologie, ihre »positive Seite«, ist ihre Anstrengung, den Menschen selbst hinter den objektivistischen Schemata wieder zu erfassen, mit denen die anthropologische Wissenschaft ihn überziehen muß, und man muß auf dieser Ebene mit der Phänomenologie diskutieren. Die verstehende Wiederaufnahme der neuro- und psychopathologischen, ethnologischen und soziologischen, linguistischen (...), historischen Tatsachen usw. – und zwar so, dass man weder in groben Obskurantismus noch in einen Eklektizismus ohne theoretische Solidität verfällt – erfüllt die Forderungen nach einer konkreten Philosophie angemessen. Und wenn Merleau-Ponty den berühmten Ausspruch von Marx aufnimmt: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen«, dann weil die Phänomenologie gerade eine *verwirklichte* Philosophie zu sein scheint, eine als eigenständiges Wesen aufgehobene Philosophie.« (Lyotard 1993: 163, Übersetzung modifiziert) Vgl. zu Merleau-Ponty und Marx Merleau-Ponty 1996a, 152–166 sowie Miller 1979, 197–230.

Husserls Gedanken zu einer phänomenologischen Philosophie aufgreift, scheint die einzig angemessene Bezeichnung für seine Arbeiten diejenige der *Post-Phänomenologie* zu sein, denn in diesem Ausdruck lassen sich der Anschluss an die Phänomenologie und deren gleichzeitige Überwindung verbinden.

Dieser sprachliche Zug entkräftet natürlich nicht die Vorbehalte, die Habermas und andere gegenüber der Phänomenologie und ihren Nachfolgern vorgebracht haben – zumal wichtige Kommentatoren des Werkes von Merleau-Ponty dieses dadurch von der Phänomenologie abheben, dass sie es insgesamt unter den mindestens ebenso problematischen Titel der Ontologie setzen, der von Heidegger inspiriert ist (z. B. Barbaras 1991, Dillon 1988). Zumindest für die Bereiche, die im Anschluss an die Kritik an Habermas von Interesse sind, ist also zu zeigen, inwiefern eine ontologische Überwindungsgestalt der Phänomenologie, die an zentralen Gedanken derselben trotz aller Überschreitung festhält, dennoch in der Lage sein kann, den Kriterien der sprachphilosophischen Wende, der intersubjektiven Grundstruktur und der hinlänglichen Aufnahme der humanwissenschaftlichen Forschung zu genügen. Genau diese Ansprüche werden aber, wie es auch die Beschreibungen Lyotards andeuten, die zuvor angeführt wurden, von keinem anderen Vertreter der Post-Phänomenologie so erfüllt, wie von Merleau-Ponty, sind seine sogenannte mittlere sowie die späte Phase vom Ende der vierziger Jahre bis zu seinem Tod 1961 doch durch die Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Linguistik, den explikativen und politischen Dimensionen der durkheimschen Soziologie und der marxistischen Politikwissenschaft sowie nicht zuletzt durch die Bearbeitung der husserlschen Schriften zur Intersubjektivität (die zu diesem Zeitpunkt zum größten Teil unveröffentlicht waren) gekennzeichnet (Lefort 1974). Hinsichtlich der Arbeitsfelder und Interessenschwerpunkte ist also offenbar ein Bewusstsein für die Fragen zu konstatieren, die die Kriterien thematisieren. Interessanterweise – und dies bekräftigt die Rede von der *Post-Phänomenologie* – distanziert sich Merleau-Ponty in diesen Diskussionen aber nicht einfach von seinen früheren Arbeiten, die auf den ersten Blick und durch Titel, wie die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, den Anschein erwecken, direkt das phänomenologische Denken fortzusetzen. Wie wenig überraschend dies aber ist und wie weit schon die vorhergehenden Arbeiten vom husserlschen Selbstverständnis entfernt sind (trotz der richtigen Diagnose, dass die Terminologie unzureichend ist und der Zuschnitt der Probleme

zu nahe an Husserl verbleibt [Barbaras 1991: 21–67]), offenbart allerdings ein Zug, der bereits in Merleau-Pontys erstem Buch beobachtbar ist und der darin besteht, einige Äußerungen Husserls, mit denen dieser die Phänomenologie charakterisiert, ernster zu nehmen, als er selbst sie vielleicht nehmen wollte oder konnte. Merleau-Ponty schließt also zu keinem Zeitpunkt unmittelbar an die tradierte Phänomenologie an, sondern er unternimmt einen neuen Anlauf – in gewisser Weise bietet sich auf diese Art auch jeder neue Text Husserls dar (Ströker 1982: XXXIf., Garelli 1998) –, das Projekt einer Phänomenologie überhaupt zu begründen (Landgrebe 1977: 23). Im Zentrum steht auch bei ihm der Ausgang von den Phänomenen selbst,<sup>4</sup> wobei dieser Ausgang nun aber nicht mehr vornehmlich erkenntnis- oder wesenstheoretisch gemeint ist, sondern als Indikator für den Ort des Erkennens und des Handelns selbst verstanden wird. Es geht nicht – wie zumindest beim frühen Husserl – darum, eine weitere verfeinerte Variante eines idealistischen oder neokantianischen Modells der Objektkonstitution bzw. eine Alternative dazu zu entwickeln, sondern vermittels der Erklärung des Handelns bzw. des Verhaltens soll gezeigt werden, dass die klassische Unterscheidung zwischen Verhalten bzw. demjenigen, der sich verhält, und kausal bestimmter Welt sowie die Herangehensweisen der idealistischen oder kritizistischen Philosophie bzw. der Naturwissenschaft, die diesen beiden Polen zugeordnet werden, das Verhalten selbst verfehlen (Merleau-Ponty 1976: 138 ff.). Zu erklären ist dagegen, weshalb das Verhalten zu Recht als Teil der Welt beschrieben werden kann, d. h. als Reaktion auf andere Vorgänge in der Welt oder als Anpassung an deren Verhältnisse, und das Verhalten trotzdem bedeutsam ist, so dass es unzureichend wäre, es in rein kausaler Sprache zu erfassen. Das Resultat ist eine »Philosophie der Ambiguität« (Merleau-Ponty 1990: 138), die beiden Aspekten Rechnung trägt: Einerseits soll die Weltlichkeit und Objektivität von Verhaltens- und Handlungsstrukturen nachgezeichnet werden, worin impliziert ist, dass das Verhalten und die Handlungen nicht primär als isolierte Ereignisse zu verstehen sind, die von subjektiven Intentionen geplant und in deren Umsetzung durchgeführt werden, sondern der weltliche Bewandtniszusammenhang des Verhaltens und der Handlungen zu begreifen ist. Verhalten und Handlungen reagieren in den allermeisten Fällen auf

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Titel der Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung: Die klassischen Vorurteile und der Rückgang auf die Phänomene*.

innerweltliche Probleme und sind insofern Teile der Welt, in der sie vollzogen werden. Andererseits vermag eine rein physikalisch-kausalistische Beschreibung der Welt den Bewandtniszusammenhang nicht zum Ausdruck zu bringen, denn die ununterschiedene Fülle der kausalen Relationen würde es unmöglich machen, die Struktur eines Verhaltens oder die Form einer Handlung von den elementaren kausalen Verhältnissen abzuheben.<sup>5</sup>

Mit dieser Konzeption eröffnet Merleau-Ponty zwei Felder, in denen sich seine weiteren Überlegungen bewegen werden (J. O'Neill 1989: 32–36): Unter der Voraussetzung, dass die Weltlichkeit der menschlichen Existenz und ihrer kognitiven Leistungen sowie die Transzendentalität des Prozesses der Bedeutungsverleihung zu denken sind, konzentriert er sich erstens auf die Einheit des Leibes (*corps propre*) als Schnittpunkt zwischen innerweltlicher Bestimmtheit und mentaler Bedeutungserschließung (Merleau-Ponty 1966: 178–184), während er zweitens die symbolisch-sprachliche Verfasstheit dieser Bedeutungserschließung untersucht, die es verbietet, sie als individuellen Vorgang zu deuten, und es nahe legt, zur Dialogizität überzugehen (Merleau-Ponty 1966: 207–233). Für die vorliegende Untersuchung bietet dies eine Konstellation, die es als aussichtsreich erscheinen lässt, Merleau-Ponty in der Nachfolge der habermasschen Überlegungen erneut ins Spiel zu bringen, denn wie bei Habermas wird der weltliche Handlungszusammenhang zum Ausgangspunkt gemacht, um in ihm die Grundlagen der Reflexions- und Konstitutionsleistungen sowie der Handlungsoptionen zu erkennen. Gleichzeitig sind diese Leistungen und Optionen nicht in einem Subjekt versammelt, das singular verstanden wird, sondern sie sind Teil einer

---

<sup>5</sup> Die Überlegungen Merleau-Pontys stehen zwar in vielen Hinsichten denjenigen eines weiteren Überwinders der Phänomenologie, nämlich des Heideggers aus *Sein und Zeit*, nahe, der Franzose verfolgt aber eine sehr viel »empirischere« und dynamischere Herangehensweise im Vergleich mit den Bemühungen um eine Fundamentalontologie, was nicht zuletzt das Ansetzen an der Handlung oder dem Verhalten anstelle der Gegenstandserfahrung erweist. Vgl. z. B. die folgenden Ausführungen Heideggers: »Welche Bewandnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandnisganzheit vorgezeichnet. (...) Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Um-willen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.« (Heidegger 1986: 84)

Bedeutungsstruktur, die wie die Welt das einzelne Individuum transzendiert. In einem ersten Schritt wird also nun zu analysieren sein, ob Merleau-Ponty mit seiner dialogischen Sprach- oder Kommunikationsphilosophie die bewusstseinsphilosophische Vorgehensweise Husserls erfolgreich revidiert und inwiefern eine solche Philosophie einen Beitrag dazu darstellen könnte, das Defizit an Kontingenz im Verständnis der Kommunikation, das bei Habermas ausgemacht wurde, zu beheben. Wenn es gelungen ist, einen solchen Gewinn zu erzielen, dann bietet es sich in einem zweiten Schritt an, der Frage nachzugehen, welche Möglichkeiten eine erweiterte Theorie der Innerweltlichkeit oder der Lebenswelt offeriert, die Reflexionsleistungen zu begreifen, die für die Handlungsvollzüge notwendig sind. Auf dieser Basis kann dann erörtert werden, wie vernünftig die lebensweltliche Reflexivität ist und wie die Probleme, die Habermas zum Übergang zum Funktionalismus motivieren, anders gelöst werden können oder zumindest in einem neuen Licht erscheinen.

Bei all dieser Bezugnahme auf das Werk Merleau-Pontys ist jedoch schon zu Beginn mit Renaud Barbaras und im Anschluss an Paul Ricoeur festzuhalten, dass die Unvollendetheit dieses Œuvres seine Überschreitung unverzichtbar macht. Jede Aufnahme merleau-pontyscher Gedanken kann zugleich nicht mehr als die Aufnahme der Bewegung sein, die sich in ihnen abzeichnet und die zu keinem Ende gekommen ist (Barbaras 1991: 13). Für die folgenden Abschnitte heißt dies, dass auch sie an Motive, Ansätze und Linien seines Denkens anschließen, sich dabei jedoch des eigenen Anteils der Interpretationsleistung bewusst sind, der darüber hinausgeht. Insofern ist es auch keine »Rückkehr zur Phänomenologie«, sondern eine Wiederaneignung des Korpus der merleau-pontyschen Schriften im Licht der Probleme, die die philosophische Handlungstheorie aufwirft, die diese Untersuchung entwickelt.

## 2. Sprache und Handeln/Sprache als Handeln: Zu einer sprechakttheoretischen Transformation der phänomenologischen Bedeutungstheorie

Die Ausführungen zur Sprache in den vorhergehenden Kapiteln haben auf ein Spannungsfeld hingewiesen, in dem sich jede gegenwärtige Sprachphilosophie bewegen muss: Zunächst hat die Diskussion der beiden Modelle der »Kontingenz der Sprache(n)« und der »Kon-

tingenz der Kommunikation« zu der Einsicht geführt, dass es unplausibel ist, von Sprachen als geschlossenen Entitäten auszugehen, die nur als ganze revidierbar sind und daher niemals miteinander verglichen oder ineinander übersetzt werden können. Eine solche Auffassung resultiert aus einer problematischen Konzeption der Bedeutung als Regelanwendung sowie dem Absehen von den Verwendungskontexten der Sprache(n) und den faktischen Verstehens- bzw. Übersetzungsleistungen zwischen den Sprachen. Auf diese Defizite kann das Modell einer »Kontingenz der Kommunikation« reagieren, indem es den Sprachvollzug selbst zur Grundlage der Bestimmung der Sprache macht und die Möglichkeit neuer, d.h. kontingenter Bedeutungen und ihres Verstehens ins Zentrum rückt. Habermas nutzt die Überlegungen dieses Modells, um – vor allem in vernunftkritischer Perspektive – die allgemeine Behauptung zu verteidigen, dass jede Sprachphilosophie den Fehler vermeiden muss, die Sprache als solche bereits als Garanten für die Vernünftigkeit der Prozesse zu begreifen, in denen sie strukturierend und vielleicht auch konstituierend zur Anwendung kommt. Nicht nur die relativistische Fassung eines Modells der kontingenten Geschlossenheit von Sprachspielen ist also falsch, sondern auch der Versuch, dieses Modell so zu deuten, dass es die Unumgänglichkeit der Vernunft sprachlich garantiert, ist zum Scheitern verurteilt. Stattdessen bleibt allererst zu untersuchen, welche Leistung(en) die Sprache zu erbringen in der Lage ist und inwiefern sie selbst oder die Weise ihres Einsatzes der Grund der Leistung ist. Diese alternative Formulierung macht zugleich auf eine weitere unplausible Konzeption aufmerksam, mit der auf die Probleme einer Theorie geantwortet werden könnte, sie sich nur an der Sprache als solcher orientiert. Denn die Zurückweisung der Sprache selbst als der Instanz, die alles trägt, könnte dazu verleiten, sie als bloßes Medium der Kommunikation und Verständigung zwischen den Subjekten zu erachten und somit diesen die Vernünftigkeit des Prozesses zuzurechnen. Eine solche Position würde dem *linguistic turn* zwar insofern Rechnung tragen, als sie die Situationen der Sprachanwendung zu den Momenten machen würde, die faktische Vernünftigkeit generierten oder generieren könnten, gleichzeitig würde die Sprache jedoch keine unverzichtbare Rolle spielen und daher auch nicht mit den Charakteristika relevant sein, die nur ihr eigen sind. Zudem fällt es dieser Konzeption schwer zu erklären, wie es zur Kompetenz der Sprechenden, die Sprache zur Generierung von Vernünftigkeit zu gebrauchen, kommt.

Werden also diese beiden Alternativen ausgeschlossen, dann muss eine Sprachtheorie, die auch vernunftkritisch orientiert ist, auf den beiden Säulen der Eigentümlichkeiten der Sprache und derjenigen der Situationen der Sprachverwendung aufruhem. Gadamer und Derrida, die zunächst im Modell der ›Kontingenz der Kommunikation‹ diskutiert wurden, haben darauf zwar systematisch hingewiesen, konnten aber nicht angeben, aus welchen Gründen oder Motiven sich die Sprechenden auf die Verständigungsprozesse einlassen, die die beiden Autoren thematisieren. Erst mit Habermas wurde deutlich, dass dieses Modell mit demjenigen einer ›Kontingenz des Handlungswissens‹ zu verschränken ist, um den Anlass dafür zu erkennen, dass die Handelnden bzw. Sprechenden in kommunikative Verhältnisse eintreten und sie aufrechterhalten. Denn es zeigt sich, dass es die Schwierigkeiten des Handlungsvollzugs sind, die den sprachlichen Austausch zunächst notwendig machen, worauf es dann die Eigenschaften der Sprache und ihrer Verwendbarkeit sind, die die Weise des Austauschs wesentlich mitbestimmen und die Dimensionen angeben, in denen es zu Rationalisierungen kommen kann. Eine Rationalisierung ist nämlich aufgrund der sprechakttheoretischen Reformulierung des Kommunikationsprozesses vor allem in den beiden Dimensionen der Verbesserung des Weltverstehens sowie der normativen Richtigkeit der Handlungsvollzüge zu erwarten, in einer erweiterten Perspektive auch hinsichtlich der individuellen Fähigkeiten und Optionen der Handelnden. Bis zu diesem Punkt wirft die habermassche Konzeption zwar einige Fragen auf, die sich vor allem auf den epistemischen Gewinn durch die Kommunikation konzentrieren,<sup>6</sup> im Rahmen der Handlungstheorie ist sie jedoch eine angemessene Beschreibung. Umso unplausibler ist es, dass Habermas versucht, die angedeutete Kontingenz der kommunikativen Interaktionen dadurch zu beschränken, dass er die Sprache, die ja nicht nur ein Instrument, sondern eine semantisch gefüllte Institution des Welt- und Menschenverstehens ist, als wesentlich einheitliches und allen gleichermaßen zugängliches Gebilde konzipiert. Aus dieser Einheitlichkeit sowie der Rekonstruktion des Individuierungsvorgangs, die damit verbunden ist, resultiert nämlich die zusätzliche

---

<sup>6</sup> Die Debatte über den epistemischen Gewinn durch kommunikative Verfahren wird heute in praktischer Hinsicht vor allem im Kontext der Auseinandersetzung um die sogenannte Deliberative Demokratie geführt. Vgl. dazu die Diskussion dieser Ansätze im Kapitel V.2.



Annahme eines wechselseitigen Verständigtseins und Verstehens durch den gemeinsamen Ausgangspunkt. Die Kommunikation läuft so Gefahr, ein bloßes Bestätigen des Immer-schon-Gewussten zwischen Sich-immer-schon-Kennenden zu sein. Habermas ist offensichtlich überzeugt, dass die Rationalisierungsleistungen der Verständigungsprozesse nur unter der Prämisse zu erwarten sind, dass nicht die gesamte Last auf den Verständigungsprozessen selbst ruht, sondern diese auf Vielem basieren, das geteilt ist und daher die Verständigung einbettet und als wahrscheinlich erscheinen lässt. In der Logik des ersten Teils der habermasschen Argumentation, d. h. der Wende gegen die Geschlossenheit der Sprachen und gegen die apriorische Vernünftigkeit derselben, ist also zu fragen, ob diese Begrenzung der Kontingenz des kommunikativen Prozesses, die sich an semantischen Überlegungen orientiert, notwendig ist und wie ein Ansatz aussehen könnte, der von ähnlichen Prämissen startet, nun aber tatsächlich die sprachlich verfasste Verständigung als offene und kontingente denkt, d. h. als eine, die immer erst erreicht werden muss. Offensichtlich kehren wir damit zu Überlegungen des Modells der ›Kontingenz der Kommunikation‹ zurück, blicken aber nicht erneut auf die Autoren, die dort angeführt wurden, da diese neben dem erwähnten Defizit der fehlenden handlungstheoretischen Einbettung die Offenheit entweder zu stark oder zu wenig betonen.

Der habermassche Rekurs auf die relative semantische Geschlossenheit und Geteiltheit einer Sprache weist jedoch zu Recht darauf hin, dass das bloße Aufdecken einer kontingenten Gestalt der sprachlichen Interaktionen philosophisch nicht befriedigen kann. Denn aufgrund des Interesses an der Rationalität und der Rationalisierung des Handlungsvollzugs vermittels der Sprache ist nicht nur die Frage zentral, wie die kontingente Offenheit kommunikativer Vollzüge plausibel rekonstruiert werden kann, sondern auch diejenige, wie Verständigung trotz dieser Offenheit möglich ist und welche Auswirkung die Verständigung für die Handlungsausführung hat. Eine Verknüpfung dieser beiden Aspekte findet sich bei einer Alternative zu den bisher diskutierten Autoren, die sich in genau diesen Punkten den habermasschen Überlegungen annähert, in der Sprachphilosophie Merleau-Pontys nämlich, selbst wenn einzugestehen ist, dass sie nicht so ausgefeilt die Dimensionen der Rationalisierung angibt wie diejenige von Habermas.

Im vorhergehenden Abschnitt wurde bereits ersichtlich, dass Merleau-Pontys Denken chronologisch betrachtet mit dem Verhal-

ten beginnt. Dass das Bewegen und Handeln in der Welt auch systematisch als Ausgangspunkt dient, wird spätestens beim Aufbau der *Phänomenologie der Wahrnehmung* deutlich, in der Merleau-Ponty die Wahrnehmung über den Leib einführt, der sich in der Welt bewegt, und sie erst im zweiten Schritt eigenständig thematisiert. Die Wahrnehmung ist also vor allem ein Problem der innerweltlichen Existenz, nämlich der Orientierung des Leibes, und nicht primär der angemessenen Gegenstandserkenntnis. Auch die Auseinandersetzung mit der Sprache ist Teil der Befassung mit dem Leib und geht somit logisch der Behandlung der Wahrnehmung voraus.<sup>7</sup> Die Sprache wird auf diese Weise als Phänomen der Welt und nicht der individuellen Leistung(en) begriffen. Sprache und wahrgenommene Welt sind irreduzibel miteinander verwoben, da die sprachlichen Bedeutungen für uns unmittelbar auf die Welt referieren, wie auch die Struktur der Welt unmittelbar den Grund für die Gestalt der Sprache abgibt.<sup>8</sup> Die reflexive Struktur unserer gemeinsamen und je individuellen Welterfahrung ermöglicht daher auch das sprachliche Verstehen, d. h. das Verstehen der Sprache und das Verstehen der sprachlichen Äußerung eines anderen:<sup>9</sup>

»Würde man die Architektonik des menschlichen Leibes, seinen ontologischen Aufbau und seine ihm eigene Art, zu sehen und zu hören, vollständig darlegen, so würde man gewissermaßen erkennen, daß seine stumme Welt eine Struktur hat, in der alle Möglichkeiten der Sprache schon angelegt sind. Schon unsere Existenz als Sehende, das heißt, wie gesagt: als Wesen, die die Welt auf sich

---

<sup>7</sup> Zum Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sprache in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vgl. Bucher 1991, 111–138.

<sup>8</sup> Die folgenden Ausführungen können – der Logik des Aufbaus dieser Studie geschuldet – eine gewisse Redundanz nicht vermeiden: Um den drei Kritikpunkten an Habermas korrespondierende Alternativen zu präsentieren, wird vor der Auseinandersetzung mit dem merleau-pontyschen Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie zunächst seine Sprachkonzeption isoliert betrachtet, auch wenn diese irreduzibel mit seinem Verständnis der Ontologie verbunden ist. Dies hat zur Folge, dass zum Teil dasjenige, was zur Sprache ausgeführt wird, im Kontext der Ontologie wiederkehrt und auch dann erst seine volle Bedeutung erlangt. Umgekehrt lassen sich verschiedene ontologische Züge sowie der Optimismus bezüglich der Sprache, der darin zum Ausdruck kommt, nur nachvollziehen, wenn zuvor insbesondere die Aneignung der strukturalistischen Linguistik betrachtet wurde.

<sup>9</sup> Das Denken Merleau-Pontys durchläuft mehrere Phasen, deren Differenzen sich gerade auch in seinem Sprachdenken spiegeln, das sich nach der frühen Auseinandersetzung mit Husserl und der Gestaltpsychologie sowie der Rezeption des Strukturalismus, die darauf folgt, zunehmend an Heidegger orientiert. Zu Zwecken der Argumentation werden diese Differenzen hier vernachlässigt.

selbst zurücklenken, die von der anderen Seite her kommen, die sich untereinander und einer durch die Augen des anderen sehen, – und vor allem unsere Existenz als Wesen, die für die Anderen und für sich selbst hörbar sind, – dies enthält schon alles, was erforderlich ist, damit ein Gespräch untereinander, ein Gespräch über die Welt zustande kommt. Und in gewissem Sinne bedeutet einen Satz zu verstehen nichts anderes, als sein lautliches Dasein ganz in sich aufzunehmen oder ihn zu hören/verstehen, wie man so treffend sagt; der Sinn liegt nicht auf dem Satz wie die Butter auf dem Brot oder wie eine zweite Schicht ›psychischer Realität‹, die über den Ton ausgebreitet ist: der Sinn ist die Totalität des Gesagten, das Insgesamt aller Differenzierungen der Wortkette, er steckt in den Worten für jene, die Ohren haben, ihn zu hören. Und umgekehrt ist die ganze Landschaft wie durch eine Invasion von Worten befallen, sie ist in unseren Augen nur eine Spielart der Rede, und wenn wir von ihrem ›Stil sprechen, so bedeutet das in unseren Augen eine Metapher.« (Merleau-Ponty 1986: 202 f.)

Die Sprache ist in einem doppelten Sinne der Ausdruck der Welt: Erstens bringt sie das Schweigen der Welt zum Ausdruck und verleiht so denjenigen, die sich auf sie beziehen, das Vermögen, Bestandteile der Welt zu isolieren und neue Bezüge zwischen den isolierten Teilen der Welt zu etablieren. Zweitens ist sie aber auch der Ausdruck der intersubjektiven Geteiltheit der Welt, d. h. sie dient als Modell für das Begreifen der Art, in der die Welt geteilt wird und ist selbst eine wesentliche Komponente dieses Teilens. Da Merleau-Ponty keine einfache Korrespondenztheorie vor Augen hat, ist es die zweite Bedeutung des Ausdrucks, von der auch die erste her zu verstehen ist, denn das Schweigen der Welt ist als eine Geteiltheit der Welt zu begreifen, in der die Sprache noch keine Rolle spielt. Die Sprache kann aber eine solche erlangen, da sie den vorsprachlichen Modus der Geteiltheit aufnimmt und ihm eine höhere Gestalt gibt – die Intersubjektivität der Sprache wird zum Ausdruck der Intersubjektivität der »stummen Welt«, die immer schon besteht: Der Mensch begreift sich und seinen Leib von der Welt her und damit von einem Zusammenhang, in dem der eigene Leib nur einer unter anderen ist. Diese ursprüngliche Intersubjektivität kennzeichnet auch die Sprache, deren Zeichen und Bedeutungen als »weltliche« erfahren werden und nicht als individuelle Leistungen. Über diese Analogie hinaus dient die Sprache aber dazu, einerseits verständlich zu machen, wie die Welt einen bedeutsamen intersubjektiven Zusammenhang bilden kann, und andererseits selbst in genetischer Perspektive diesen Zusammenhang auf eine neue qualitative Stufe zu heben.

Bisher könnte es so scheinen, als ob Merleau-Ponty in der Linie Heideggers die Sprache als Ganzes betrachten würde und sie somit ontologisch als »Haus des Seins« (Heidegger 1959: 166) sehen würde. Die Intersubjektivität würde dann darin bestehen, dass sie den einzelnen Subjekten als Erschließung ihrer Welt und ihrer selbst vorhergehen würde. Eine solche Auffassung würde jedoch hinter das Problemniveau zurückfallen, das die ›Kontingenz der Kommunikation‹ erreicht und das von Habermas weitergeführt wird, da durch den Bezugsautoren Heidegger eine strenge Form einer Welterschließungstheorie der Sprache im Hintergrund stehen würde und damit gerade eine Theorie, die der Kontingenz im Sprachgebrauch keinen oder nur unwesentlichen Raum zubilligt. Diese hypothetischen Formulierungen machen schon deutlich, dass von einer solchen Theorie bei Merleau-Ponty keine Rede sein kann. Stattdessen richtet sich sein Denken auf eine Neubestimmung der Intersubjektivität im Ausgang von der innerweltlichen Leiblichkeit, wobei der Sprache eine präzise Rolle zukommt, sie selbst aber in ihren Eigentümlichkeiten nicht im Anschluss an Heidegger, sondern an den linguistischen Strukturalismus verstanden wird. Eher als dem Heidegger nach der sogenannten Kehre zu folgen, schließt Merleau-Ponty also an die Überlegungen aus *Sein und Zeit* zum Dasein als einer (re)konstituierenden Instanz an, die sich in einer Welt vorfindet, die immer schon konstituiert ist und im Modus des Mit-Seins mit den anderen erfahren wird. Die Sprache dient dazu, diese paradoxe Konstellation allgemein zu explizieren, und ist zugleich mit ihren Spezifika deren wesentliches Element. Es sind daher zwei Linien der Argumentation bei Merleau-Ponty zu unterscheiden: Einerseits wird der Kommunikationsvollzug unter intersubjektivitätstheoretischen Gesichtspunkten betrachtet, während andererseits die Sprache und ihre Bedeutungsproduktion in einer sprechakttheoretischen Transformation des Strukturalismus thematisiert wird. Die Schwierigkeit, aber auch die Erweiterung der merleau-pontyschen Konzeption gegenüber derjenigen von Habermas liegt in der Zusammenführung dieser beiden Linien.

## 2.1 Zur Phänomenologie des Kommunikationsvollzugs

Charakteristisch für die gesamte Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit der Sprachtheorie ist neben der weltlichen Einbettung der Sprache deren Verzeitlichung (Niederberger 2000a). Die Intersubjek-

tivität der Sprache ist somit keine statische Gegebenheit oder gar ein transzendentes Faktum, sondern sie wird immer wieder durch neuen sprachlichen Austausch in Raum und Zeit produziert und reproduziert. Besonders deutlich wird diese Konzeption der Intersubjektivität in der Diskussion des Äußerns und Verstehens der expressiven Sprechakte, der Sprechakte also, die sonst *qua* Definition als solche gelten, die individuell bedingt sind (z. B. Taylor 1994: 639–651). In seiner Beschreibung des Verstehensvorgangs analysiert Merleau-Ponty, was in ihm geschieht und in welchem Verhältnis das Verstehen zum Akt der Äußerung steht:

»Gewisser noch ist, daß der Hörende den Gedanken dem Worte selbst entnimmt. Auf den ersten Blick freilich mag es scheinen, als könne ihm das gehörte Wort eigentlich gar nichts geben: er selbst ist es doch, der den gehörten Worten und Sätzen ihren Sinn gibt, ja sogar die Verknüpfung der Worte und Sätze ist nichts vom Sprechenden ihm Gegebenes, denn auch sie bliebe unverständlich, begegnete sie nicht dem spontanen Vermögen des Hörers, sie zu realisieren. Hier wie überall scheint es zunächst, das Bewußtsein vermöge in seiner Erfahrung nichts zu finden, was es nicht selbst in sie hineingelegt hätte. So wäre die Erfahrung der Verständigung eine Illusion. (...) Das Problem des Verstehens eines Anderen ist aber immer ein unbestimmtes: erst die Lösung des Problems läßt hier im Rückblick das zuvor Gegebene als konvergent erscheinen, erst dann, wenn z. B. das zentrale Motiv einer Philosophie einmal begriffen ist, gewinnen philosophische Texte die Bedeutung adäquater Zeichen. Es gibt demnach so etwas wie die Übernahme der Gedanken eines Anderen im Durchgange durch das Wort, eine Reflexion im Anderen, ein Vermögen, *dem Anderen nachzudenken*, durch das unsere eigenen Gedanken sich bereichern. Und so muß denn hier der Sinn der Worte letzten Endes durch die Worte selber hervor gebracht sein, oder vielmehr genauer, deren begriffliche Bedeutung sich bilden auf Grund und aus ihrer *gestischen Bedeutung*, die ihrerseits der Sprache selbst immanent ist.« (Merleau-Ponty 1966: 212f.)

Parallel zu seiner Ablehnung einer Urteilkonzeption der Wahrnehmung<sup>10</sup> hält Merleau-Ponty fest, dass auch der Sprechakt (*parole*) nicht so begriffen werden darf, dass er als jeweils zu deutender den Zwischenraum zwischen den Subjekten einnimmt. Vielmehr eignet sich der Hörer im Verlauf des Verstehens das Denken des Sprechers restlos an, d. h. weder aktualisiert das Verstehen ein Vorurteil des

<sup>10</sup> Mit einer Urteilkonzeption ist die Vorstellung bezeichnet, die den idealistischen und empiristischen Ansätzen gemeinsam ist, dass erst das Urteil des Bewusstseins darüber entscheide, was etwas sei, etwa in der Weise der Gegenstandskonstitution überhaupt oder als urteilende Entscheidung über Sinnesdaten, die an sich unbestimmt sind.

Hörers, noch hat der Sprecher einen direkteren oder umfassenderen Zugang zum Gesagten als der Hörer. Das Geäußerte geht also weder in der Äußerungsintention noch in der subjektiven Verstehensleistung auf. Die Sprache ist vielmehr eine, die obwohl sie nur durch die Äußerungsakte getragen wird, dennoch sowohl hinsichtlich der Äußerung wie auch des Verstehens strukturell der individuellen Verfügung entzogen ist. Zeigen lässt sich dies in einer genauen Betrachtung der Artikulation und der ›Bildung im Verstehen‹, die wiederum gemeinsam auf die Abhängigkeit dieser beiden Pole von der Kommunikation verweisen (Waldenfels 1980: 145–162, Dastur 1998).

Im Vorgang der sprachlichen oder kommunikativen Artikulation konstituiert sich allererst die Intention des Sprechers, so dass es falsch wäre zu sagen, dass in einem Austausch die ›wahren‹ vorschlinglichen Gedanken nicht oder nicht angemessen zum Ausdruck gekommen seien. Denn es ist gerade die Sprache, die es erlaubt, die Gedanken zu fassen, zu präzisieren und ihnen einen Ausdruck zu verleihen, da »das ›reine‹ Denken (...) nichts als eine gewisse Leere des Bewußtseins« (Merleau-Ponty 1966: 217) ist.<sup>11</sup> Der neue Gedanke formiert sich auf der Grundlage der Gedanken, die bereits sprachlich verfasst bestehen, als deren transformierende Überschreitung, so dass der neue Gedanke und sein neuer Ausdruck zeitgleich zur Existenz kommen. Merleau-Ponty nimmt mit dieser Konzeption, wie später *en détail* gezeigt wird, in sprachtheoretischer Hinsicht die zumeist mit Derrida verbundene Dynamisierung und Temporalisierung des saussureschen Systemdenkens, das den Strukturalismus inspirierte, vorweg.<sup>12</sup> Zunächst ist jedoch festzuhalten, dass sich das Neue der neuen sprachlichen Bedeutung nicht durch eine neue Set-

---

<sup>11</sup> »Setzte die Sprache das Denken voraus, hieße Sprechen zunächst, durch Vorstellungen oder Erkenntnisintentionen sich zum Gegenstand in Beziehung setzen, so bliebe unverständlich, wieso alles Denken im Ausdruck gleichsam seine Vollendung sucht, warum der vertrauteste Gegenstand uns unbestimmt bleibt, solange wir seinen Namen nicht finden, wieso das denkende Subjekt gleichsam seine eigenen Gedanken nicht weiß, solange es sie nicht für sich selbst formuliert, ja solange es sie nicht ausgesprochen oder niedergeschrieben hat, wie das Beispiel der Schriftsteller zeigt, die ein Buch beginnen ohne recht zu wissen, was darin stehen werde. Ein Denken, das sich darin genügen wollte, unbeirrt von den Verlegenheiten der Sprache und der Kommunikation für sich zu existieren, verschwände im Augenblick seines Auftretens auch sogleich schon im Unbewußten – m. a. W., es existierte auch nicht einmal für sich selber.« (Merleau-Ponty 1966: 210f.) Vgl. dazu Castoriadis 1978, 163f.

<sup>12</sup> Vgl. zu Derrida Kapitel II.3. Zu den Differenzen und Konvergenzen zwischen Derrida und Merleau-Ponty vgl. Dillon 1997.

zung oder die Erfindung eines grundlegend neuen Ausdrucks ergibt, sondern sie durch die Differenz zu den verfügbaren Ausdrücken und den Bedeutungen, die damit verbunden sind, erzeugt wird (Merleau-Ponty 1993: 155 f.).

Um den neuen sprachlichen Ausdruck mit seiner Bedeutung von den verfügbaren Ausdrücken zu unterscheiden, führt Merleau-Ponty die zwei Bezeichnungen der sprechenden Sprache und der gesprochenen Sprache ein (Merleau-Ponty 1966: 232).<sup>13</sup> Jeder Sprecher verfügt über das Vermögen, historisch sedimentierte Sprechakte (*parole parlée*) mit ihren Bedeutungen zu reproduzieren, was der Standardfall der Sprachverwendung ist. Neue Sprechakte (*parole parlante*) fügen der sedimentierten Sprache nun nicht einfach etwas hinzu, erweitern sie also nicht in einem quantitativen Sinn, sondern sie präsentieren sich als eine Variante des Bekannten, die bisher nicht aktualisiert wurde (Merleau-Ponty 1993: 148). Aufruhend auf seiner Transformation des strukturalistischen Sprachdenkens kann Merleau-Ponty in diesem variierenden Gebrauch dessen, was bereits bekannt ist, die radikale Kontingenz ausmachen, da das Erzeugen einer neuen Konstellation des Bekannten gleichbedeutend damit ist, dass die verfügbaren Bedeutungen überhaupt neugestaltet werden.<sup>14</sup> Das

<sup>13</sup> Die Benennung der Pole derselben Unterscheidung verändert sich durch die Schriften Merleau-Pontys hindurch. Die deutsche Übersetzung von ›parole‹ durch ›Sprache‹ in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verdeckt leider die interessanten Verschiebungen, die dabei zu Tage treten: In der *Phénoménologie de la perception* wird die *parole parlante* der *parole parlée* entgegengestellt (Merleau-Ponty 1945: 229), wogegen sich in *La prose du monde langage parlé* und *langage parlante* gegenüberstehen (Merleau-Ponty 1969: 17). Vgl. dazu auch die levinassche Unterscheidung zwischen *dire* und *dit* in Levinas 1974, 16–20 und 55–99.

<sup>14</sup> Ohne nun hier bereits tiefer auf die merleau-pontysche Aufnahme des Strukturalismus einzugehen, ist dennoch schon jetzt zur Erläuterung anzumerken, dass in der Perspektive des Strukturalismus keine neuen Worte oder Wortelemente notwendig sind, um die Struktur eines Sprachsystems zu verändern. Vielmehr sind – zumindest für die entwickelte strukturalistische Linguistik – durch die Kombination von Syntagma (Sprachverlauf) und Paradigma (Wortalternativen an einer Position im Syntagma) im Entstehen sprachlicher Aussagen und ihrer Bedeutungen kontingente Neugestaltungen des Systems auch dann zu identifizieren, wenn lediglich die Kombinationsregeln ausgesetzt oder modifiziert werden. Das Erscheinen eines Wortes im Syntagma, das für diese Position laut der bestehenden Regeln nicht vorgesehen war (etwa die Zusammenführung zweier Nomen, die unterschiedlichen Bereichen angehören, wie sie für Metaphern bekannt ist), oder die Folge einer anderen syntagmatischen Funktion als derjenigen, die erwartet wird (z. B. ein Wechsel des Numerus zwischen Subjekt und Prädikat oder der vermeintliche ›Abbruch‹ einer Aussage durch das neue Anführen eines Subjekts), haben, wenn sie nicht zur Sprachzerstörung überhaupt führen, eine Umbildung

Bekannte ist also nicht in der Weise als deterministisch zu verstehen, das es immer schon eindeutig bestimmt, welche Bedeutungen verfügbar sind. Selbst der Rekurs auf die Geste zur Erklärung der Bedeutung eines Sprechaktes impliziert nur vermeintlich eine ›Naturalisierung‹ der neuen sprachlichen Bedeutung und ihres Ausdrucks, da für Merleau-Ponty die neue sprachliche Geste, anders als die körperliche Geste, die auf die gemeinsam wahrgenommene Welt verweist, in Beziehung zum kulturellen Reservoir sedimentierter Gesten, d. h. zu den bekannten Sprechakten steht. Die Geste verweist damit auf dasjenige, was gemeinsam geteilt wird, und gibt an, in welcher Art dieses ins Spiel kommt. Sie ist damit der Schlüssel des Verstehens, nicht aber eines unmittelbar referierenden Bezugs auf eine gemeinsame, direkte und ununterschiedene Welterfahrung.<sup>15</sup>

Während die Sprache auf der Seite der Artikulation zumindest eine notwendige Bedingung ist, ist sie auf der Seite des Verstehens notwendige und hinreichende Bedingung, denn bereits in der Aussage, der einzelne Sprechakt ruhe auf einem gestischen Vermögen auf, ist impliziert, dass er eine Bedeutung in sich trägt, die der Hörer im Nachvollzug der Geste genauso zu produzieren und zu verstehen in der Lage ist wie der Sprecher. Merleau-Ponty geht aber über diese ›weltliche‹ Beschreibung des Sprechaktes noch hinaus und erläutert den gesamten Verstehensprozess als einen Bildungsvorgang, den der Hörer durchläuft und der darin besteht, dass der neue Sprechakt und seine Bedeutung angeeignet werden. Der Gestencharakter eines Sprechaktes, der bisher unbekannt war, ist insofern zentral für sein Verstehen, als er als Geste auf einen *Stil* der Äußerung aufmerksam

---

des bisherigen Sprachsystems als Resultat. Vgl. dazu Ducrot/Todorov 1972, 139–146 und Hjelmslev 1974, 38–44.

<sup>15</sup> Deswegen ist auch Dillons Versuch, Merleau-Ponty aufgrund seiner vermeintlich natürlichen und wahrnehmungsorientierten Sprachtheorie gegen Autoren wie Derrida zu wenden, zum Scheitern verurteilt (Dillon 1988: 177–223). Dillons Ausführungen stützen sich auf Merleau-Pontys Betonung der Unverzichtbarkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Allerdings wird nicht plausibel, warum der ›semiologische Reduktionismus‹, der Derrida und anderen, die die Unhintergebarkeit der Zeichenprozesse betonen, zugeschrieben wird, darauf keine Antwort haben sollte (vgl. zur Problematisierung des ›semiologischen Reduktionismus‹ Dillon 1995). Eine Kritik an dieser scharfen Gegenüberstellung von Merleau-Ponty und Derrida mit Blick auf die Frage des Expressivismus bietet auch Madison 1997. Barbaras schließlich weist darauf hin, dass das Problem des Ursprungs der Sprache nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und insbesondere in der Spätphilosophie Merleau-Pontys seinen Sinn verliert (Barbaras 1991: 83).



macht, denn die Geste deutet dem anderen ein bestimmtes Verhalten zur und in der Welt an.<sup>16</sup> Genauso versteht der Hörer oder Leser zuerst den Stil des Sprechers als einen Ausdruck der systematischen Abweichung vom Bekannten und der neuen Erschließung von bisher Unbekanntem oder Ungesagtem. Der Stil vermittelt einen ersten »Umriß des Sinnes« (Merleau-Ponty 1966: 213), auf dessen Grund der Hörer sich nun dem einzelnen Sprechakt annähern kann.

Den Begriff des Stils denkt Merleau-Ponty im Anschluss an Husserl<sup>17</sup> mit André Malraux' Konzeption des Entstehens eines malerischen Kunstwerks weiter. Dieser Konzeption zufolge ist es die Eigentümlichkeit sowohl des literarischen als auch des bildenden Künstlers, einen Stil zu entwickeln (allerdings ohne dass dies ein bewusster Vorgang sein müsste), der dann allererst die Artikulation einzelner Bedeutungen erlaubt (Merleau-Ponty 1993: 77–79). Der Stil ist nämlich eine allgemeine Formierung der Erfahrung, die nun als solche bis ins Detail zum Ausdruck gebracht werden kann. Einen Künstler und seine Werke zu verstehen, besteht also vornehmlich darin, seinen Stil als sein Verständnis der Welt zu erfassen und dann

<sup>16</sup> Spätestens an dieser Stelle wird auch deutlich, dass die Identifikation des Expressiven bei Merleau-Ponty mit dem expressiven Sprechakt beispielsweise bei Taylor oder Habermas, die zu Beginn dieses Abschnitts vorgenommen wurde, einer Qualifikation bedarf: Merleau-Ponty thematisiert unter dem Titel des Expressiven insgesamt (und wahrscheinlich terminologisch unglücklich) in sprachtheoretischer Hinsicht die Auffassung der weltkonstitutiven Leistung eines Subjekts, die aus der idealistischen Philosophie bekannt ist, – und damit nicht nur den individuellen Ausdruck einer ästhetischen Empfindung oder eines Gemütszustandes. Die expressive Äußerung wird auf diese Weise zunächst parallel zu einem Setzungsakt verstanden, worauf Merleau-Ponty mit den Überlegungen, die hier rekonstruiert werden, zeigen kann, dass nicht nur das allgemeine Weltverhalten des Subjekts kein Konstitutions- oder Setzungsgeschehen ist, sondern dass auch sprachlich ein solches Verständnis unangemessen ist.

<sup>17</sup> »So hat unsere empirisch *anschauliche* Umwelt einen *empirischen Gesamtstil*. Wie immer wir diese Welt in der Phantasie gewandelt denken oder den künftigen Weltverlauf in seinen Unbekanntheiten uns vorstellig machen, »als wie er sein könnte«, in seinen Möglichkeiten: notwendig stellen wir ihn in dem Stil vor, in dem wir die Welt schon haben und bisher hatten. Dessen können wir in Reflexion und *in freier Variation dieser Möglichkeiten* ausdrücklich bewußt werden. Wir können so *den invarianten allgemeinen Stil*, in dem diese anschauliche Welt im Strömen der totalen Erfahrung verharrt, zum *Thema* machen. Eben damit sehen wir, daß allgemein die Dinge und ihre Geschehnisse nicht beliebig auftreten, verlaufen, sondern durch diesen Stil, durch die invariante Form der anschaulichen Welt »*a priori*« *gebunden* sind; mit anderen Worten, daß durch eine *universale kausale Regelung alles in der Welt Zusammen-Seiende* eine allgemeine unmittelbare oder mittelbare *Zusammenhörigkeit* hat, in der die Welt nicht bloß eine Allheit, sondern *Alleinheit*, ein (obschon unendliches) *Ganzes* ist.« (Husserl 1992: 28f.)

das einzelne Werk oder den Ausschnitt eines Werks als ein Element oder ein Ereignis in dieser Welt zu begreifen.<sup>18</sup> Anders als Husserl oder Heidegger mit seinem Begriff des ›Gestells‹ sieht Merleau-Ponty im Stil nicht primär eine kohärente Erschlossenheit der Welt, in der sich die ›Subjekte‹ bewegen, sondern der Stil ist ein Problem der Bewegung und der Handlungsausführung selbst. Es ist also wiederum die Situation der Innerweltlichkeit mit der Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Hintergrund und demjenigen, was jeweils konkret davon abgehoben ist, die zum Thema wird, da der Künstler nicht anstrebt, eine singuläre Intention darzustellen, sondern seine einzelne ›Aussage‹ nur sinnvoll vor dem Hintergrund seines Gesamtverständnisses der Welt zu begreifen ist, in der diese eine Aussage bedeutsam ist.

Der Stil ist also der Horizont, in dem einzelne Aussagen eine bestimmte Bedeutung erlangen. Anders als bei Gadamer wiederum ist der Horizont für Merleau-Ponty aber nur in eingeschränktem Sinn ein individueller, nämlich insofern es richtig ist, dass es keine Instanz gibt, von der entschieden werden könnte, ob wir uns alle oder auch nur die Teilnehmer eines sprachlichen Austauschs im selben Stil bewegen. Gleichzeitig ist der Stil eine Verhaltensweise zur Welt und somit für jeden nachvollziehbar. Der Verstehende nähert sich daher der Äußerung des anderen über den Stil an, da er in dem Bezug dieser Äußerung zu der Welt, in der diese Äußerung eine Bedeutung hat, deren Geltungsgrund ausmachen kann. Die einzelne Äußerung wird als ›kohärente Deformation‹ der Welt verstanden, die der Stil zum Ausdruck bringt. Der Hörer kann sich auf diese Weise dem Gesagten annähern, bis er sich ganz in der Welt der Aussage bewegt. Das Verstehen ist also insofern ein Bildungsprozess, als der Hörer auf der Grundlage seines bisherigen Sprachvermögens und dessen Zusammenhangs die Abweichungen davon, die der andere mit seiner Äußerung produziert, nachvollzieht, um sie schließlich in das eigene Repertoire integriert zu haben. In diesem Moment ist die Differenz

---

<sup>18</sup> »Es gibt Stil (und von daher Bedeutung), seit es Figur und Grund, Norm und Abweichung, Oben und Unten gibt, das heißt es gibt ihn, sobald bestimmte Elemente der Welt den Wert von Dimensionen annehmen, nach denen wir von nun an alles andere messen und in bezug auf die wir alles übrige angeben. Der Stil ist bei jedem Maler das System von Äquivalenzen, das er sich für dieses Werk der Sichtbarmachung schafft, er ist das allgemeine und konkrete Anzeichen einer ›kohärenten Verformung‹, durch die er die in seiner Wahrnehmung noch zerstreute Bedeutung sammelt und ihr ausdrückliche Existenz verleiht.« (Merleau-Ponty 1993: 81 f. – Übersetzung modifiziert)

zwischen Sprecher und Hörer geschwunden, da beide in gleicher Weise über den Sprechakt verfügen können. Merleau-Pontys bevorzugtes Beispiel für diesen Bildungsprozess ist die Lektüre eines Buches, in der der Leser zunächst einer Menge von Zeichen gegenübersteht, die er bisher noch nicht durchdrungen hat, um dann nach einer gewissen Zeit die ›Welt‹ des Buches zu verstehen und so die Notwendigkeit der Vorgänge, die beschrieben werden, aus dieser Welt heraus zu begreifen. Der Autor ist dann niemand mehr, der etwas äußert, das der Leser allererst zu dechiffrieren hätte, vielmehr aktualisiert er Möglichkeiten einer gemeinsamen Welt.<sup>19</sup>

Auf diese Weise ist gezeigt, dass die Sprache die Bedingung der Möglichkeit des kontingenten individuellen Ausdrucks und seines Verstehens ist. Für den Kommunikationsvorgang wird damit aber nur erläutert, wie es zur Bildung eines sprachlichen Ausdrucks kommt sowie warum der Hörer vom Verstehen des Kommunizierten nicht ausgeschlossen ist und keine Verstehensleistung erbringen muss, die bloß ihm eigen ist. Inwiefern diese Vorgänge aber unter dem Titel der Kommunikation angemessen erfasst werden und welche Rolle dem sprachlichen Austausch für sie genau zukommt, wurde bisher nur in Ansätzen erläutert. Der Begriff der Kommunikation ist aber neben dem des Ausdrucks das zweite Standbein der Ausführungen Merleau-Pontys zur Sprache. Es ist also zu untersuchen, in welchem Verhältnis die Äußerung und das Verstehen zur Kommunikation stehen. Auch wird es erst dies ermöglichen zu zeigen, inwiefern die merleau-pontyschen Überlegungen eine wesentliche Ergänzung

<sup>19</sup> »Ich schaffe Stendhal, und während des Lesens bin ich Stendhal, aber nur deshalb, weil er es zuvor verstanden hat, mich bei ihm einzurichten. Die Königswürde des Lesers ist eine bloß imaginäre, weil er seine ganze Macht aus jener höllischen Maschine bezieht, aus dem Buch als einem Apparat zur Erschaffung von Bedeutungen. (...) Die gesprochene Sprache (*langage parlé*), das ist jene, die der Leser mitbrachte, es ist die Menge der Bezüge zwischen etablierten Zeichen und verfügbaren Bedeutungen, ohne die er seine Lektüre erst gar nicht hätte anfangen können und die das Sprachsystem und das Ingesamt der Texte dieser Sprache konstituiert, so auch Stendhals Werk, das sich, wenn es einmal verstanden ist, dem Erbe der Kultur hinzufügt. Die sprechende Sprache (*langage parlant*) aber ist jene Aufforderung, die das Buch an den unvorbereiteten Leser richtet; es ist jener Vorgang, durch den sich eine gewisse Anordnung von Zeichen und schon verfügbaren Bedeutungen verändert und umgestaltet, bis ein jedes schließlich eine neue Bedeutung aussondert und zuletzt im Geist des Lesers, als ein von nun an verfügbares Instrument, die Sprache von Stendhal etabliert. Ist diese Sprache einmal erworben, so kann ich leicht zur Illusion gelangen, ich hätte sie aus eigener Kraft verstanden: sie aber ist es, die mich umgestaltet und befähigt hat, sie zu verstehen.« (Merleau-Ponty 1993: 36 – Übersetzung modifiziert)

bzw. Modifikation des habermasschen Verständnisses der Kommunikation darstellen. Allerdings erfordert die Rekonstruktion seines Begriffs der Kommunikation zunächst die Klärung seines Sprachbegriffs, der bisher lediglich über Vorgänge der Sprachverwendung eingeführt wurde.

## 2.2 *Strukturalismus und Phänomenologie*

Die bisherigen Ausführungen zur Sprach- und Kommunikationstheorie Merleau-Pontys erwecken trotz der Anleihen beim Strukturalismus den Anschein, dass sie vornehmlich semantisch verfährt und daher den Begriff der Bedeutung (*signification*) oder des Sinns (*sens*) zum Zentrum hat. Das Wahre dieses Anscheins besteht darin, dass Merleau-Ponty tatsächlich bestrebt ist, der phänomenologisch beschreibbaren Evidenz der Bedeutung für diejenigen, die an Kommunikationsprozessen beteiligt sind, zu ihrem Recht zu verhelfen. Gegen Sprachtheorien, die formal, über Regeln oder strukturalistisch verfahren und die die Konstitution und Reproduktion der Bedeutung an grammatische oder strukturelle Charakteristika der Sprache binden, wendet er deshalb ein, dass sie zwar auf der Ebene der Konstitution angemessene Darstellungen leisten mögen, jedoch nicht in der Lage sind, die Erfahrung der Sprechenden und Hörenden, direkten Zugriff auf die Bedeutung zu haben, zu explizieren und in ihrer Relevanz für das Gesamte der Sprachtheorie einzuschätzen:

»Saussure kann wohl zeigen, daß jede Ausdruckshandlung nur als Modulation eines allgemeinen Ausdruckssystems bedeutsam wird, insofern sie sich von anderen sprachlichen Gesten differenziert – aber das Wunder bleibt, daß wir vor Saussure nichts davon wußten und es auch jedesmal, wenn wir sprechen, wieder vergessen, auch dann, wenn wir über die Ideen von Saussure sprechen. Das beweist, daß jeder einzelne Ausdrucksakt als ein gemeinsamer Akt des Ganzen der Sprache, sich nicht darauf beschränkt, die in ihr angesammelten Ausdruckskräfte zu verausgaben; in jedem Akt wird vielmehr das Ganze der Sprache immer wieder von neuem erzeugt, indem er uns in der Evidenz des gegebenen und übernommenen Sinnes die Fähigkeit der Sprechenden bezeugt, die Zeichen in Richtung auf den Sinn hin zu überschreiten.« (Merleau-Ponty 2003b: 171 – Übersetzung modifiziert)

Dieser Erfahrung der Evidenz von Bedeutung kommt, wie zuvor schon deutlich wurde, hohe kommunikationstheoretische Relevanz zu, da sie der Indikator der Verbindung der Sprache mit der Welt ist

und es somit den Kommunizierenden verwehrt, sich auf die Unde-chiffrierbarkeit der Sprechakte des anderen zurückzuziehen. Ihre angemessene Würdigung verhindert aber nicht, dass sich Merleau-Ponty intensiv mit den Sprachprinzipien selbst auseinandersetzt. Vielmehr besteht seine Erörterung der Sprache in den fünfziger Jahren gerade in einer tiefgehenden Beschäftigung mit der strukturalistischen Linguistik und vor allem dem Werk des Genfer Linguisten Ferdinand de Saussure. Er würdigt dessen Zeichen- und Bedeutungstheorie, wobei er das diakritische Konstitutionsmodell in den Vordergrund rückt und für sich die Konzeption der Bedeutungs- und Zeichenkonstitution durch die Differenz zwischen den Zeichen übernimmt.<sup>20</sup> Dabei substituiert er allerdings nicht nur terminologisch den saussureschen Begriff der Differenz durch seinen eigenen des *«écart»*, sondern verliert auch entgegen den dominanten Tendenzen des Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Konzentration auf die Materialität des Zeichens die Frage der Bedeutung selbst nicht aus den Augen.

Über Saussure findet eine Sprachkonzeption in das phänomenologische Denken Eingang, in der die innersprachlichen Beziehungen der bezeichnenden Elemente konstitutiv für die Bedeutung sind, denn das diakritische Zeichenmodell sieht vor, dass die innersprachlichen Differenzen die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung sind. Für Saussure ist die Einheit des sprachlichen Zeichens (aber auch aller Zeichen überhaupt) funktional in den Signifikanten (*signifiant* – Bezeichnendes) und das Signifikat (*signifié* – Bezeichnetes) aufteilbar,<sup>21</sup> deren Relation eine der Arbitrarität und Konventionali-

<sup>20</sup> »Bei Saussure haben wir gelernt, daß die einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand (*écart de sens*) zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt. Da man von diesen dasselbe sagen kann, besteht die Sprache also aus Unterschieden ohne Ausdrücke (*différences sans termes*), oder genauer, die Ausdrücke der Sprache werden erst durch die zwischen ihnen auftauchenden Unterschiede hervorgebracht.« (Merleau-Ponty 2003b: 111)

<sup>21</sup> Zur Genese der Ausdrücke sowie ihrer Abgrenzung gegenüber älteren Auffassungen ist besonders folgende Passage in Saussures *Cours de linguistique générale* wichtig: »Ich nenne die Verbindung der Vorstellung mit dem Lautbild das *Zeichen*; dem üblichen Gebrauch nach aber bezeichnet dieser Terminus im allgemeinen das Lautbild allein, z. B. ein Wort (*arbor* usw.). Man vergißt dabei, daß, wenn *arbor* Zeichen genannt wird, dies nur insofern gilt, als es Träger der Vorstellung »Baum« ist, so daß also diese Bezeichnung außer dem Gedanken an den sensorischen Teil den an das Ganze einschließt. Die Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks verschwindet, wenn man die drei hier in Rede stehenden

tät ist. Sie ist arbiträr, da es keine natürliche, interne oder apriorische Notwendigkeit einer bestimmten Zuordnung der beiden gibt, wobei die jeweilige Zuordnung dennoch nicht einem Willkürakt des einzelnen Sprechenden unterworfen ist, sondern vielmehr das Prinzip der Arbitrarität zur Beschreibung und Analyse der spezifischen »Unmotiviertheit« sprachlicher Zeichen dient (Saussure 1967: 79 f.). Für den Sprechenden erscheint das Zeichen in einer anderen Perspektive, die auch durch das zweite Prinzip geprägt ist, denn die Konstanz einer jeden Zuordnung im Sprechen einer Person oder zwischen den Sprechern einer Sprache ist durch die Existenz von Konventionen zu verstehen (Saussure 1967: 80). Saussure betont so den sozialen Charakter der etablierten Sprachen, d. h. deren Abhängigkeit von Sozialgefügen, durch die die Konstanz der Sprache sich auf die analysierbare Weise konstituiert hat. Dabei rekurriert er allerdings auf einen äußerst unklaren Begriff der Konvention.<sup>22</sup>

Der zentrale Ansatzpunkt für Merleau-Ponty im saussureschen Denken ist jedoch die Bestimmung des sprachlichen Systems als einer Einheit, die bloß negative Differenzen konstituieren: Das Konstatieren einer arbiträren Relation innerhalb des sprachlichen Zeichens wirft selbst nach deren Begrenzung durch den Begriff der Konvention die Frage auf, wie sich trotz oder aufgrund dieser Arbitrarität

---

Begriffe durch Namen bezeichnet, die unter sich in Zusammenhang und zugleich in Gegensatz stehen. Ich schlage also vor, daß man das Wort *Zeichen* beibehält für das Ganze, und *Vorstellung* bzw. *Lautbild* durch *Bezeichnetes* und *Bezeichnung* (*Bezeichnendes*) ersetzt; die beiden letzteren Ausdrücke haben den Vorzug, den Gegensatz hervorzuheben, der sie voneinander trennt und von dem Ganzen, dessen Teile sie sind. Für dieses selbst begnügen wir uns mit dem Ausdruck »Zeichen«, weil kein anderer sich dafür finden läßt.« (Saussure 1967: 78 f.)

<sup>22</sup> Vgl. auch Merleau-Pontys Problematisierung dieses Begriffs der Konvention und seine Zurückweisung der Vorstellung einer bewussten und gezielten Entscheidung über die Gestalt der Sprache und ihrer Zeichen, die darin möglicherweise liegt: »Révision de l'idée de convention relativement au langage: il est convention, par opposition à toute prédestination de signes à un signifié: le lien n'est pas donné (imitation) il est créé par un principe interne de différenciation des signes dans une langue. Ce principe est émergeant par rapport à la causalité naturelle. Mais il n'est pas conventionnel = assimilable à l'une de nos décisions empiriques dans nos rapports avec autrui car de telles décisions présupposent la communication, laquelle n'en peut résulter, elles supposent un plan, l'imposition d'une valeur dérisoire à des signes, et une langue n'est pas faite sur un plan (i. e. conception préalable du signifié, et du système des signifiants, des termes à coder). Elle n'ouvre sur le signifié et n'articule sur les signifiants que par des écarts, à partir des autres signes (= tout de la langue) et de l'usage précédent. Vie quasi naturelle du langage dans l'indivision signifié-signifiant. Il est comme une seconde nature, il se précède, son origine est mythique.« (Merleau-Ponty 1994a: 289 f.)

Bedeutungen ergeben können und unter welchen Bedingungen Signifikate und Signifikanten in der einheitlichen Form des Zeichens identifizierbar bleiben. Um darauf eine Antwort geben zu können, ist es notwendig, vom Zeichen zu der Instanz überzugehen, die das oder die Zeichen ermöglicht oder hervorbringt. Die Bestimmung des Prinzips der Arbitrarität gestattet nur eine Aussage über die Zuordnung der beiden Pole eines einzelnen ›Zeichens‹, die ›Form‹ oder der ›Gehalt‹ des jeweiligen Pols selbst bleibt unbestimmt. Saussure konstatiert deshalb, der einzelne Signifikant ergäbe sich als Isolierung in einer Kette von anderen ebenso möglichen Signifikanten. Es gibt also keine Phoneme, Wörter oder Ausdrücke, die vor ihrer Differenz zu anderen Phonemen, Wörtern und Ausdrücken bestehen, und damit natürlich auch keine privilegierte Substanz für den Signifikanten. Auch der Bedeutungsgehalt existiert nur unter Abgrenzung von anderen Bedeutungsgehalten, so dass es keinen Maßstab gibt, der vom bestehenden Zeichenmaterial verschieden und unabhängig wäre und von dem aus die Unangemessenheit dieses Materials konstatiert werden könnte. In ihrer Gesamtheit betrachtet ergibt das Ensemble der Differenzen das positive System einer Sprache, wie Saussure in der wahrscheinlich berühmtesten Passage des *Cours de linguistique générale* ausführt:

»Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, daß es in der Sprache nur *Verschiedenheiten* gibt. Mehr noch: Eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben. Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist. Der Beweis dafür ist, daß der Wert eines Gliedes verändert werden kann, ohne daß sein Sinn oder seine Laute in Mitleidenschaft gezogen würden, einzig und allein durch den Umstand, daß irgendein benachbartes Glied eine Umgestaltung erfahren hat.

Aber der Satz, daß in der Sprache alles negativ sei, gilt nur vom Bezeichneten und der Bezeichnung, wenn man diese gesondert betrachtet: sowie man das Zeichen als Ganzes in Betracht zieht, hat man etwas vor sich, das in seiner Art positiv ist. Ein sprachliches System ist eine Reihe von Verschiedenheiten des Lautlichen, die verbunden sind mit einer Reihe von Verschiedenheiten der Vorstellungen; aber dieses In-Beziehung-setzen einer gewissen Zahl von lautlichen Zeichen mit der entsprechenden Anzahl von Abschnitten in der

Masse des Denkens erzeugt ein System von Werten. Nur dieses System stellt die im Innern jedes Zeichens zwischen den lautlichen und psychischen Elementen bestehende Verbindung her. Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum. Und zwar ist das sogar die einzige Art von Tatsachen, die in der Sprache möglich sind, weil gerade dies das besondere Wesen der Sprache ist, daß sie den Parallelismus zwischen diesen beiden Arten von Verschiedenheiten aufrecht erhält. « (Saussure 1967: 143 f.)

Merleau-Ponty schließt, wie bereits betont, an das diakritische Zeichen- und Bedeutungsmodell Saussures an, stellt aber gleichzeitig fest, dass die synchronische Herangehensweise Verständnisprobleme aufwirft, da sich die Sprache in dieser Auffassung in gewisser Weise selbst vorausgeht, auch wenn sich die jeweilige Bedeutung immer erst im Nachhinein ergeben kann. Denn das Differenzprinzip setzt voraus, dass die Differenzen zu jedem – also auch dem ersten – Zeitpunkt des Sprechens etabliert sind; gleichzeitig besteht die Sprache aber nur aus den jeweils kontingenten Differenzen, d. h. es ist notwendig, den Verlauf der Sprache abzuwarten, um über die bestehenden Differenzen urteilen zu können. Merleau-Ponty wählt daher von Beginn an eine Rekonstruktion, die die Beschränkung auf die synchronische Perspektive zurückweist. Er geht von der temporalen Gestalt der Sprache aus und bewertet die Relevanz der saussureschen Überlegungen aus dieser Perspektive. Die abgeschlossenen Sprachsysteme, in denen die Differenzen eindeutig etabliert sind, müssen historisch oder diachronisch betrachtet werden und sind folglich das Objekt einer »linguistique diachronique de la langue« (Merleau-Ponty 1960a: 107). Die interessantere Weise der Sprachbetrachtung ist dagegen die »linguistique synchronique de la parole« (ebd.), d. h. die Analyse der Wirkung, die der Sprechakt hier und jetzt mit Blick auf die Sprache, die Bedeutung und deren Verstehbarkeit entfaltet. Er nimmt damit das Argument Saussures eines Primats des Sprechaktes gegenüber der Sprache auf, das zuvor schon in der Auseinandersetzung mit Derrida angeführt wurde, denn die Sprache soll in der Perspektive ihrer Konstitution und Rekonstitution, die sich hier und jetzt im geäußerten und verstandenen Sprechakt vollzieht, analysiert werden. Zunächst führt dies zu einer Thematisierung des Lernens der Sprache, womit er parallel zur kommunikationstheoretischen Perspektive des Verstehensvorgangs einen weiteren Bildungsprozess einführt. Die Ganzheit einer Sprache, in der die Differenzen so etabliert sind, dass sie positive Zeichen produzieren, darf nicht in der



Weise begriffen werden, dass der Sprecher über eine ganze Sprache im lexikalischen und grammatischen Sinn verfügen muss. Vielmehr beschreibt die Ganzheit das Funktionsprinzip aller Zeichensysteme, sich durch interne Differenzen zu strukturieren. Ganz gleich wie umfassend die Sprachkenntnisse eines Sprechers sind, so sind diese Kenntnisse doch immer durch die differentiellen Verhältnisse innerhalb des Bekannten bestimmt.<sup>23</sup> Zu untersuchen ist nun, in welcher Relation der einzelne Sprechakt zu diesen Verhältnissen steht.

Das Differenz- oder ›écart‹-Prinzip ist, wie gezeigt, als strukturelles Element jeder Sprache überhaupt zu verstehen, so dass neue Sprechakte, die zu einer bestehenden Sprache hinzukommen, dieser nicht bloß angefügt werden, sondern durch das Funktionsprinzip, das immer bereits besteht, zu integralen Teilen der Sprache werden, da dieses Prinzip die internen Relationen der gesamten Sprache transformiert. Das Prinzip ist aber zugleich nicht mehr als dieses Funktionsprinzip, es darf also nicht im Sinne eines philosophischen *principium*s missverstanden werden, aus dem sich die sprachlich erscheinende Welt mit ihren Bestandteilen deduzieren ließe. Es ist lediglich die Aussage getroffen, dass dieses Prinzip in gewisser Weise dem materialen Erlernen einer Sprache vorweggeht, so dass weder positive Bedeutungen noch ebensolche sprachlichen Werte dem Lernen zu Grunde liegen. Für Merleau-Ponty führt dies zu der Konsequenz, dass der Beginn der Kenntnis einer Sprache mit dem Begreifen des Prinzips zusammenfällt, das sie strukturiert. In dem Augenblick, in dem das Kind über das Differenzprinzip verfügt, verfügt es über die Funktionsweise der Sprache. Auch wenn das Kind nur einen einzigen Ausdruck verstanden hat, verfügt es, wenn es diesen Ausdruck sprachlich versteht, in gewisser Weise über das Ganze der Sprache.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> »Die Sprache wird erlernt, und insofern muß man sicher von den Teilen zum Ganzen gehen. Das Ganze, das bei Saussure primär ist, kann also nicht das ausdrückliche und artikuliert Ganze der vollständigen Sprache sein, wie es die Grammatiken und die Wörterbücher verzeichnen. Er denkt ebenso wenig an die logische Ganzheit eines philosophischen Systems, dessen Elemente (im Prinzip) alle aus einer einzigen Idee abgeleitet werden können. (...) Die Einheit, von der er spricht, ist die Einheit des Miteinander, wie die der Elemente eines Gewölbes, von denen eines das andere abstützt. In einem solchen Ensemble gelten die erlernten Teile der Sprache auf Anhieb als Ganzes, und Fortschritte werden weniger durch Hinzufügen und Beiordnen gemacht als durch die innere Artikulation einer in ihrer Art schon vollständigen Funktion.« (Merleau-Ponty 2003b: 111 f.)

<sup>24</sup> Wie weit diese Erkenntnis reicht, erörterte Merleau-Ponty wiederholt in seinen Vorlesungen – vgl. Merleau-Ponty 1972, 62–66 und Merleau-Ponty 1994b, 23–100.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die Differenzen zwischen den Signifikanten einfach die Signifikate generieren. Denn dieselbe Betrachtung gilt nun aufgrund der arbiträren Relation auch für die Seite der Signifikate. Sie existieren in gewisser Weise bereits vor ihrer Bezeichnung, allerdings in indistinkter Weise, so dass sie als distinkte Bedeutungen erst nach ihrem ›Eintritt‹ als Signifikate in die Zeichen verfügbar sind.<sup>25</sup> Auf diese Weise zeichnet sich nun auch die Verbindung zu den Überlegungen des vorhergehenden Abschnitts zur Äußerung und zum Verstehen ab: Erst durch den strukturierenden Akt der Äußerung vermag der Äußernde, Bedeutungen zu produzieren und auch für sich selbst zugänglich zu machen, denn erst die Differenzen zwischen den Signifikanten erlauben die Differenzierung zwischen Signifikaten und damit die Isolierung einzelner Bedeutungen aus der indistinkten Menge möglicher unartikulierter Bedeutungen in der »stummen« Welt. Und gerade weil erst die Strukturierungsleistung des Sprechaktes die Artikulation von Bedeutungen erlaubt, sind diese für einen Hörer auch genauso zugänglich wie für den Sprecher. Die Differenzen zwischen den Signifikanten und die Bedeutungs-differenzierungen, die diese ermöglichen, sind nämlich öffentlich und stehen daher in einem Raum, in dem sich alle gleichermaßen bewegen. Verstehen ist also dann möglich und wahrscheinlich, wenn es Sprecher und Hörer gelingt, zumindest für den Bereich, über den sie sich verständigen wollen, über die gleichen Differenzen zu verfügen. Hierbei ist natürlich klar, dass Merleau-Ponty die Sprache nicht als rein formale Instanz sieht, so dass durch die bloße Formalität der differentiellen Sprache die Eindeutigkeit auch neuer Bedeutungen gewährleistet wäre. Die Sprache ist vielmehr, wie zuvor schon deutlich wurde, eine, in der wir uns immer schon semantisch bewegen und die wir deshalb auch immer schon zu einem gewissen Grad teilen. Anders als Habermas erachtet es Merleau-Ponty allerdings nicht als notwendig, diesen Grad zu präzi-

---

<sup>25</sup> »Wenn das Sprachsystem dem Sprechakt integriert werden soll, so kann Negativität nicht besagen, daß das Sprachsystem autonom in sich ruht wie ein Schachspiel. So denkt Merleau-Ponty denn auch keinen Augenblick daran, den Bezug zu den ›Sachen selbst‹ zu suspendieren oder zu minimalisieren. Er wendet sich lediglich gegen die Annahme, daß Tatsachen oder Bedeutungen außerhalb der Sprache fertig vorliegen und insofern ihr gegenüber etwas Positives darstellen. Was wir im Sprechakt meinen, läßt sich nur in einem strukturierenden Sprechakt fassen. (...) Wir gehen nicht frontal, geradewegs auf die Dinge zu, denn unser Zugriff ist gebrochen durch das Medium der Sprache.« (Waldfenels 1980: 152)

sieren, sondern er geht von der Annahme aus, dass die Teilung hinreicht, um zu einem wechselseitigen Verstehen zu kommen. Jede Präzisierung würde die immer mögliche radikale Kontingenz der Kommunikation ausschließen, die das saussuresche diakritische Modell nicht ausschließen kann, oder danach trachten, den ›Wahrscheinlichkeits-Charakter‹ der Kommunikation zu eliminieren.<sup>26</sup> Nichts kann garantieren, dass es nicht einen neuen Sprechakt geben wird, der die Sprache so grundlegend neu strukturiert, dass es zu so gravierenden Bedeutungsverschiebungen oder -neubildungen kommt, dass es schwierig wäre, die Kontinuität zur vorhergehenden ›Sprache‹ zu sehen. Selbst wenn diese Fälle einer prinzipiellen Infragestellung der Möglichkeit des Verstehens am nächsten kommen, ist es dennoch wenig sinnvoll – wie tendenziell in der derridaschen Theorie –, dieses Modell der radikalen Kontingenz zum Standardfall für jede neue Äußerung zu machen. Merleau-Ponty insistiert dagegen darauf, dass es die relative Unwahrscheinlichkeit der radikalen Kontingenz sowie der erneute Gebrauch der *parole parlée* erlauben, die aktuellen Verhältnisse jeweils so weit zu klären, dass es nicht zu Situationen des absoluten Nicht-Verstehens kommt.

### 2.3 Strukturalistische Kommunikationsphänomenologie?

Bisher wurde gezeigt, wie sich mit Merleau-Pontys Kommunikationstheorie der Äußerungsakt und der Verstehensakt rekonstruieren lassen und wie deren Möglichkeiten sprachtheoretisch bedingt sind. Gegenüber dem habermasschen Modell erbringt dies den Vorteil einer relativen Entsemantisierung und Öffnung der Sprache bis hin zu Sprechakten radikaler Kontingenz, d. h. solchen Sprechakten, die

<sup>26</sup> Merleau-Ponty betont immer wieder, dass die Wahrscheinlichkeit die angemessene Beschreibungskategorie für Wahrnehmungs- und Kommunikationsvorgänge ist: »Eine wirkliche Aktion schließt notwendig Probleme, Tatsachen, eine Verhandlung (wenn auch nur des Anführers mit sich selbst), Argumente, eine Bevorzugung von diesem gegenüber jenem, kurz, sie schließt das Wahrscheinliche ein, dem Sartre abgeneigt ist, weil er es als reiner Rationalist betrachtet und als etwas ziemlich Ungewisses. Obwohl er früher tiefgründig gesagt hat, der ganze Wahrnehmungsgehalt sei wahrscheinlich. Wir würden hinzufügen, daß dies seine Seinsweise ist, denn das Wahrscheinliche ist nur eine andere Ausdrucksweise für Realität, die Modalität dessen nämlich, was existiert.« (Merleau-Ponty 1974: 140) Es muss wohl nicht hinzugefügt werden, dass Merleau-Ponty in diesen Formulierungen auch an die aristotelischen Bestimmungen der Welt als des Ortes der Kontingenz anschließt.

nicht durch das bestehende Sprachmaterial determiniert sind und das Gesamte der Sprache einer Transformation unterziehen. Merleau-Ponty vermag es, die Möglichkeit der Äußerung solcher Sprechakte sowie diejenige von deren Verstehen auf eine Art zu erläutern, die auf den heideggerianischen Rekurs auf den kreativen Schöpfungsakt des Dichters verzichtet, den letztlich auch Habermas als einzige Situation ›radikaler neuer Welterschließung‹ vor Augen hat. Stattdessen verdankt sich die Möglichkeit einer radikalen Kontingenz der differentiellen Signifikanten- und Bedeutungsgenese, so dass die Radikalität zumeist eine zufällige Leistung ist, damit in theoretischem Sinne trivial wird und nur in Ausnahmefällen der künstlerischen Souveränität geschuldet ist.<sup>27</sup>

Allerdings ist damit für eine Theorie des kommunikativen Handelns noch nicht allzu viel gewonnen, solange nicht gezeigt werden kann, dass die Entsemantisierung und Öffnung der Sprache neue Einsichten zu kommunikativen Prozessen in Handlungssituationen verschafft. Schließlich ist die Theorie des kommunikativen Handelns weniger mit Situationen befasst, in denen ein Sprecher von einem Hörer lediglich verstanden werden will, sondern es geht um kommunikative Interaktionen, in denen sich Sprecher und Hörer hinsichtlich der kontingenten Verhältnisse einer Handlung zumindest in den drei Dimensionen der angemessenen Deutung der Weltverhältnisse, der normativen Richtigkeit und der persönlichen Zulässigkeit *verständigen* müssen. Es stellt sich also die Frage, was die bisherige Rekonstruktion der Überlegungen Merleau-Pontys für diesen Zusammenhang erbringt.

Für Merleau-Ponty gibt es keine expressiven Akte, die bloß darauf abzielen, etwas zu artikulieren, das ein anderer verstehen kann

---

<sup>27</sup> Zu diesem Souveränitätsbegriff vgl. Menke 1991, 189–210. Bohman verfolgt eine ähnliche Trivialisierungsstrategie, wie sie hier im Anschluss an Merleau-Ponty ausfindig gemacht wurde: »Disclosure has to do with the role of blocked learning and problem solving, for making interpretive processes fluid when they have come to a standstill, whether by power, ideology or other forms of collective bias. (...) Here disclosure is neither a *function* of language nor a *type* of speech nor the provenance of artists or poets; it is described in terms of the *effect* of new vocabularies on the background set of beliefs and interpretations that bring learning and communication to a standstill. Disclosure then designates a certain sort of rhetorical effect on the background assumptions of the hearer, an effect which can be greater or lesser in degree depending on its scope. It may overcome stalled learning processes or problem-solving by showing new ways of looking at things and new patterns of relevance, which in turn may affect a few or a larger set of beliefs.« (Bohman 1996b: 208f.)

oder auch nicht.<sup>28</sup> Jeder Form der Artikulation ist das Interesse, mit dem anderen in kommunikativen Austausch zu treten, einbeschrieben, wie bereits die Betrachtung des kindlichen Spracherwerbs deutlich macht:

»Die Bewegung des Kindes hin zur Sprache ist ein kontinuierlicher Appell, der an den Anderen gerichtet ist. Das Kind erkennt im Anderen ein anderes Selbst. Mittels der Sprache kann eine Wechselbeziehung mit dem Anderen realisiert werden. Es handelt sich dabei um eine sozusagen vitale Operation und nicht um einen ausschließlich geistigen Akt. Die Funktion der Darstellung bildet ein Moment des gesamten Aktes, durch den wir in eine Kommunikation mit dem Nächsten eintreten.« (Merleau-Ponty 1994b: 44)

Laut Merleau-Ponty erwirbt das Kind die Sprache also nicht primär, um einem Ausdrucksdrang nachzugeben, sondern um in Kontakt mit dem anderen zu treten und eine reziproke Beziehung zu ihm zu etablieren. Die Sprache ist somit nicht nur strukturell intersubjektiv, sondern sie ist auch in der Perspektive der Sprachbenutzer selbst die Instanz der Intersubjektivität. Parallel zur habermasschen Unterscheidung zwischen den Bereichen der Welterkenntnis und der richtigen Gestalt der interpersonalen Beziehungen macht also auch Merleau-Ponty darauf aufmerksam, dass dem Sprachgebrauch ein solcher doppelter Bezug eigen ist. Kein Sprecher betrachtet die Sprache als sein Eigentum, sondern sobald er sich der Sprache bedient, bringt er die Welt zum Ausdruck *und* tritt in ein kommunikatives Verhältnis zu den anderen. Merleau-Ponty präsentiert seine Ausführungen zu Ausdruck und Verstehen sowie zur Sprache selbst also nicht in der Perspektive eines Sprechers, der sich selbst oder seine spezifische Einsicht bloß artikulieren will, sondern sie gelten für Sprecher, die sich mit ihrer Äußerung transzendieren und beanspruchen, etwas zum Ausdruck zu bringen, dem auch die anderen ihre Anerkennung unter den bestehenden Verhältnissen nicht verweigern können. Es ist deshalb wenig überraschend, wenn Merleau-Ponty das unvollendete Werk *La prose du monde* als Vorstufe zu einer Arbeit über den »Ursprung der Wahrheit« bezeichnet (Merleau-Ponty 1993: 15–17). Die sprachliche Kommunikation antwortet auf Probleme, denen wir (zumindest in der Unterstellung des Sprechenden) gemeinsam in unserer Welt begegnen, so dass sich bereits der erste Sprechakt auf eine intersubjektive Problemwahrnehmung bzw. eine

<sup>28</sup> Vgl. zur Rolle der »Expressivität« bei Merleau-Ponty auch Mercury 2001.

Wahrnehmung des Problems als eines solchen, das intersubjektiv geteilt ist, stützt. Die Kommunikation ist somit die gemeinsame Weise der Bearbeitung von Problemen, die in und aufgrund unserer geteilten Existenz in der Welt erscheinen. Der vermeintlich individuelle Ausdruck reagiert auf Schwierigkeiten in der Deutung der Weltverhältnisse oder der sozialen Beziehungen, von denen der Sprecher unterstellt, dass sie auch die anderen betreffen. Diese Unterstellung prägt dabei nicht erst das Sprachverhalten, sondern sie ist bereits ein wesentlicher Bestandteil unserer vorsprachlichen Begegnung mit dem anderen.<sup>29</sup>

Nachdem damit dargelegt ist, dass Merleau-Ponty seine Ausführungen nicht auf expressive Ausnahmesituationen bezieht, sondern auf Kontexte der handlungsbezogenen Weltdeutung, bieten sie in Grundzügen die Lösungen zu zwei Problemen, die zu Beginn im Anschluss an die Kritik an Habermas aufgeworfen wurden: Sie bieten erstens eine deskriptiv und hermeneutisch überzeugende Option, die kontingente Offenheit der kommunikativen Vollzüge zu rekonstruieren, die zur Generierung oder zur Reproduktion von Handlungswissen notwendig ist, und können zweitens dabei vermittels der direkt sprachtheoretischen Elemente zusätzlich zeigen, wie es trotz dieser Offenheit zu einer Verständigung zwischen den Beteiligten über das Handlungswissen kommen kann, das erzeugt oder bestätigt wird. Durch diese Resituierung der sprach- und kommunikationstheoretischen Ausführungen ist jedoch auch klar, dass sich die Frage nach der Verständigung nur bedingt am Beispiel des Verstehens eines Kunstwerks explizieren lässt, geht es doch letztlich in den meisten Fällen des sprachlichen Austauschs um eine Verständigung, mit der der Hörer zugleich seine Welt neu bestimmt und damit auch neue Handlungs- und Verhaltensoptionen erschließt. Der Hö-

---

<sup>29</sup> »Aber wie steht es mit dem ersten Wort (*parole*) der Menschheit? Es konnte sich nicht auf eine schon etablierte Sprache (*langue*) stützen; es muß, so könnte man denken, durch sich selbst bedeutsam gewesen sein. Aber auf diese Weise würde man vergessen, daß das Prinzip der Kommunikation schon vor ihr selbst gegeben war aufgrund der Tatsache, daß der Mensch den anderen Menschen in der Welt wahrnimmt als einen Teil des Schauspiels und daß auf diese Weise alles, was der Andere tut, schon denselben Sinn hat wie das, was ich tue, denn sein Handeln ist (sofern ich dessen Zuschauer bin) auf dieselben Dinge ausgerichtet, mit denen ich es zu tun habe. Das erste Wort hat sich nicht in einem kommunikationsfreien Raum (*néant de communication*) niedergelassen, denn es ging hervor aus Verhaltensweisen, die schon gemeinsam waren, und es schlug Wurzeln in einer sinnlichen Welt, die schon keine Privatwelt mehr war.« (Merleau-Ponty 1993: 64)

rer muss also ein Interesse daran haben, dass er seine Welt nicht ›einfach‹ neu bestimmt, sondern dass er, indem er dies macht, zugleich ein besseres Verständnis der Welt hat, die ihn ebenso betrifft wie den Sprechenden. Die Frage des Neuen und Kontingenten in der Äußerung und in der Sprache wird auf diese Weise zu der Frage danach, inwiefern sich das Begreifen der Welt durch die Veränderung in der Gestalt der Sprache verbessert, also vernünftiger wird. Offensichtlich ist diese sprachliche Veränderung in der Perspektive einer philosophischen Handlungstheorie vor allem dadurch von Interesse, dass sie eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass die Art von neuen Bedeutungen konstituiert wird, die die Voraussetzung dafür ist, dass die Welt besser begriffen werden kann – unter der Annahme natürlich, dass es sinnvoll ist, von einer besseren und einer weniger guten Deutung der Welt zu sprechen. Die bloße Existenz der Bedingung der Möglichkeit einer Verbesserung reicht jedoch nicht aus, denn die Beschreibung des sprachlichen Wandels als eines kontingenten eröffnet gleichzeitig auch die Möglichkeit, dass dieser eine weniger gute Deutung der Weltverhältnisse hervorbringt. Die Thematisierung der Äußerung und des Verstehens ist somit über die Thematisierung der Möglichkeit des Neuen in der Welt und ihrer Erfahrung hinaus diejenige des Wertes und der Vernünftigkeit dieses kontingenten Wandels.

Es ist also mehr von Merleau-Ponty zu erwarten als eine phänomenologische Beschreibung der Weisen, in denen in den Äußerungs- und Verständigungsprozessen Bekanntes fortgeführt und bestätigt sowie das Neue erschlossen und kommuniziert wird. Auch die Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Linguistik, die die sprachlichen Bedingungen erörtert, die es einerseits ermöglichen, dass das Neue in der notwendigen Geschlossenheit eines Sprachsystems seinen Platz findet, und die es andererseits doch als wahrscheinlich erscheinen lassen, dass sich die Kommunizierenden auch über das Neue verständigen können, reicht nicht aus. Eine philosophisch akzeptable ›strukturalistische Kommunikationsphänomenologie‹ muss also erstens den Phänomenen sprachlicher Verständigungsbemühung gerecht werden, zweitens mit Hilfe der strukturalistischen Linguistik begründen, warum die Kommunizierenden die Möglichkeit ihrer Verständigung in der Sprache selbst vorfinden und dazu weder auf außersprachliche Festlegungen noch auf inner-sprachlich-semantische Begrenzungen rekurren müssen, und schließlich drittens erklären, inwiefern die Übereinkünfte, die die

Verständigungen erzielen, besser und vernünftiger sind als dasjenige, was sie ersetzen. Es handelt sich also letztendlich darum, die Vernünftigkeit in der Kontingenz, die im kommunikativen Prozess zum Tragen kommt, zu untersuchen, denn

»Sprechen und Verstehen [geben sich] als das Natürlichste und Selbstverständlichste. Die Welt der Sprache und der Intersubjektivität erstaunt uns nicht mehr, wir unterscheiden sie kaum von der Welt schlechthin, immer schon reflektieren wir in einer sprechenden und ausgesprochenen Welt. Der Kontingenz in Ausdruck und Kommunikation – beim Kind, das sprechen lernt, beim Schriftsteller, der etwas zum ersten Male denkt und ausspricht, endlich bei all jenen, die einem gewissen Schweigen Worte verleihen – sind wir nicht mehr bewußt. Gleichwohl ist klar, daß die unser alltägliches Leben beherrschende konstituierte Sprache den entscheidenden Schritt des Ausdrucks als schon vollzogen voraussetzt.« (Merleau-Ponty 1966: 218)

Da wir in der Welt nicht an der Kontingenz des Wandels scheitern, sieht es so aus, als ob es eine Vernunft gäbe, die den Wandel bestimmte und ihn uns als plausibel und überzeugend erscheinen ließe. Die Frage, die sich folglich stellt, ist, wie welche Vernunft in die Erweiterungs- und Transformationsprozesse der Sprache eingreift oder ob diese der reinen Zufälligkeit unterworfen sind und somit das fehlende Scheitern und die Plausibilität bloß täuschende Effekte sind. Zur Beantwortung dieser Frage bietet es sich an, zunächst zu klären, in welcher Hinsicht Merleau-Ponty überhaupt sagen kann, dass eine neue Weltdeutung besser als eine abgelegte ist. Aufgrund seiner spezifischen Ontologie, die bisher schon andeutungsweise eingeführt wurde und im folgenden Abschnitt im Mittelpunkt stehen wird, kann er keine reine Korrespondenz von Sprache und Welt behaupten, weshalb es sich verbietet, die Vernünftigkeit einer neuen sprachlichen Sicht der Welt, die kommunikativ erzeugt wurde, in einer genaueren *adaequatio* von Proposition und weltlichem Faktum zu suchen – bereits diese Termini verdecken die Relation von Sprache und Welt mehr, als dass sie sie erhellen. Da bei ihm, wie auch bei Habermas, die kommunikativen Prozesse vor allem mit Handlungsvollzügen zusammenhängen, ist die Verbesserung primär unter normativen oder pragmatischen Rationalitätsgesichtspunkten zu betrachten. Dies eröffnet zwei weitere Alternativen, in denen solche Gesichtspunkte identifiziert werden könnten: Entweder könnte wie im habermaschen Begriff des Diskurses das kommunikative Verfahren der Träger der Vernunft sein, oder aber die Vernunft könnte im richtigen Einsatz der Sprache in den Handlungskontexten bestehen, wobei dann



der Diskurs nur eine Weise des Sprachgebrauchs unter anderen wäre. Merleau-Ponty hätte offenbar Schwierigkeiten – dies macht sein Sprachdenken deutlich, das bisher rekonstruiert wurde –, die Vernunft in einem spezifischen kommunikativen Verfahren auszumachen, denn dies würde voraussetzen, dass ein Standpunkt einnehmbar wäre, von dem her die kommunikativen Prozesse insgesamt in den Blick genommen werden könnten. Da es für ihn aber keine höhere Instanz gibt, von der her die Sprache nochmals als Ganze in den Blick genommen und bewertet werden könnte, muss der Ausgangspunkt für die Bestimmung der Vernünftigkeit in der Perspektive der Sprachbenutzer selbst gesucht werden. Für sie sind nämlich die Ausdrucksvorgänge zweifellos nicht einfach zufällig, da sie von den Phänomenen, die in der Welt erscheinen, und den Problemen, die ausgehend von ihnen thematisiert werden (können), abhängen.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass das Problem der Vernunft in der Kontingenz für Merleau-Ponty nicht auf der Grundlage der Sprach- und Kommunikationstheorie allein gelöst werden kann. Da eine hinreichende Begründung der Vernünftigkeit der kommunikativen Interaktionen und ihrer Resultate an der Binnenperspektive der Handelnden ansetzen muss, bedarf es einer genaueren Auseinandersetzung mit der Sprache, mit denjenigen, die sie tragen, und mit ihrem Verhältnis zueinander. Dies heißt, dass zu Merleau-Pontys Modifikation des Lebensweltbegriffes überzugehen ist, in dessen Rahmen seine sprachtheoretischen Erwägungen erst ihren eigentlichen Platz im Gesamten seines Denkens einnehmen – als ein Beitrag nämlich zur Klärung dieses Begriffes, den Husserl eingeführt hat, und beispielsweise nicht als Anlass zur Entwicklung eines Konzepts des expliziten Diskurses, der auch normativ angereichert ist. Die Rekonstruktion des merleau-pontyschen Lebensweltbegriffes wird deshalb dazu dienen, nicht nur die Probleme in deren habermasscher Version zu beseitigen, sondern zudem zu explizieren, auf welcher Ebene das Sprachgeschehen die Ausführung von Handlungen strukturiert, generiert oder zumindest ermöglicht. Erst so kann die ›strukturalistische Kommunikationsphänomenologie‹ vollends zu einem Grundbestandteil einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns werden, in der Kontingenz und Vernunft in einer produktiven und notwendigen Spannung stehen und in der Sprache und Handlung enger beieinander verortet werden als in ihrer habermasschen Variante.

### 3. In-der-Welt-Sein als Handeln: Die Operationalisierung des Lebensweltbegriffs für eine philosophische Theorie gesellschaftlicher Reflexivität

Die Rekonstruktion der habermasschen Lebensweltkonzeption hat gezeigt, dass er die Lebenswelt in der doppelten Perspektive der unproblematischen Welterschließung (Lebenswelt als Wissen) und der räumlich-soziologischen Bestimmung des Ortes der symbolischen Reproduktion (Lebenswelt vs. System) thematisiert. Damit wurde deutlich, dass die Lebenswelt nicht bloß eine Bestimmung der alltäglichen subjektiven Welterfahrung oder von deren Voraussetzungen darstellt, sondern dass sie faktische Interaktionsprozesse und -räume beschreibt, in denen die Bedingungen des unproblematischen Handelns und eventuell sogar des Handelns überhaupt reproduziert werden. Trotz dieser engen Bindung der Lebenswelt an das Handeln und die Alltäglichkeit ist sie immer auf spezifische Weise kulturell und semantisch verfasst, d. h. die Handlungsmuster und Selbstverständlichkeiten, die in ihr und durch sie reproduziert werden, unterliegen dem historischen Wandel und sind daher Konstrukte, die sich nicht auf invariante Anlagen oder Strukturmerkmale menschlicher Interaktion überhaupt reduzieren lassen. Nur so sind auch Rationalisierungsprozesse erfassbar, denen zufolge die lebensweltlich eingebetteten Handlungen in den drei Dimensionen der Natur, des Sozialen und des Persönlichen, die nun mehrfach erwähnt wurden, verbessert modifiziert werden. Habermas denkt die Rationalisierung des Umgangs mit der Welt sowie der semantischen Potentiale und der interpersonalen Interaktionsschemata der Lebenswelt über den Diskurs, denn – so seine Entwicklungsperspektive – die symbolische Reproduktion nimmt durch die Sedimentierung von diskursiven Neubestimmungen der Gewissheiten, die zuvor problematisch geworden sind, eine immer rationalere Gestalt an.

Problematisch ist vor allem der letzte Schritt, da es wenig plausibel ist, davon auszugehen, dass die Einsichten, die diskursiv gewonnen wurden, unmittelbar den Gewissheitscharakter annehmen, der von lebensweltlichen Überzeugungen erwartet wird. Es stellt sich daher die Frage, ob der diskursive Gewinn neuer Handlungsgewissheiten die einzige Ergänzung zur unproblematischen Präsenz lebensweltlicher Anleitungen ist oder ob es nicht weitere, vielleicht sogar wesentlichere Weisen gibt, auf die neue Handlungsgewissheiten generiert werden. Ein kurzer Blick auf die ethnomethodologische So-

ziologie machte deutlich, dass hier von Formen der diskursiven Erzeugung von Handlungsgewissheiten ausgegangen wird, die wichtige Eigenschaften des habermasschen Diskursbegriffes nicht erfüllen, wie z. B. den selbstreflexiven Charakter der erbrachten Leistungen. Die interessante alternative Perspektive, die sich abzeichnet, ist also die folgende: Wie lässt sich die Reflexivität der sozialen Welt alltäglicher und normativ relevanter Handlungsvollzüge verstehen, ohne dass diese Reflexivität an selbstbewusste Prozesse der Generierung neuer fundamentaler Überzeugungen gebunden werden muss? Bei einer solchen Neubestimmung der Reflexivität ist jedoch gleichfalls an der Einsicht festzuhalten, die im letzten Abschnitt nochmals mit Blick auf die kommunikativen Interaktionen formuliert wurde, dass solche Prozesse nur insofern auch philosophisch und vernunfttheoretisch interessante sind, als in ihnen nicht bloß ›blinde‹ und mehr oder minder neutrale Vereinheitlichungen und wechselseitige Anpassungen stattfinden, sondern die neue Generierung zugleich vernünftiger und bessere Handlungsgewissheiten erzeugt.

Die Ethnomethodologie, mit Blick auf deren ›Objekte‹ der Vorbehalt gegenüber der Dichotomie von Lebenswelt und Diskurs exemplifiziert wurde, ist ein schlechtes Beispiel für die Ausarbeitung der skizzierten Alternative, da sie sich zunehmend von normativen und evaluativen Fragen überhaupt abgewendet hat. Mehr verspricht demgegenüber eine weitere Anleihe bei der Post-Phänomenologie, da sich ihr Programm vergleichbar der Situierung in der Mitte zwischen Faktizität und Geltung, die bisher perspektivisch formuliert wurde, bewegt, wie Waldenfels zu Recht bemerkt.<sup>30</sup> Im Unterschied zur habermasschen Herangehensweise beanspruchen zumindest einige post-phänomenologische Autoren jedoch, einen anderen Ausgleich zwischen den faktischen Rekonstruktions- und Rekonstitutionsprozessen der Handlungsgewissheiten und deren vernunftorientierter

---

<sup>30</sup> Zugleich die Richtung seiner Kritik angehend schreibt er im Anschluss an Habermas und Apel: »Ich glaube (...), daß der Versuch, den Gegensatz von Apriori und Aposteriori zu unterlaufen, Aufmerksamkeit verdient; die Phänomenologie kennt übrigens ähnliche Bestrebungen. Ob allerdings eine normativ gesteuerte Rekonstruktion des menschlichen Entwicklungsganges zu einer haltbaren Mittelposition führt, wage ich zu bezweifeln, so wie ich mich auch frage, ob nicht der anfängliche Marxismus hier allzusehr in neukantianische Gewässer abtreibt – was nur *eine* Art der Revision wäre und wohl nicht die befriedigendste. Die kritische Pointe möchte ich vorweg so formulieren: Der *Verhaltenskontext* wird unter den erwähnten Voraussetzungen minimiert zu bloßen *Randbedingungen* für Normanwendung.« (Waldenfels 1977: 135)

Anleitung oder Bewertung zu finden. Wenn vor diesem Hintergrund die beiden oben angeführten Ansprüche reformuliert werden, dann ist zu untersuchen, ob nur der explizite und selbstbewusste Diskurs in der Lage ist, vernünftige und normativ richtige Resultate mit Blick auf die Handlungen zu produzieren, oder ob auch von symbolischen Interaktionsmodi, die den Kriterien des Diskurses nicht genügen, rationale Ergebnisse zu erwarten sind, ohne dass eine hegelianische ›List der Vernunft‹ angenommen werden muss. Es ist also, um in der Sprache des zweiten Kapitels dieser Arbeit zu sprechen, zu analysieren, inwiefern eine vernünftige Kontingenz lebensweltlicher Interaktion oder Kommunikation auffindbar ist, die nicht nur eine Antwort auf die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ darstellt, sondern sich zudem bloß deduktiven Vernunftschemas oder auch idealistisch-dialektischen Spekulationen entzieht. Einer der Ansatzpunkte für eine ›Rehabilitierung‹ post-phänomenologischer Überlegungen in der Perspektive einer solchen Analyse ist sicherlich deren spezifische Bestimmung der Verhältnisse der Reflexivität zum Handeln sowie der Reflexivität zur Lebenswelt (Landgrebe 1977: 48 ff.).

Beginnend mit dem zweiten Punkt soll nun gezeigt werden, wie Merleau-Ponty Husserls Konzeption der Lebenswelt und deren problematische Intersubjektivität aufnimmt und kritisiert, um dann im Anschluss an sein eigenes Verständnis der Lebenswelt seine Überlegungen zur Relation zwischen der Reflexivität der Lebenswelt und dem Gelingen sowie der Rationalität des Handelns zu erörtern.

### 3.1 *Merleau-Pontys Rekonstruktion und Kritik der husserlschen Lebenswelt*

Merleau-Pontys Werk steht, wie zu Beginn ausgeführt, insgesamt im Zeichen einer produktiven Transformation der husserlschen Phänomenologie. Gerade die späten Vorlesungen am Collège de France führen anschaulich vor Augen, wie er immer wieder versucht, den Grundgedanken des husserlschen Denkens eine neue Gestalt zu verleihen und sie in Bezug zu seinen eigenen Arbeiten zu setzen. Zentral ist hierbei die Auseinandersetzung mit dem husserlschen Verständnis der Intersubjektivität und deren zentralem Ausdruck, nämlich der Lebenswelt, womit Merleau-Ponty innerhalb des philosophischen Diskurses in kurzer Zeit zum wichtigsten Bezugspunkt sowohl für deren Kritik als auch für deren Neuformulierung wird (Landgre-

be 1977: 14). Auf dem Hintergrund der skizzierten Elemente seines Verständnisses der Sprache ist es wenig überraschend, dass seine Erörterung der Lebenswelt vor allem an die ihm eigene Sprach- und Kommunikationsphilosophie anschließt und es auch gerade deren Einsichten sind, mit denen er das husserlsche Denken der Intersubjektivität als »Simultaneität« zu überwinden trachtet (Merleau-Ponty 1972: 122). Trotz aller Distanzierung von Husserl hält Merleau-Ponty jedoch ebenfalls an wichtigen Elementen fest, was vor allem in dem Schwerpunkt evident wird, den er der Thematisierung der Intersubjektivität gibt. Anders nämlich als in anderen Überlegungen zur Intersubjektivität steht für Merleau-Ponty wie für Husserl nicht die Begegnung mit dem anderen im Vordergrund (wie etwa bei Jean-Paul Sartre), sondern der Status unserer Welterfahrung und damit auch derjenige der Grundlage unserer Handlungsgewissheiten, da diese, wie unterdessen ersichtlich ist, notwendig auf die Welt bezogen sind und daher ebenfalls eine Art, die Welt zu erfahren, exemplifizieren.<sup>31</sup>

Bevor nun also die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty direkt gesucht wird, ist es sinnvoll, daran zu erinnern, wie Husserl die Intersubjektivität verortet und wie ihre Erklärung zu einem Problem für ihn wird: Merleau-Ponty hat deutlich erkannt, dass nicht erst der späte Husserl die Intersubjektivität zum Thema macht, sondern dass sie ihn spätestens seit 1905, d. h. seit der Zeit beschäftigt, in der er die *Logischen Untersuchungen* publiziert.<sup>32</sup> Diese These, die unterdessen durch weitere Studien bestätigt wurde, unterstreicht, wie bedeutsam das explizite Aufkommen der Intersubjektivität in den publizier-

---

<sup>31</sup> Diese Unterscheidung von zwei Schwerpunkten in der Thematisierung der Intersubjektivität ist sicherlich nur als tendenzielle zu begreifen. Der Versuch einer Zuordnung der habermasschen intersubjektivitätstheoretischen Überlegungen zu einem der beiden ausgezeichneten Schwerpunkte beispielsweise wirft einige Schwierigkeiten auf: So könnte die Tatsache, dass Habermas die Notwendigkeit betont, eine Situationsdeutung auch hinsichtlich der »natürlichen« Verhältnisse zu erreichen, ihn auf die Seite Merleau-Pontys und Husserls, also auf diejenige einer Bestimmung des Status der Welt rücken. Andererseits ließe sich seine Konzentration auf die *Handlungs koordinierung* so verstehen, dass für ihn die Begegnung mit den anderen und deren Gestaltung im Mittelpunkt steht. Trotz dieser Relativierung der Schärfe der Gegenüberstellung wird sich im Verlauf der Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Begriff der Lebenswelt zeigen, dass die Tendenzen durchaus bedeutsame Konsequenzen nach sich ziehen können.

<sup>32</sup> »Déjà dans les *Logische Untersuchungen*, l'universel n'est pas essentialiste: les anges. La valeur universelle de notre logique fondée sur [le] fait de la communication.« (Merleau-Ponty 1996b: 67) Vgl. zum Folgenden auch Niederberger 2002b.

ten Texten seit dem Ende der zwanziger Jahre ist, denn der Übergang von der Latenz zur Explizitheit ist zugleich ein Indikator für den ungelösten Status dieses Problemkomplexes unter seiner gleichzeitigen Unvermeidlichkeit.<sup>33</sup> In dem Augenblick, in dem die Inter-subjektivität nach einer ersten Andeutung im Paragraphen 96 von *Formale und Transzendente Logik* vollends in der fünften *Cartesianischen Meditation* in den Vordergrund tritt, ist das Thema dementsprechend für Husserl nicht neu, und er vermag ohne lange Umwege, zwei Weisen ihrer Einführung und Thematisierung, eine eher ›äußerliche‹ und eine eher ›interne‹, zu unterscheiden. Als charakteristisch für die ›äußerliche‹ Hinsicht führt der erste Paragraph der fünften *Meditation* den möglichen Einwand gegen die transzendente Phänomenologie an, dass es sich um eine solipsistische Theorie handeln könne. Laut dieses Einwandes könne das transzendente Ego so begriffen werden, dass es für die konstitutiven Leistungen keines weiteren Egos bedürfe und dass somit weitere Ichs, die in der Welt erscheinen, als bloße Projektionen des *einen* konstitutiven Ego begriffen würden. Warum dieser Einwand eine bloß ›äußerliche‹ Einführung der Frage nach der Intersubjektivität für Husserl repräsentiert, führt der zweite Paragraph vor Augen, in dem erklärt wird, dass der Solipsismus nur ein Spezialproblem des Erscheinens der Welt ist:

»Das Problem ist also zunächst wie ein spezielles, eben als das des ›Für-mich-da‹ der Anderen gestellt, als Thema also einer transzendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten ›Einfühlung‹. Aber es erweist sich eben alsbald, daß die Tragweite einer solchen Theorie sehr viel größer ist als es zunächst scheint, daß sie nämlich auch mitfundiert eine transzendente Theorie der objektiven Welt, und zwar ganz und gar, also auch hinsichtlich der objektiven Natur. Zum Seinssinn der Welt und im besonderen der Natur als objektiver gehört ja (...) das Für-jedermann-da, als von uns stets mitgemeint, wo wir von objektiver Wirklichkeit sprechen.« (Husserl 1992: 94)

Das Denken der Konstitution der Welt von einer einzigen Instanz aus steht nicht nur vor dem Problem der Möglichkeit eines anderen Egos, das von der gewöhnlichen Gegenstandserfahrung durch seine Eigen-

---

<sup>33</sup> Vgl. zu den Spannungen in der husserlschen Intersubjektivitätstheorie auch die Paragraphen, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, in den erst posthum publizierten *Ideen II* (Husserl 1952: 143–200), die bereits Vieles der späteren Intersubjektivitätstheorie vorwegnehmen und eine wichtige Quelle für das mittlere und Spätwerk Merleau-Pontys bilden.

heit wesentlich abgehoben werden müsste, vielmehr kann diese Art des Denkens bereits auf der Gegenstandsebene den spezifischen Abstand jener Instanz zu dem, was sie vermeintlich konstituiert, nicht erklären. Das erfahrende Subjekt erfährt die Welt nicht als eine solche, die nur für es besteht, sondern die Welt trägt das Charakteristikum eines *Seins für alle* (was keineswegs vollständig identisch ist mit einem *Sein an sich*). Die Erfahrung der Welt verweist über das eine Subjekt hinaus und lässt es seine Erfahrung als allgemeine begreifen, d. h. als eine, die auch andere so machen würden. Husserl kann sich also gar nicht nur vor dem Spezialproblem sehen, die Erfahrung der Eigenexistenz anderer Subjekte in der Welt im Vergleich mit der intentionalen Konstitution von Gegenständen angemessen in seinem Modell unterzubringen, sondern er muss letztlich erklären, was der allgemeine konstitutive Grund der Welterfahrung als einer solchen ist, die das Ich transzendiert. Nicht nur andere Menschen treten ihm als fremde entgegen, sondern die Welt insgesamt entzieht sich seiner einfachen Aneignung.

Husserl setzt sich damit ein Erklärungsziel, das die Selbstgenügsamkeit des Subjekts, wie sie aus der klassischen Subjektphilosophie bekannt ist, unterminiert. Die Welt, wessen Konstitutionsleistung sie auch immer sein mag, wird so erfahren, dass es ihr nicht möglich ist, bloß das Korrelat *einer* fungierenden Intentionalität zu sein. Selbst wenn die Welt also nur das Geschöpf *eines* konstituierenden Subjekts wäre, dann hätte sie (nach der Konstitution) eine Struktur, die diesem Subjekt seinen absoluten Anspruch auf diese Welt verwehren würde. Das Subjekt erfährt sich als nur noch eines unter vielen, die alle den gleichen Anspruch auf diese Welt erheben. In Fortführung des phänomenologischen Modells der konstitutiven Leistung ausgehend von einer Sphäre der Eigenheit ergibt sich die Notwendigkeit zu verstehen, wie sich etwas, das ursprünglich nur von einem Pol ausgeht, als ein solches erweisen kann, das sich seinem Konstituierenden entzieht.

Husserl sieht sich auf der Basis dieses Erklärungsbedarfs gezwungen, die Logik der Konstitution von einer singulären Eigenheit aus insgesamt in Frage zu stellen, denn der spezifische distanzierte Charakter der Welt erscheint nicht lediglich als Ergänzung zur ›normalen‹ Welterfahrung nach der Genese der Welt und ihrer Gegenstände aus *einer* konstitutiven Leistung, sondern er ist in gewisser Weise immer schon da, so dass

»verständlich gemacht werden [muss], wie in der höheren, fundierten Stufe die Sinngebung der eigentlichen, der konstitutiv sekundären objektiven Transzendenz zustande kommt, und das als Erfahrung. Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis, sondern um eine statische Analyse. Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-Erfahren in habitueller Fortgeltung. Es handelt sich darum, diese Erfahrung selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinngebung intentional zu enthüllen, die Weise, wie sie als Erfahrung auftreten und sich bewähren kann als Evidenz für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens, das nicht mein eigenes ist oder sich meinem eigenen nicht als Bestandteil einfügt, während es doch Sinn und Bewährung nur in dem meinen gewinnen kann.« (Husserl 1992: 108 f.)

Husserl unterscheidet, um die Entwicklung der Erfahrung zu erklären, die in der Distanz der Welt zu Tage tritt, mehrere Stufen, in denen die Erfahrung des intersubjektiven Grundes der Welt und des gemeinsamen Erscheinens in ihr zunehmend komplex ist: Zunächst gibt es das andere Ich, das als reines Anderes begegnet. An ihm wird die erste Erfahrung einer irreduziblen Fremdheit gemacht, die zugleich ein Verständnis der Fremdheit überhaupt verschafft. Dadurch dass dieses andere Ich ebenso auf die Welt bezogen ist wie das erste, ergibt sich als zweite Stufe ein Verständnis der Welt als objektiver überhaupt. Schließlich erfährt das Ich sich in einem synthetischen Akt, der die vorhergehenden Stufen »aufhebt«, als Teil einer Ich-Gemeinschaft, deren gemeinsame Konstitutionsleistung die Welt ist. Diese »transzendente Intersubjektivität« hat wiederum – wie es zuvor auch für das Ego in seiner Eigenheitssphäre beschrieben wurde – »durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert und so als das transzendente ›Wir‹ Subjektivität für diese Welt ist und es auch für die Menschenwelt ist, in welcher Form sie sich selbst objektiv verwirklicht hat« (Husserl 1992: 110).

Mit seinen Ausführungen in den *Cartesischen Meditationen* beschreibt Husserl vor allem ein Forschungsprogramm, da trotz der Identifizierung verschiedener Stufen der Intersubjektivität diese in einer relativen Unbestimmtheit verbleiben. Noch gravierender ist aber, dass ihn schon der erste Schritt, der den Kern seines Argumentes zur Möglichkeit der Intersubjektivität ausmachen soll, vor kaum lösbare Probleme stellt: Um nämlich die erste Stufe der Erfahrung der Alterität zu erklären, bringt er den viel diskutierten und kritisier-



ten Vorschlag vor, diese Fremderfahrung als »Appräsentation« zu begreifen: Der andere wird in einer Appräsentation erfahren, die darin besteht, dass etwas, das sich in der Wahrnehmung präsentiert, mit einem bereits Wahrgenommenen in Verbindung gebracht wird und es daher als ein Mehr gegenüber demjenigen aufgefasst wird, das sich bloß präsentiert. Die Appräsentation darf dabei nicht als Schluss missverstanden werden, d. h. sie ist kein Urteil über etwas, das sich darbietet, sondern die Wahrnehmung ›als fremder Leib‹ ist simultan mit der Wahrnehmung des anderen Körpers. Husserl nimmt so eine Parallelisierung der Appräsentation mit seinem Konzept der Urstiftung vor, womit er aber genötigt ist zu erläutern, wie es sein kann, dass die Erfahrungseinheit ›Leib‹, die eigentlich nur mich betrifft, auch anderen Körpern zugeschrieben werden kann, selbst wenn der Erfahrungsgehalt bei meinem Leib und bei den Leibern der anderen ein anderer ist.

Zur Erläuterung weist Husserl darauf hin, dass wir es bei der Wiedererinnerung von Vergangenen mit demselben Phänomen zu tun haben, denn das Vergangene kann nur als Modifikation meiner Gegenwart auftreten. Dieses Korrelat meiner konstitutiven Intentionalität, das auch aus der Modifikation resultiert, entzieht sich aber meiner »lebendigen Gegenwart«, die ausschließlich meiner Konstitutionsleistung unterworfen ist, da »so wie sich in meiner lebendigen Gegenwart, im Bereich der ›inneren Wahrnehmung‹, meine Vergangenheit konstituiert vermöge der in dieser Gegenwart auftretenden einstimmigen Erinnerungen, so kann sich in meiner primordialen Sphäre durch in ihr auftretende, vom Gehalt derselben motivierte Appräsentationen in meinem Ego fremdes Ego konstituieren, also in Vergegenwärtigungen eines neuen Typus, die ein neuartiges Modifikat als Korrelat haben« (Husserl 1992: 118). Ebenso wie also die Wiedererinnerung nichts anderes ist als das Wieder-Wahrnehmen eines bereits Wahrgenommenen unter den aktuellen Verhältnissen, so ist auch der andere Leib nichts anderes als die spontane Erfahrung des begegnenden Körpers als Leib durch eine »Paarung« mit der eigenen Leiberfahrung. Husserls Ausführungen zielen somit darauf ab, die Intersubjektivität auf der Grundlage *einer* fundamentaleren, d. h. verzeitlichten und verräumlichten Subjektivität zu entwickeln. Die Perspektiven der anderen und deren Berechtigung sind dem Ich dadurch evident, dass es selbst in der Zeit andere Positionen im Raum eingenommen hat. Wenn es nur um die Bestimmung der Möglichkeiten der subjektiven Erfahrung eines fremden Leibes ginge, wie

z. B. bei Theodor Lipps Konzept der *Einfühlung*, das einen von Husserls Bezugspunkten bildet (Bernet/Kerr/Marbach 1993: 154 ff.), dann könnte er an dieser Stelle enden. Husserl muss aber seinem eigenen Anspruch zufolge etwas anderes erklären, denn er will – wie zu Beginn gezeigt – verstehen können, wie die anderen *mitkonstitutiv* für die Welt sein können, in der wir uns gemeinsam bewegen. Sie müssen das Vermögen haben, die konstitutive Erschließungsleistung des Ich zu modifizieren und sogar zu erweitern – nur so lässt sich die Schlussperspektive der fünften *Meditation* in den Blick nehmen, nach der die Genese kultureller und geteilter idealer Entitäten erklärt werden soll. Husserl verharrt jedoch in der Bestimmung der intersubjektiven Erweiterung und Modifikation der Konstitutionsleistungen in der Perspektive der Wahrnehmung, mit der er letztlich nicht überzeugend verständlich machen kann, wie eine »wechselseitige Perspektivenverschränkung« oder eine »Horizontverschmelzung« stattfinden soll. Eigentlich ist doch immer schon alles im monadischen Subjekt angelegt. Der andere tritt nur als Anlass zu einer Wiedererinnerung auf, über die das Ego in seiner »lebendigen Gegenwart« nicht vollends verfügt. Wie auf diese Weise komplexere Konstitutionsleistungen erklärbar sein sollen, bleibt offen, auch wenn Husserl in den folgenden Paragraphen der *Cartesischen Meditationen* wenige der Phänomene auslässt, die seine Arbeiten zentral beschäftigen und die nun neu bestimmt werden sollen. Der Verzicht auf die Sprache ist sicherlich der zentrale Faktor dafür, dass das Rekonstruktionsangebot letztlich scheitern muss.

Für Merleau-Ponty, der den programmatischen Teil des husserlschen Ansatzes erneut aufnimmt, entdeckt jener in seiner Thematisierung der Intersubjektivität in den *Cartesischen Meditationen* nicht eine neue Dimension von Subjektivität, die phänomenologisch zu beschreiben wäre, sondern die Lebenswelt, denn aufgrund der Tatsache, dass dabei nicht primär die Existenz der anderen auf dem Spiel steht, sondern der Status der Welterfahrung, sieht sich Husserl auf eine Neubestimmung der *Weltlichkeit* des Ego und der *Weltlichkeit* überhaupt verwiesen (Merleau-Ponty 1996b: 71). Das Denken der Intersubjektivität erfordert also eine neue Ontologie und nicht bloß eine derivative Explikation menschlicher Interaktionsweisen.<sup>34</sup> Denn

---

<sup>34</sup> Eine Kritik dieses Übergangs der Inter-Subjektivität in Ontologie oder »anonyme Intersubjektivität« (Madison 1981: 41) findet sich bei Breuer 1998.

wenn es so ist, dass sich das Ich immer schon in einer Welt vorfindet, in deren Perspektive es selbst ein konstituiertes ist, dann ist zu untersuchen, was diese Welt ausmacht und wie sie in ihrer Vorgängigkeit denkbar ist. Für Merleau-Ponty ist also mit Husserl klar, dass eine Diskussion der Intersubjektivität sich nicht darauf beschränken kann, das Aufeinandertreffen und wechselseitige Erkennen der Ichs zu erörtern, sondern dass ein Denken der Intersubjektivität die konstitutive Leistung des Intersubjektiven selbst zu explizieren hat. Gegen Husserl ist Merleau-Ponty jedoch davon überzeugt, dass zur Erklärung dieser konstitutiven Leistung die bloße räumliche oder zeitliche Ausdehnung des subjektzentrierten Konstitutionsmodells nicht hinreicht, sondern dass es neuer Einsichten über spezifisch intersubjektive Konstitutionsleistungen bedarf. Offensichtlich müssen hierbei die Sprache und die Kommunikation die wesentlichen Bezugspunkte werden.

Wenn wir nun wieder zurück zu Merleau-Pontys Rekonstruktion der husserlschen Theorie gehen, dann ist bisher gezeigt, wie die Lebenswelt in der Linie einer Intersubjektivität entstehen kann, die den einzelnen Subjektivitäten vorhergeht und von diesen auch als solche erfahren wird.<sup>35</sup> Die alltägliche Welt hat ihre Existenz an sich und steht zumindest in der Erfahrung in keiner direkten Abhängigkeit von den Setzungsleistungen eines einzelnen Ich. Diese Eröffnung eines neuen grundierenden Bereichs wirft nicht ausschließlich die bereits angedeutete Frage nach seiner Reproduktion auf, sondern auch diejenige nach seiner Beständigkeit und seinem Wandel, kurz gesprochen: die Frage nach der Geschichtlichkeit der Welt. Merleau-Ponty expliziert also die Lebenswelt in der folgenden Konstellation: Einerseits soll sie das sein, was dem einzelnen Menschen kontingent vorhergeht und das ihm allererst die Möglichkeit zu handeln oder sogar seine Welt überhaupt verschafft. Andererseits ist dieses Vorhergehende aber nichts, das dem Menschen (hier als Artbezeichnung gemeint) absolut entzogen wäre, denn die Welt ist in ihrer natürlichen, sozialen und kulturellen Hinsicht eine geschichtliche und insofern von den Leistungen der Menschen abhängig. Der Weltbegriff ist damit mehrdimensional, da er sich nicht auf denjenigen der Natur

---

<sup>35</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich wesentlich auf Merleau-Pontys Interessen an der Rekonstruktion Husserls, d. h. das Problem der philologischen Angemessenheit wird ausgeblendet, da der Durchgang durch Husserl vornehmlich zur Explikation der Grundlagen des merleau-pontyschen Lebensweltbegriffs dient.

reduzieren lässt,<sup>36</sup> und beantwortet mit Hilfe der Lebenswelt genau die Frage, die oben als über Habermas hinausgehend charakterisiert wurde, wie die Kommunikation zu verstehen ist, die die lebensweltliche Sedimentierung ihrer ›Ergebnisse‹ ermöglicht, aber dennoch kein transparenter und selbstbewusster Konstitutions- oder Konstruktionsprozess ist. Das Denken der Intersubjektivität wird also nur insofern zu einem solchen der Ontologie, als diese so verstanden wird, dass sie niemals abgeschlossen und dem Menschen nur in seiner Singularität entzogen ist.

Auch zur Präzisierung dieser Konzeption, die über den husserlschen Intersubjektivitätsbegriff hinausgeht, finden sich noch bei Husserl selbst Aufschlüsse, denn dieser befasst sich mit dem Phänomen der intersubjektiven Konstitution, ohne dass er es selbst wahrnimmt, im Horizont der Erklärung der Geltung philosophischer Theorien: Schon die strikt egologische Konzeption der Phänomenologie, die Husserl ja letztlich nicht verlässt, bringt das Problem zum Erscheinen, wie ein Gedanke, den ein Autor entwickelt, einem anderen Denker mitteilbar ist und von diesem übernommen werden kann. Für Husserl verbergen sich in dieser Formulierung zwei Problemkomplexe, die für das Verständnis der Rolle der Lebenswelt relevant sind und die Merleau-Ponty auch durch die historische Situation des aufkommenden Faschismus und seine intellektuellen Repräsentanten motiviert sieht: Erstens das Problem des Entstehens philosophischer Theorien, d. h. der Bedingungen, die es einem Philosophen erlauben oder es ihm vielleicht sogar nahe legen, eine bestimmte Theorie zu formulieren, auf die andere zugleich in der Lage sind, mit Verstehen und gezielter Kritik zu reagieren. Historisch ist dieser Punkt von Interesse, da zu erklären ist, warum bestimmte Theorien bestimmten Epochen als angemessener Ausdruck ihrer Welt und ihrer Probleme erscheinen und in anderen Epochen dieser Platz von anderen Theorien eingenommen wird. Husserl stellt also erneut die Frage, die spätestens seit den Diskussionen um den Historismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannt ist, nach den weltlichen Genesebedingungen einer Theorie und vor allem diejenige nach der Möglichkeit einer Geltung einer Theorie, die dem

---

<sup>36</sup> Dies macht Merleau-Ponty in seinen verschiedenen Vorlesungen zum Begriff der Natur klar, in deren Zentrum die Aussage steht, dass »le concept de Nature est toujours expression d'une ontologie« (Merleau-Ponty 1994a: 265) Vgl. dazu auch Barbaras 1991, 103 ff.

weltlichen Wandel trotz. <sup>37</sup> Dies ist zugleich auch der Ansatz für den zweiten Problembereich, in dem es um die Möglichkeit einer Intervention in die soziale Situation oder zumindest das politische, kulturelle oder soziale Selbstverständnis der Menschen oder eines Kollektivs vermittelt der Theorie geht. Wie konnte z. B. die Aufklärung ihre Wirkung entfalten, warum hat sich diese Wirkung verselbständigt und war die Wirkung eine Ausnahmeerscheinung eines spezifischen historischen Settings oder ist sie auch unter aktuellen Bedingungen reproduzierbar? <sup>38</sup> Der Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie unterbricht die unmittelbare Verbindung der Leistungen der Subjekte mit der Welt. An deren Stelle tritt ein komplexer Vermittlungsprozess, in dem das Verhältnis zwischen den setzenden und expressiven Akten sowie der Welt, in der sich die Menschen bewegen, immer neu zu bestimmen bleibt. <sup>39</sup> Die philosophische Reflexion

<sup>37</sup> Es ist insgesamt interessant, diese Deutung Husserls mit derjenigen Adornos zu vergleichen, die in vielen Punkten ähnlich ist. Philosophiehistorisch wäre im Anschluss an diese Beobachtung zu untersuchen, ob sich damit erweist, wie wichtig Husserl nicht nur für den Kontext der Post-Phänomenologie ist, der hier primär diskutiert wird, sondern auch für die Kritische Theorie, oder ob die Parallele durch die Situierung Adornos und Merleau-Pontys im sogenannten westlichen Marxismus zu erklären ist. Vgl. Adorno 1931.

<sup>38</sup> »Il s'agit donc, du mouvement le plus cohérent de *Selbstbesinnung* qui reconduit au monde. En même temps, nous sommes aux années du fascisme et de l'avant-guerre. Husserl ressent dans le fascisme [une] mise à l'épreuve de la rationalité, de la philosophie de l'entendement, de l'*Aufklärung*. Il veut montrer 1) que cette crise est motivée – Que le rationalisme de l'entendement s'est vidé de son sens – Que la crise existentielle ne doit pas être jugée de haut par le philosophe, comme s'il n'avait pas de responsabilité – Qu'elle est une crise de la philosophie – Que l'histoire de la philosophie communique avec l'histoire générale: ici et là, on a la manière dont les hommes constituent le monde, les rapports qu'ils nouent avec lui. (...) 2) Mais, cette crise qui est totale, qui met en question à bon droit la philosophie ne la condamne qu'à renaître sur de nouvelles bases, ne signifie pas fin de toute philosophie. C'est fin d'une philosophie qui a cru trop facilement fonder la rationalité hors de l'existential.« (Merleau-Ponty 1996b: 71 f.)

<sup>39</sup> »Auf der einen Seite ist die Welt *das, was wir sehen*, und auf der anderen Seite müssen wir dennoch lernen, sie zu sehen. In diesem Sinne müssen wir das Sehen zunächst in Wissen überführen, wir müssen es in Beschlag nehmen und *sagen*, was dieses *Wir*, was dieses *Sehen* heißt, und wir müssen so tun, als wüßten wir von allem nichts, als müßten wir in dieser Hinsicht alles erst noch entdecken. Aber die Philosophie ist kein Lexikon, sie interessiert sich nicht für »Wortbedeutungen«, sie sucht nicht nach einem verbalen Substitut für die Welt, die wir sehen, sie verwandelt diese nicht in etwas Gesagtes, sie richtet sich nicht in der Ordnung des Gesagten oder Geschriebenen ein wie der Logiker in der Aussage, wie der Dichter im lebendigen Wort oder der Musiker in der Musik. Sie setzt sich zum Ziel, den Dingen selbst aus der Tiefe ihres Schweigens zum Ausdruck zu verhelfen.« (Merleau-Ponty 1986: 18)

kann sich nicht darauf beschränken, der bloße selbstreflexive Ausdruck einer historischen Situation oder der Lage der Welt zu sein, sondern sie muss beanspruchen, eine Reflexion der Reflexion über die Welt und der Verstehbarkeit dieser Reflexion für die anderen zu sein (Merleau-Ponty 1996b: 70). Richtig verstanden tritt sie so als eine angemessene Reflexion der Welt auf und ist nur noch in nachgeordneter Weise die Selbstreflexion eines (empirischen oder konstitutiven) Ich. Merleau-Ponty zieht daraus den Schluss, der nicht ausschließlich für Husserl gilt, dass ab diesem Zeitpunkt »la philosophie est dans le monde« (Merleau-Ponty 1996b: 72) – die ontologisch fragende phänomenologische Philosophie ist also in der Situation, die Waldenfels konstatiert, dass sie die Vernunft nicht mehr außerhalb der Faktizität der Welt bestimmen kann, sondern diese unter den spezifischen Verhältnissen von deren Kontingenz erweisen muss, die vorgängig und nicht letztgültig zu überschreiten ist.<sup>40</sup> Die Philosophie kommt nicht umhin, die Historizität ihres Grundes und Bezugspunktes ernst zu nehmen und für sich zu klären, welche Konsequenzen aus diesem Eingeständnis resultieren und wie dennoch der Anspruch auf eine vernünftige Gestalt der Welt aufrecht erhalten werden kann.

Auf dem Hintergrund dieser Fragestellung konnte Husserl in Merleau-Pontys Augen gar nichts anderes tun, als die wiederholte Neubestimmung der Philosophie zunächst ruhen zu lassen, um sich dem Grund und Referenzpunkt jeglicher Existenz, Wissenschaft und Philosophie überhaupt zuzuwenden. Der Begriff der Lebenswelt, den Husserl in seinen Spätschriften auch explizit einführt, soll die Annäherung an diesen Grund leisten. Mit dieser Deutung Husserls ist schon jetzt deutlich, dass sich das (post-)phänomenologische Verständnis der Lebenswelt im Unterschied zur habermasschen Einschätzung und Darstellung im vorhergehenden Kapitel nicht auf ein unproblematisches und alltägliches Weltwissen reduzieren lässt, denn ein solches ist nur als Explikation eines reduzierten setzenden Bewusstseins bzw. Subjekts von Interesse. Vielmehr betrachtet sie bereits Husserl, wie Merleau-Pontys Rekonstruktion nahe legt, unter der Perspektive ihrer räumlichen Weltlichkeit sowie ihrer Reproduktion und ihres Wandels. Gerade mit Blick auf den Wandel, der ja auch den Aspekt der Kritik an Habermas ausmachte, sind die husserlschen Überlegungen offener als diejenigen von Habermas, denn mit

---

<sup>40</sup> Zu diesem Rationalitätsmotiv bei Merleau-Ponty vgl. auch Honneth 1986.

seiner Lesart unterstreicht Merleau-Ponty, dass die Lebenswelt von Beginn an keine statische Instanz darstellt, sondern vielmehr unmittelbar mit der kulturellen und sozialen Praxis der Menschen verwoben ist. Das Absehen von der Lebenswelt im Selbstverständnis der Wissenschaften verdeckt nämlich nicht nur deren Ausgangspunkt, was durch Idealisierungsleistungen zu erklären und zu plausibilisieren wäre, mit denen sie sich von diesem Punkt dauerhaft absetzen, sondern es macht auch die Einsicht in die menschliche Praxis als eine solche, die sich selbst regeneriert und transformiert, unmöglich.<sup>41</sup> Ziel sollte es dagegen sein, den Zusammenhang der Wissenschaften mit der menschlichen Praxis zu erweisen, um ihren Sinn und ihre Reichweite bestimmen zu können. Merleau-Ponty erblickt hierin Husserls eigentliches Thema und die eigentliche Leistung der Phänomenologie, nämlich die Darstellung und Explikation der Dialektik des Transzendentalen und des Nicht-Transzendentalen, oder in den Worten dieser Arbeit: der Vernunft und der Kontingenz.<sup>42</sup>

Damit ist aber zugleich deutlich, in welchen Aspekten Merleau-Ponty an Husserls Einführung des Begriffs der Lebenswelt anschließt oder wo er beansprucht, über ihn hinauszugehen. Offensichtlich teilt er mit ihm die Auffassung, dass die Lebenswelt nicht einfach eine Bedingung der Intersubjektivität oder des unproblematischen Lebensvollzugs ist, sondern dass sie vielmehr eine Reartikulation der

<sup>41</sup> »Double oubli: Oubli de la Nature avant l'idéalisation, la mathématisation, – du monde pré-scientifique, pré-théorique, pré-objectif. L'analyse de la perception elle-même est idéalisante: on croit qu'il s'agit de rendre compte de son *identification*, alors qu'il s'agit d'*Einigung*: l'identité est logique, l'*Einigung* est pré-logique (enrichissement). (...) Or, cette ignorance du monde vécu stérilise la science elle-même en l'emprisonnant longtemps dans [des] représentations de la manière rigide. Oubli de l'opération de *Stiftung* masquée par ses propres résultats. Elle vient du *Lebenswelt* qui différait ces opérations. Mais précisément, pour cette raison, elle s'ignore comme création de *Gebilde* humains. Il y a *Stiftung* et ensuite *Sinnentleerung*, oubli des origines, traditionnalité, sédimentation. (...) De même, sens de *Gebild* paraît aller de soi. *Le Lebenswelt*, c'est la nature, mais aussi la culture.« (Merleau-Ponty 1996b: 76)

<sup>42</sup> »Le retour au *Lebenswelt* comme caractéristique de la phénoménologie – *Le Lebenswelt* est problème ›universel – Contient ›tout. Il faut retrouver dimension d'avant l'objectivation. Un monde qui ne sera pas théorique: la *theoria* est un type de *praxis* d'attitude humaine – Retrouver un monde sauvage d'avant – [un] monde donc, où la distinction du subjectif (psychique) et de l'objectif (en soi) ne sera pas encore faite. La philosophie ne doit pas être ›attitude‹, elle est un cercle avec elle-même comme *theoria*, paradoxe d'une science du pré-scientifique et de la science. Par motivation de la crise, Husserl retrouve son problème: dialectique du transcendantal et du non-transcendantal.« (Merleau-Ponty 1996b: 77)

Ontologie darstellt, die notwendig geworden ist. Während Husserl dabei jedoch wesentlich auf eine Verzeitlichung und Verräumlichung der einen konstitutiven Subjektivität setzt, macht Merleau-Ponty auf diverse Aspekte in Husserls Überlegungen aufmerksam, die dies als Selbstmissverständnis erscheinen lassen. Eigentliches Thema müsste die Abhängigkeit der vielen Subjekte von einem gemeinsamen intersubjektiven Grund sowie ihr Beitrag zu dessen Reproduktion und Wandel sein. Damit wird aber die Unterscheidung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie wiederum hinfällig, da es auch und vor allem die spezifischen Erkenntnisleistungen der Subjekte sind – bei Husserl exemplifiziert durch die Rolle der Philosophen –, die solche Beiträge darstellen. Merleau-Pontys Ontologie (Dillon) beansprucht also, Husserls Ansätze ernst zu nehmen und sie über seine eigenen Leistungen hinauszuführen.

### 3.2 *Der Chiasmus oder Merleau-Pontys Reformulierung der Lebenswelt*

In der bisherigen Rekonstruktion und Kritik Husserls zeichnete sich bereits ab, dass in Merleau-Pontys Augen der Begriff der Lebenswelt in noch höherem Maße von den Vorgaben der Bewusstseinsphilosophie gelöst werden muss, d. h. dass er insbesondere weiter zu sozialisieren und zu de-transzendentalisieren ist. Parallel zum habermasschen Verständnis wird die Lebenswelt somit zugleich als Ort des alltäglichen Existierens sowie als Instanz der Reproduktion und Generierung der basalen Welterfahrung und ihres Verstehens identifiziert. Systematisch ergeben sich an ein solches Programm jedoch zwei Rückfragen, die zugleich heuristisch für die Rekonstruktion der Fassung der Lebenswelt genutzt werden können, die Merleau-Ponty eigen ist: Wie ist die Rede von einer neuen Ontologie, die an Heideggers Husserlkritik anschließt, mit dem Anspruch auf Soziologisierung und De-Transzendentalisierung zu verbinden? Welche Argumente lassen sich im Rahmen einer solchen Konzeption für die Vernünftigkeit der Lebenswelt oder zumindest lebensweltlicher Interaktionsprozesse finden? Die Antwort auf die erste Frage, die zugleich die Bestimmung der Reflexivität der Lebenswelt abschließt, hat Merleau-Ponty in seinem unvollendet gebliebenen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* mit den Konzepten der *chair* (Fleisch), des *entrelacs* (Verflechtung) und des Chiasmus verbunden,



während diejenige auf die zweite im Kontext seiner parallelen Ablehnung der dialektischen Vernunftkonzeption des Hegelianismus und des Vernunftskzeptizismus des heideggerschen Welterschließungsmodells zu finden ist.<sup>43</sup>

Der zentrale Terminus ist dabei derjenige des Fleischs. Mit ihm wird der Zusammenhang einer Welt artikuliert, an dem die einzelnen teilhaben, mit dem sie reflexiv verwoben sind und der ihnen doch auch in einer Art Materialität zu Grunde liegt und vorausgeht:

»[D]as Fleisch, von dem wir sprechen, ist nicht die Materie. Es ist das Einrollen des Sichtbaren in den sehenden Leib, des Berührbaren in den berührenden Leib, das sich vor allem dann bezeugt, wenn der Leib sich selbst sieht und sich berührt, während er gerade dabei ist, die Dinge zu sehen und zu berühren, sodaß er gleichzeitig *als* berührbarer zu ihnen hinabsteigt und sie *als* berührender alle beherrscht und diesen Bezug wie auch jenen Doppelbezug durch Aufklaffen oder Spaltung seiner eigenen Masse aus sich selbst hervorholt. Diese Konzentration von Sichtbarem um ein einzelnes Sichtbares herum oder dieses Versprühen der Körpermasse unter die Dinge, was dazu führt, daß eine bestimmte Vibration meiner Haut zum Glatten oder Rauhen wird, daß ich *mit den Augen* den Bewegungen und Umrissen der Dinge selbst *folge*, diese magische Beziehung, dieses Bündnis zwischen den Dingen und mir, das darin besteht, daß ich ihnen meinen Leib leihe, damit sie sich in ihn einschreiben und mir ihre Ähnlichkeit vermitteln, diese Falte, diese zentrale Höhlung im Sichtbaren, die mein Sehen ausmacht, diese beiden spiegelbildlichen Reihen von Sehendem und Sichtbarem, von Berührendem und Berührtem bilden ein wohlverbundenes System, mit dem ich rechne, sie definieren ein Sehen im allgemeinen und einen beständigen Stil der Sichtbarkeit, dessen ich mich nicht entledigen kann, selbst wenn sich eine bestimmte Sicht als illusorisch erweist; denn dann bleibt mir die Gewißheit, daß ich, wenn ich nur besser hingeschaut hätte, zur wahren Ansicht gelangt wäre, daß es in jedem Falle *eine solche gibt*, sei es diese oder eine andere. Das Fleisch (das der Welt oder mein eigenes) ist nicht Kontingenz oder Chaos, sondern Textur, die zu sich kommt und mit sich selbst übereinkommt.« (Merleau-Ponty 1986: 191 f.)

Selbst wenn das iterative Schreiben Merleau-Pontys – charakteristisch für die Fragmente des Textes, die nicht bis ins Letzte redigiert

<sup>43</sup> Den folgenden Ausführungen ist vorwegzuschicken, dass sie keine Gesamterörterung der merleau-pontyschen Ontologie sind und sein können. Dies würde den systematischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung deutlich überschreiten. Es sei jedoch auf einige hervorragende monographische Arbeiten verwiesen, die sich genau diese Gesamterörterung zum Ziel gesetzt haben: Madison 1981, Dillon 1988 und Barbaras 1991. Ihnen verdankt das Folgende wesentliche Einsichten in die Logik und den Zusammenhang des Spätwerks, das nur fragmentarisch existiert und posthum ediert wurde.

wurden – darauf hinweist, dass er noch nach dem adäquaten Ausdruck für diesen Grund des Seins sucht, den er Fleisch nennt, so ergibt sich doch aus Passagen wie der angeführten ein Umriss der Ontologie, die der Autor vor Augen hat. Gedacht ist im Fleisch ein Verhältnis zwischen der Welt und ihren leiblichen Bestandteilen, in dem diese im Begreifen ihrer selbst und der Welt mit dieser scheinbar koinzidieren, dabei aber auch zu deren weiterer Entfaltung beitragen. Die Reflexion ist deshalb kein rein selbstbezüglicher Akt, sondern einer, in dem die Welt als solche erfahren wird und in dem sich die Welterfahrung überhaupt konzentriert, während der Reflektierende zugleich in die Welt eingreift. Derjenige, der sich selbst oder einen Gegenstand in der Welt wahrnimmt oder sich seiner bedient, operiert mit ihm als diesem Gegenstand der Welt und nicht mit ihm als einem Objekt seiner Intentionalität. Allerdings verleiht er ihm durch seinen Umgang doch einen bestimmten Sinn, der den Platz und die Rolle des Gegenstands in der Welt verändern kann. Dadurch ergibt sich ein Chiasmus oder eine Reversibilität von Welt und Erfahrendem, die aber sofort als solche von Welt und Erfahrenden zu verstehen sind, denn die wechselseitige Abhängigkeit von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem oder von Empfindendem und Empfundenem ist kein singuläres Verhältnis *eines* unitarisch verstandenen leibhaftigen Menschen zu den Gegenständen, sondern ein Verhältnis, das mindestens die Koordination der Sinne und Vermögen eines Leibes voraussetzt und damit auch eine prinzipielle »Transitivität von einem Leib zum anderen begründet« (Merleau-Ponty 1986: 187 f.).

Hierzu ist natürlich die Sprache unverzichtbar, denn durch die Notwendigkeit einer Koordination, in die eine Sinn-Komponente eingelassen ist, ergibt sich eine symbolische Ebene, die von der Integration des einzelnen Leibes bis hin zur Übernahme der Wahrnehmungen des oder der anderen in die eigene Wahrnehmung reicht. In dieser Übernahme wird das Sichtbare der Welt überschritten und Deutungen und Erschließungen, die andere in vergangenen Situationen und an anderen Orten geleistet haben, fließen in die eigene Deutung ein (Merleau-Ponty 1986: 189). Es ergibt sich somit ein Schema mit drei Polen: Den ersten Pol bildet die stumme und »vorgängige« Welt, die sich immer in einem Zustand relativer Undurchdringlichkeit und Unergründbarkeit befindet, wobei sie aber nicht auf empiristische Weise als uninterpretierte Menge von Sinnesdaten begriffen werden darf. Auch schon dem Sichtbaren wohnt nämlich eine sinnhafte Ordnung inne, selbst wenn diese nicht auf Dauer gestellt

werden kann und häufig der Singularität einer Erfahrung mit den begegnenden Objekten geschuldet ist. Den zweiten Pol bilden die menschlichen Akteure, die sich in dieser Welt mit ihren Objekten und den anderen Akteuren bewegen müssen und daher gezwungen sind, diese beiden Klassen weiterer Elemente in der Welt wahrzunehmen, zu verstehen und zu artikulieren, um ihre Handlungen auf sie abstimmen zu können. Neben der direkten Verbindung der beiden ersten Pole durch das Sehen und Gesehenwerden (was hier paradigmatisch die Sinneswahrnehmung überhaupt repräsentiert) stehen sie indirekt durch einen dritten Pol in Kontakt, den das »Unsichtbare«, d. h. vor allem die Sprache konstituiert. Diese Indirektheit bewirkt zwar eine relative Ungenauigkeit gegenüber der Welt selbst,<sup>44</sup> ermöglicht aber zugleich einen einfacheren und klareren Zugriff auf sie. Natürlich treten die Pole nie in dieser Reinheit auf, sondern gewöhnlich überlagern sie sich und stehen unter den jeweils aktuellen Bedingungen von Zeit und Raum in einer spezifischen Konstellation.

Merleau-Ponty benutzt dieses dreipolige Modell, um die Relationen, die darin zum Ausdruck kommen, insgesamt als Lebenswelt zu interpretieren, die zugleich das Thema und Erklärungsobjekt der Ontologie ist, die neu entwickelt werden soll. In einer nachgelassenen Notiz, die sich auf die intendierte Einleitung von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* richtet, wird dies so formuliert:

»Die Ontologie wäre die Ausarbeitung von Begriffen, die jene der transzendentalen Subjektivität, des Subjektes [Pol 2, A. N.], des Objektes [Pol 1, A. N.] und des Sinnes [Pol 3, A. N.] ersetzen müssen – die Definition der Philosophie enthielte eine Erhellung des philosophischen Ausdrucks selbst (also ein Bewußtwerden des Vorgehens, welches zuvor »naiv« angewandt wurde, so als ob sich die

---

<sup>44</sup> Auf dieses Problem macht Merleau-Ponty vor allem in seiner Kritik an der bergsonischen Sprachauffassung aufmerksam: »Wenn uns die Möglichkeit vorschwebt, daß wir die natürliche Welt oder die Zeit durch Koinzidenz wiederfinden, daß wir identisch sind mit dem Punkt O, den wir dort sehen, oder mit der reinen Erinnerung, die unsere Wiedererinnerungen von unserem Innern her lenkt, so ist die Sprache eine Macht des Irrtums, weil sie das kontinuierliche Gewebe zerreißt, das uns auf vitale Weise mit den Dingen und mit der Vergangenheit verbindet, und sich wie ein Schirm dazwischenschiebt. (...) Man muß also annehmen, daß die Sprache nicht einfach das Gegenteil der Wahrheit, der Koinzidenz ist, die es in ihr gibt oder in ihr geben könnte – und gerade das ist es, was er [d. h. der Philosoph, A. N.] sucht, eine Sprache der Koinzidenz, eine Weise, die Dinge selbst zum Sprechen zu bringen. (...) Eine Sprache von der Art hat wohl Bergson selbst für den Philosophen gefordert. Aber man muß die Konsequenz sehen: ist die Sprache nicht notwendig trügerisch, so ist die Wahrheit keine Koinzidenz, ist sie nicht stumm.« (Merleau-Ponty 1986: 165 f.)

Philosophie beschränken würde auf eine Wiedergabe des Bestehenden) als Wissenschaft der Vor-Wissenschaft, als Ausdruck dessen, was vor dem Ausdruck liegt und *ihn untergründig trägt* – Hier die Schwierigkeit zur Sprache bringen: die Philosophie enthält sich selbst, wenn sie absolut sein will. In Wirklichkeit aber verschaffen uns alle Einzelanalysen der Natur, des Lebens, des menschlichen Leibes, der Sprache nach und nach einen Zugang zur *Lebenswelt* und zum ›wilden‹ Sein.« (Merleau-Ponty 1986: 217 f.)

Die Lebenswelt ist die immer bestehende Verwobenheit und Interaktion der drei Pole vor deren Aufnahme in einer expliziten Erörterung.<sup>45</sup> Damit wird offensichtlich der Schritt vollzogen, von dem zuvor festgehalten wurde, das er über Habermas hinausgeht, nämlich die Lebenswelt selbst als intern dynamische zu verstehen, diese Dynamik aber nicht an explizite (diskursive) Leistungen außerhalb der lebensweltlichen Vollzüge zu binden. Aufgrund dieses Moments der Dynamik tritt vor allem der dritte Pol ins Zentrum des Interesses, denn er ist der Grund dafür, dass die vermeintlich unmittelbare Relation zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem permanent gebrochen ist. Merleau-Ponty fragt sich daher, »durch welches Wunder tritt zu der natürlichen Generalität meines Leibes und der Welt eine geschaffene Generalität, eine Kultur, eine Kenntnis hinzu, die die erstere aufnimmt und zurechtrückt« (Merleau-Ponty 1986: 199). Die Bestimmung der Dynamik der Lebenswelt führt also zu der Frage danach, wie es sein kann, dass eine intersubjektive und kulturell bestimmte, also historisch gewachsene Deutungsebene prinzipiell in die sinnliche Welterfahrung eingreift und diese nicht nur für anderes verfügbar macht (wie etwa für wissenschaftliche Analysen, lyrische Bilder etc.), sondern sogar modifiziert. Die Lebenswelt kommt nicht nur als Grundlage für höhere geistige Leistungen in den Blick, sondern sie steht selbst mit ihren basalsten Komponenten im Mittelpunkt der Untersuchung. Merleau-Ponty verallgemeinert somit die individuelle Integrationsleistung der verschiedenen Vermögen des Leibes oder diejenige des bzw. mit dem von anderen Menschen Geleisteten und konstatiert, dass die Kultur (als Inbegriff der verfügbaren Semantiken und sinnstiftenden Praktiken) offensichtlich durch alle unsere Erfahrungen hindurchgreift und sie

---

<sup>45</sup> Wobei Merleau-Ponty letztlich offen lässt, ob es eine Erörterung, die strikt von der Lebenswelt getrennt ist, überhaupt geben kann oder ob nicht auch jeder wissenschaftliche Diskurs nur im Rahmen lebensweltlicher Interaktionen und Reproduktionen Bedeutung hat.

bestimmt. Denkbar ist eine solche Omnipräsenz und Bestimmung aber nur, wenn schon die Unmittelbarkeit, die zuvor scheinbar besteht, strukturell von der kulturellen Ebene durchdrungen ist und umgekehrt, d. h. dass auch die intersubjektive Deutungsebene, die hinzukommt, nicht einfach ein Supplement ist, sondern selbst von der Welt und ihren Wahrnehmungserfahrungen zehrt.

Evidentermaßen ist die Sprache die Instanz, die diesen Chiasmus von Welt und Deutungsebene ermöglicht, denn – so Merleau-Ponty in der Anwendung des strukturalistischen Zeichenmodells auf diesen Kontext – in der Sprachverwendung werden Signifikanten, die ideal, d. h. unabhängig vom konkreten Zeichenmaterial verfügbar sind, dazu genutzt, kommunizierbare Bedeutungen mit den Erfahrungen zu verknüpfen, die in unserer Wahrnehmung un- oder nicht hinreichend unterschieden gegeben sind. Dabei kann weder von einer Zerstörung der stummen Welt durch die Sprache noch von einer Bewahrung derselben die Rede sein, vielmehr nimmt die Sprache die Reversibilität auf, die bereits bei Wahrnehmungsvorgängen operiert, und führt sie auf ein neues Niveau.<sup>46</sup> In den vorhergehenden Ausführungen zum diakritischen Charakter der sprachlichen Zeichen wurde bereits deutlich, in welcher Weise die Sprache ein solches Gebrauchen der Reversibilität ermöglicht. Hier wird nun auch ontologisch ausgeführt, dass die Entfaltung der Sprache das Schweigen der Welt vollendet und aufhebt.

Mit dieser Darlegung der Ontologie wirkt Merleau-Ponty einem möglichen Missverständnis der sprachlich induzierten Dynamik entgegen und sichert sein eigenes Modell kommunikations- und handlungstheoretisch ab: Die bisherigen Ausführungen zur Lebenswelt im Anschluss an Husserl und die Erweiterung durch Merleau-Ponty könnten trotz der sprachtheoretischen Distanzierung von Heidegger den Verdacht erwecken, dass ontologisch das (letztlich

---

<sup>46</sup> »Im Augenblick wollen wir nur darauf hinweisen, daß man weder von Vernichtung noch von Bewahrung des Schweigens sprechen kann (und noch viel weniger von einer Vernichtung, die bewahrt, oder von einer Verwirklichung, die vernichtet, was keine Problemlösung, sondern eine Problemstellung darstellt). Wenn das schweigende Sehen ins Wort fällt und wenn umgekehrt die Rede dadurch, daß sie ein Feld des Benennbaren und des Sagbaren eröffnet, sich dort an ihrem Ort wahrheitsgemäß einschreibt, kurz, wenn sie die Strukturen der sichtbaren Welt umformt und sich zum Blick des Geistes, zum *intuitus mentis* macht, so geschieht dies immer noch aufgrund desselben Grundphänomens der Reversibilität, auf das sich sowohl die stumme Wahrnehmung wie auch die Rede stützt und das sich in einer nahezu fleischlichen Existenz der Idee und in einer Sublimierung des Fleisches zeigt.« (Merleau-Ponty 1986: 202)

idealistische) heideggersche Welterschließungsmodell aufgegriffen wird. In seinem Text »... *dichterisch wohnt der Mensch* ...« beispielsweise führt Heidegger aus, dass »das wahre Herrschaftsverhältnis zwischen Sprache und Mensch« folgendermaßen zu bestimmen ist:

»Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu. Dies heißt jedoch nie, daß die Sprache in jeder beliebig aufgegriffenen Wortbedeutung uns schon mit dem durchsichtigen Wesen der Sache geradehin und endgültig wie mit einem gebrauchsfertigen Gegenstand beliefert. Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens spricht.« (Heidegger 1954: 184)

Heideggers These besteht nicht einfach darin, dass *die* Sprache, d. h. eine bestimmte und abgeschlossene Sprache, der Weltbegegnung des einzelnen vorheht und dass der einzelne sich deshalb die Welt nur dann auf richtige Weise aneignet, wenn er sich in das »Wesen der Sprache« versenkt, sondern er sieht für den Fall des dichterischen Sprachgebrauchs vor, dass dieser die bisherige sprachliche Erschlossenheit der Welt revidieren kann. Zumindest das »dichterische Sprechen« ist also ein Ausdruck virtueller Dynamik der sprachlichen Erschließungsleistung. Ein Blick auf die Interpretationen dieser ontologischen Welterschließungstheorie der Sprache offenbart denn auch, dass sie sich auf zwei Weisen verstehen lässt, die eine dynamische Transformation vorsehen: entweder als Reformulierung einer Philosophie des Geistes (z. B. Derrida 1988) oder als relativistische Auffassung im Sinne der »Kontingenz der Sprache(n)« (z. B. Lafont 1994). Merleau-Ponty wendet sich für sein eigenes Verständnis der Lebenswelt gegen beide Optionen, wählt jedoch das erste Angebot, um in dessen Weiterentwicklung (und in der Aufnahme marxistisch-materialistischer Motive, die diese impliziert) die De-Transzendentalisierung und Soziologisierung der Lebenswelt abzuschließen:

»Es bleibt das Problem des Überganges vom Wahrnehmungssinn zum sprachlichen Sinn, vom Verhalten zur Thematisierung. Die Thematisierung selbst muß im übrigen als Verhalten höherer Stufe begriffen werden – die Beziehung zwischen Thematisierung und Verhalten ist eine dialektische Beziehung: indem die Sprache das Schweigen bricht, verwirklicht sie, was das Schweigen wollte und nicht erreichte. Das Schweigen umhüllt die Sprache weiterhin; Schweigen

der absoluten Sprache, der denkenden Sprache. – Aber wenn diese gewohnten Ausführungen über die dialektische Beziehung nicht eine Philosophie der Weltanschauung, ein unglückliches Bewußtsein sein sollen, müssen sie auf eine Theorie des wilden Geistes, auf einen Geist der Praxis hinauslaufen.« (Merleau-Ponty 1986: 228)

Die Sprache steht zwar in Spannung zur wahrgenommenen Welt und modifiziert diese, gleichzeitig ist sie jedoch als Ausdruck eines Verhaltens zu begreifen, d. h. sie kommt – wie auf dem Hintergrund des merleau-pontyschen Sprachdenkens nicht anders zu erwarten – nicht als abgeschlossene Totalität ins Spiel, die der unerschlossenen Welt als ganzer entgegentritt, sondern als »parole parlante«, als operierende Sprache also, die immer wieder situations- und handlungsbezogen Neues und Kontingentes dadurch erschließt, dass sie in der Welt Zwischenräume eröffnet und unterscheidend Gegenstände erkennbar macht (Bergmann/Hoffmann 1985: 113–117).<sup>47</sup> Sprache und Welt sind in keiner Weise aufeinander reduzierbar: die Welt hat eine ›Härte‹, mit der sie sich gegen einfache Umdeutungen wehrt, und die Sprache besteht aus Binnendifferenzierungen, die die Welt nicht einfach abbilden. Da sie dennoch in der Lebenswelt zumeist gemeinsam auftreten und es sich somit erweist, dass sie notwendig aufeinander bezogen sind, hat dies zur Folge, dass die Sprachlichkeit des Umgangs mit der Welt denjenigen, die sich in ihr bewegen, zumeist verborgen bleibt und die Handelnden die Welt dementsprechend so erfahren, als hätten sie direkten Zugang zu ihr, während sie es andererseits auch immer wieder vermögen, ihre Erfahrung der Welt zu mobilisieren, um sich auf deren Grundlage gegen fragwürdige Deutungsangebote zu wenden. Die Sprache selbst ist Teil einer *Praxis*, d. h. sie ruht einerseits auf der leiblichen Bewegung im Raum auf und koordiniert und erschließt andererseits die Elemente, die zur Fortführung des Bewegens und Verhaltens notwendig sind, aber nicht selbstverständlich gegeben sind (Merleau-Ponty 1986: 258 f.).<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Die jüngere französische Post-Phänomenologie hat dieses Motiv aufgenommen und vor allem auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* unter den Titeln des ›Teilens‹ (*partage*) und des ›Scheidens‹ (*division*) wesentlich erweitert – vor allem um die Differenzierung zwischen der Dimension des Scheidens der Gegenstände und derjenigen ihres Mit-teilens. Vgl. dazu beispielsweise Nancy 1991, 51–53.

<sup>48</sup> Diese Einsicht in den sprachlichen Charakter der Praxis ist sicherlich eine wesentliche Erweiterung dieser Studie gegenüber den Versuchen der siebziger und achtziger Jahren, das merleau-pontysche Denken der Praxis auszudehnen und gegen (vermeintlich) zu

Die merleau-pontysche Ontologie endet deshalb wesentlich als Theorie sprachlich bedingter lebensweltlicher Reflexivität.<sup>49</sup> Es wird damit auch ersichtlich, dass das gesamte Sprachdenken des Franzosen nicht von seiner ontologischen Perspektive abgelöst werden kann. Für die systematische Fragestellung dieser Untersuchung ist daher festzuhalten, dass sich dieses Modell vorzüglich eignet, dem kontingenten Wandel der lebensweltlichen Bestimmtheit, der dennoch zumindest partiell reflexiv erzeugt wird, gerecht zu werden. Es wird nachvollziehbar, dass und wie Handelnde trotz ihres Verbleibs in der Lebenswelt, d. h. ohne den Übergang zu expliziten Diskursen, neue Handlungsgewissheiten und -anleitungen generieren sowie alte transformieren können. Auf diese Weise ist in Grundzügen mindestens eines der Probleme behoben, die in Habermas' Augen den Rekurs auf den Funktionalismus notwendig machten, nämlich das Problem der fehlenden Motivation im Übergang vom Diskurs zum Handeln. Bestätigt sich die Reflexivität der Lebenswelt, die Merleau-Ponty beschreibt, dann sind die (Re)Konstitutionsprozesse von Handlungsgewissheiten so zu verstehen, dass die Handelnden tatsächlich (d. h. auf überzeugendere Art als in Habermas' Darstellung) ihre Handlungseinstellung nicht verlassen müssen. Sie partizipieren an kommunikativen kognitiven Prozessen, ohne dass diese Prozesse das explizite Ziel verfolgen, für Handelnde, die sich ihrer problematischen Lage bewusst sind, durch deren ausdrückliche Zustimmung bestehendes Handlungswissen zu bestätigen oder neues zu generieren. Die kommunikativen Prozesse laufen also parallel zu den Handlungsausführungen, berühren sich immer wieder mit diesen und bilden daher eine permanente Korrektur- oder Revisionsinstanz derselben. Merleau-Ponty kann mit dieser Analyse nun nicht nur (auch soziologisch) den Handlungsaufwand zum Erhalt und zum Etablieren von Kommunikationen wesentlich breiter als Habermas

---

rationalistische oder kognitivistische handlungstheoretische Überlegungen (etwa bei Habermas) zu wenden (z. B. Joas 1986). Die Philosophie Merleau-Pontys ist natürlich eine, die entgegen der Vorgehensweise in rein oder primär kognitivistischen Ansätzen den Leib und die kontingente Weltlichkeit in den Mittelpunkt rückt; gleichzeitig ist jedoch auch nicht zu übersehen, dass sein Denken eines der Sprache und ihrer kognitiven Leistungen ist. Leiblichkeit und kontingente Weltlichkeit sind daher der Sprache nicht entgegengesetzt, sondern geradezu bedingt durch sie (wie sie natürlich umgekehrt auch die Sprache bedingen).

<sup>49</sup> Vgl. zum Übergang zwischen Ontologie und Handlungstheorie bei Merleau-Ponty auch Bonan 2005b und Revault d'Allonnes 2005.



thematisieren, sondern er kann sogar so weit gehen, dass er die Genese von Handlungszielen selbst (zumindest partiell) an die Kommunikationen der Lebenswelt zurückbindet. Wenn nämlich erst vermittelt des sprachlichen Austauschs die Welt und die Interaktionen mit den anderen einen verfügbaren und dauerhaften Sinn bekommen, dann ist dieser Austausch entscheidend dafür, was die Handelnden als relevante Ziele und Absichten ihres Handelns in den Blick nehmen (können). Zumindest Kausalketten, d. h. Handlungsabsichten und »-zwänge«, die »logisch« aus bisherigen Handlungen oder Absichten folgen, oder sinnvolle Verknüpfungen zwischen verschiedenen Absichten und Handlungen, d. h. die Fälle, in denen die Ausführung einer Handlung nur dann den gewünschten Erfolg hat, wenn ihr eine weitere Handlung hinzugefügt wird, sind ausschließlich auf der Grundlage sprachlich-semantischer In-Beziehung-Setzungen denkbar. Insofern verlangt auch die Handlungs-genese über die Orientierung an Handlungsfolgen, die Habermas für die materielle Reproduktion beschreibt, kognitive Schemata, nach denen die Folgen der eigenen Handlungen oder derjenigen der anderen erkennbar und interpretierbar sind und sich bestimmte Konsequenzen aufdrängen. Keine rein kausale Analyse könnte die komplexen Handlungsabfolgen und Verhaltensweisen innerhalb moderner ökonomischer Handlungssysteme angemessen erfassen. Damit bestätigt sich schließlich nochmals, dass der habermassche Rekurs auf den Funktionalismus handlungstheoretisch äußerst fragwürdig ist, suggeriert er doch Klarheit und Einfachheit beispielsweise bei der Homogenität der Handlungen und bei ihrem Passungsverhältnis, obwohl diese funktionalistisch nur aus der Makroperspektive erfassbar sind. Warum die Handelnden diese Handlungen ausführen und ob es nicht auch gegensätzliche Handlungsweisen gibt, vermag er kaum zu erfassen und noch viel weniger zu verstehen.

Durch die Ontologisierung und die wesentlich deskriptive Methode, die damit einhergeht und darauf abzielt, den ontologischen Grund allererst ersichtlich zu machen, um ihn eventuell auf einer Ebene zu situieren, die sich vor jeder relevanten normativen Bestimmung befindet, bleibt jedoch weiterhin die Frage offen, ob und wie es Merleau-Ponty gelingt, die Vernunft gegen die kontingente Dynamik der innerlebensweltlichen Generierungs- und Transformationsprozesse zu retten. Dass er dies zumindest intendiert, legt nicht nur die Ablehnung des Verständnisses des Fleisches als »Kontingenz und Chaos« nahe, die er am Ende des oben angeführten Zitats vorbringt,

sondern auch die anspielungsreiche Rede vom »Logos der Lebenswelt« (Merleau-Ponty 1986: 217). Gerade im Vergleich mit Habermas ist aber schon ersichtlich, dass während jener die Bestimmungen von Kontingenz und Vernunft eng aneinander bindet und letztlich die Kontingenz am Leitfaden der Vernunft thematisiert, d. h. die Vernunft als notwendige Grenze zulässiger Kontingenz betrachtet, Merleau-Ponty dieses Verhältnis offener in den Blick nimmt. Seiner Eröffnung der Möglichkeit kontingenten Wandels ist die Vernünftigkeit dieses Wandels nicht als Gesetz einbeschrieben. Vielmehr bleibt ein Verhältnis immer erst noch zu bestimmen und zu etablieren.

### 3.3 Die Kontingenz der Lebenswelt und ihre Vernünftigkeit

Die Suche nach der Vernunft in und im Anschluss an Merleau-Pontys Sprach- und Kommunikationsphilosophie hatte erbracht, dass er die beiden Optionen einer Begründung der Vernünftigkeit über die Sprache an sich sowie über spezifische sprachliche Verfahren zurückwies. Gleichzeitig lehnte er aber auch das heideggersche Welterschließungsmodell mit seiner Möglichkeit, epochale Gesamtkonstellationen über den Begriff des ›Gestells‹ zu identifizieren und damit in einen Skeptizismus bezüglich der Ergründbarkeit der Berechtigung eines jeweiligen ›Gestells‹ zu verfallen, ab. Würde diese Theorie ihre eigenen Behauptungen ernst nehmen, dann könnte sie selbst einen solchen Skeptizismus nicht behaupten, sondern müsste auch ihn als spezifisches ›Gestell‹ begreifen. Diese verschiedenen Ablehnungen führten Merleau-Ponty zu einer vagen Sympathie mit der Dialektik in ihrer hegelschen Fassung, aber auch gegen sie artikuliert er sogleich deutliche Vorbehalte. Zwar würde es ihm der Rekurs auf die Dialektik erlauben, die ausgemachte Kontingenz der Lebenswelt und der kommunikativen Vollzüge vernunfttheoretisch zu grundieren, aber er würde ihn auch zwingen, eine Philosophie der Geschichte und des Geistes zu akzeptieren, die in Widerspruch zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne stehen würde, wie es im Anschluss an Habermas beschrieben wurde. Wie kann es also einen »Logos der Lebenswelt« geben, ohne dass dieser ein Gesetz der Geschichte oder des Geistes ist?

Nachdem Merleau-Ponty die angeführten prominenten Kandidaten einer Vernunfttheorie oder eines Vernunftskzeptizismus zu-

rückgewiesen hat, setzt er sich vor allem in zwei Hinsichten mit der Vernunft des »wilden Geistes« auseinander: Einerseits thematisiert er (insbesondere im Kontext seiner Diskussion mit dem zeitgenössischen Marxismus) die Frage, inwiefern die Lebenswelt und ihre Historizität insgesamt als vernünftig zu betrachten sind, während er andererseits eine Untersuchung zu den Strategien, die in der Lebenswelt präsent sind, und der Vernünftigkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt, unternimmt. Die erste Frage nach der Vernünftigkeit der Lebenswelt und ihrer Wandlungsprozesse läuft primär darauf hinaus, die Rolle der Philosophie und des Philosophen für die Lebenswelt und für die Menschheit insgesamt zu bestimmen. Wie bereits in der Diskussion Husserls ersichtlich wurde, ist das Verhältnis der Philosophie zur Welt deshalb zentral, weil an der Gestalt und der Geltung philosophischer Texte die Möglichkeit und die Relevanz explizit vernünftiger oder rationalisierender Beiträge exemplarisch zu ermesen ist. In dieser Reflexion auf das Verhältnis der Philosophie zur Lebenswelt erweist sich jedoch, dass das nahe liegende philosophische Unterfangen, eine Theorie der Vernünftigkeit der Lebenswelt überhaupt zu verfassen, das in den Gestalten des Marxismus die tiefendste Aufnahme und eine praktische Wendung erfahren hat, notwendig zum Scheitern verurteilt ist. Dies ist so, da die Philosophie sich erstens nie endgültig von ihrem lebensweltlichen Grund und dessen Kontingenz sowie ihrer Angewiesenheit auf die lebensweltliche Ratifizierung lösen kann, und zweitens der trotzdem verfolgte Versuch, eine vernünftige Ordnung zu verwirklichen oder zu vollenden, die abstrakt erkannt wurde, die Gefahr mit sich bringt, in Terror zu münden. Hinsichtlich der ersten Schwierigkeit führt Merleau-Ponty aus:

»[W]ir verfassen eine Philosophie der *Lebenswelt*, unsere Konstruktion (im Modus der ›Logik‹) läßt uns diese Welt des Schweigens wiederfinden. Wiederfinden in welchem Sinne? War sie immer schon da? Wie behaupten, daß sie schon da war, da niemand es wußte, bevor nicht der Philosoph es ausgesprochen hatte? – Aber es stimmt, daß sie da war: alles, was wir sagten und sagen, war und ist in ihr enthalten. Sie war da gerade als nicht thematisierte *Lebenswelt*. In gewissem Sinne ist sie als nicht thematisierte selbst noch in den Aussagen enthalten, die sie beschreiben: denn die Aussagen als solche sedimentieren sich ihrerseits wieder, werden von der *Lebenswelt* ›wiederaufgegriffen‹ und sind eher in ihr inbegriffen, als daß sie diese begreifen würden – sie sind in ihr inbegriffen, schon sofern sie eine ganze *Selbstverständlichkeit* miteinschließen – Aber diese schmälert den Wert der Philosophie nicht und hindert sie nicht

daran, etwas anderes und mehr zu sein als ein einfaches und partielles Produkt der *Lebenswelt*, das eingesperrt ist in eine Sprache, die uns lenkt. Zwischen der Lebenswelt als universellem Sein und der Philosophie als äußerstem Produkt der Welt gibt es weder Wettstreit noch Widerspruch: sie ist es, die jene enthüllt.« (Merleau-Ponty 1986: 221)

Die Präexistenz der Lebenswelt gegenüber ihrer philosophischen ›Entdeckung‹ manifestiert sich also nicht zuletzt darin, dass auch philosophische Argumentationen noch von Selbstverständlichkeiten zehren, die sie nicht vollends transparent und explizit machen können. Wenn es aber folglich sogar der Philosophie trotz des hohen Maßes ihrer Selbstreflexivität nicht gelingt, einen Blickwinkel zu eröffnen, aus dem die Lebenswelt objektiv und absolut bewertet werden kann, so gilt dies *a fortiori* für die Einzelwissenschaften, die sich dies zum Ziel setzen könnten. Sowohl die Philosophie als auch die Einzelwissenschaften leisten wichtige Beiträge zum Verstehen und zur Fortentwicklung der Lebenswelt, sie haben aber auch jeweilige ›blinde Flecken‹, in denen sie von der Lebenswelt getragen werden und die ihnen dennoch in ihrer Gesamtheit prinzipiell entzogen sind. Eine philosophische oder sonstige Theorie der Vernunft der Lebenswelt liefe also Gefahr, sich über ihre eigene Geltung zu täuschen, und würde in einer praktischen Wendung potentiell totalitäre Wirkungen entfalten oder insgesamt ohnmächtig bleiben. Die Untersuchung der Vernünftigkeit der Lebenswelt kann also nur in ihr beginnen und muss in gewisser Weise die Kriterien aus ihr selbst und aus der Perspektive derjenigen beziehen, die in ihr handeln, also »auch die Vernunft bewegt sich *innerhalb* dieses Horizonts« (Merleau-Ponty 1986: 302), d. h. innerhalb des Horizonts der Lebenswelt. Jede Betrachtung der Vernunft der Lebenswelt ist konsequenterweise damit konfrontiert, dass sie jeweils kontingent verfasst ist. Diese Kontingenz macht es aber auch aus der Binnenperspektive schwierig, die Sinnpotentiale und Deutungsangebote, über die die Lebenswelt verfügt, nach allgemeinen und formalen Kriterien der Vernünftigkeit zu bewerten. Es ist also auf all *diese* Ansprüche zu verzichten.

Unter dem Verweis auf die Gefahr des ›rationalisierenden‹ Terrors oder der Ohnmacht war bereits abzusehen, dass Merleau-Ponty einen solchen Verzicht selbst als vernünftig erachtet und ihn keineswegs als Abdanken der Vernunft begreift. Vor der Auseinandersetzung mit Habermas konnte im Modell der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ bereits ein Argument dafür identifiziert werden, dass eine Kontingenz selbst vernünftig ist, da sie auf die kontingenten

Umstände des Handelns reagiert. Eine praktische Vernunft, die unverrückbare und zu formale Maßstäbe des richtigen Handelns hätte, wäre demgemäß unvernünftig. Habermas befasst sich dagegen mit der Vernunft wesentlich in der Variante einer »Rekonstruktion des historischen Materialismus«, die Merleau-Ponty zurückweist, weniger um mit dieser Rekonstruktion den objektiven Geschichtsverlauf wiederzugeben, als vielmehr um mit ihr zumindest virtuelle Gründe für die Vernünftigkeit gegenwärtiger Tendenzen, Institutionen und Handlungen auszuzeichnen und damit auch weitere rationalisierende Energien freizusetzen. Das Potential des kommunikativen Handelns, mit den jeweiligen Weltverhältnissen auf passende und vernünftige Weise umzugehen, ist in seinen Augen nicht ausreichend, um die materiellen und symbolischen Grundlagen der Menschen und der Lebenswelt zu sichern. Es muss übergreifende Ordnungen sowie geschichtlich-soziale Konstanten und Entwicklungen geben, die die Leistungen des kommunikativen Handelns unterstützen und tragen. Merleau-Ponty sieht diese Notwendigkeit nicht, so dass er im Vergleich zu Habermas die Bezugspunkte verändert und neue Ansprüche formuliert, die an die lebensweltlichen Akteure, aber auch an die Philosophen und sonstigen Wissenschaftler zu erheben sind. Besonders deutlich werden diese verschiedenen Herangehensweisen, wenn der merleau-pontysche Anschluss an den Marxismus demjenigen von Habermas gegenübergestellt wird:<sup>50</sup> Während letzterer die »Rekonstruktion« in einer phylogenetischen Bildungs- und Entwicklungsgeschichte sucht, die ontogenetische Erkenntnisse der Sozialisationsforschung sowie der Entwicklungspsychologie integriert, problematisiert Merleau-Ponty gerade dieses Unternehmen einer Rettung der geschichtsphilosophischen Dimension des Marxismus und des Vertrauens in die faktisch wirksamen Kräfte und Verhältnisse, das darin zum Ausdruck kommt.<sup>51</sup> In dieser Problematisierung zeichnet sich aber nicht nur die Kritik an einzelnen Strömungen vor allem des Hegel-Marxismus ab, sondern zudem in Umrissen die eigene Vernunftkonzeption Merleau-Pontys. So hält er in einer Vorlesung zur Theorie der Geschichte fest, dass es dafür, dass es überhaupt Geschichte und d. h. natürlich auch verbessernden Wandel

<sup>50</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden auch Miller 1979, 197–230, Howard 1988, 151–183, J. O'Neill 1989, 136–163.

<sup>51</sup> Vgl. zu einer ähnlichen Kritik am Hegel-Marxismus mit Blick auf kantische Elemente bei Marx Lutz-Bachmann 1988, 130–141.

gibt, elementar ist, dass sich in ihr Kontingenz und Vernunft verschränken:

»Es gibt keine Geschichte, wenn der Lauf der Dinge eine Serie zusammenhangloser Episoden oder ein im Vorhinein in der Ideensphäre gewonnener Kampf ist. Geschichte ist dann, wenn es eine Logik *in* der Kontingenz, eine Vernunft *in* der Unvernunft gibt; wenn die geschichtliche Wahrnehmung, wie jede andere Wahrnehmung, das im Hintergrund lässt, was nicht in den Vordergrund treten kann; wenn sie [d. h. diese Wahrnehmung] die Kraftlinien an ihrem Entstehen erfasst und deren Spur aktiv vollendet. Dieser Vergleich soll nicht als verlegener Organismus oder Finalismus verstanden werden, sondern als Verweis darauf, dass alle Symbolsysteme – Wahrnehmung, Sprache, Geschichte – nur das werden, was sie bereits waren, obschon sie, um dies zu werden, in einer menschlichen Initiative aufgegriffen werden müssen.« (Merleau-Ponty 1972: 68 – Übersetzung modifiziert)

Soll die Geschichte ernst genommen werden, dann kann sie weder einem Plan folgen, den es kontemplativ zu erfassen gilt, noch eine Abfolge einzelner Epochen sein, die in sich ruhen. Geschichte heißt vielmehr, dass diejenigen, die in einer Zeit leben, gewisse Voraussetzungen haben und auf deren Grundlage über ihre Zukunft entscheiden. Die Vernünftigkeit ist daher auch nicht primär objektiv (z. B. in einer historischen Rekonstruktion oder Projektion) zu beschreiben, sondern sie erfasst eine Weise, in der Darstellungen präsentiert werden, um denjenigen, die mit ihnen oder auf ihrer Basis handeln, Optionen zu erschließen. Die Logik in der Kontingenz zu finden heißt, dass den Handelnden deutlich wird, welchen Blick sie von ihrer Situation ausgehend auf die Vergangenheit und die Zukunft werfen können, und dass ihnen aufgrund dieser Perspektive bestimmte Erlungenschaften als wertvoll und zu erhalten sowie einzelne Projekte als unverzichtbar und deshalb erstrebenswert erscheinen. Auf diesem Hintergrund erhält auch die Aussage ihre volle Bedeutung, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, der Lebenswelt sie selbst zu offenbaren – wobei die Uneindeutigkeit der Formulierung erwünscht ist, da die Philosophie sowohl einen Beitrag dazu leisten kann, dass die Verhältnisse der Lebenswelt für diejenigen, die sich in ihr bewegen, transparenter werden, als sie auch in der Explikation ihres Entstehens, Argumentierens und Funktionierens als Philosophie den Handelnden Weisen erschließen kann, selbst die Erhellung und die Entwicklung der Lebenswelt voranzubringen. Auch Merleau-Ponty stellt sich das vernünftige Vorgehen als eines der Rekonstruktion und Projektion vor, allerdings weist er für deren Geltung den Rekurs

auf die ›Objektivität‹ der Humanwissenschaften zurück, da ein solcher Rekurs den Aufgabencharakter desjenigen, was sie entwerfen, verdecken würde. Die Vernunft der Lebenswelt betrifft also die Weise, in der sich diejenigen, die sich in der Lebenswelt bewegen, der Sprache und anderer Bestandteile des kulturellen Reservoirs bedienen oder diese generieren und sie dann dazu nutzen, ihr Leben und Handeln zu gestalten. Die Vernunft kann dementsprechend immer dann erscheinen, wenn es zu Ereignissen in der Lebenswelt kommt, d. h. wenn sich die Lebenswelt entwickelt und verändert und sie somit ihre transformativen Möglichkeiten nutzt.<sup>52</sup> Die Vernunft mag zwar ›nur‹ eine Bestimmung des innerweltlichen zwischenmenschlichen Geschehens sein, eine Dimension der Praxis also, die Merleau-Ponty einer bloß mechanischen Gestalt menschlicher Interaktionen, aber auch den Praktiken entgegenstellt, die bloße Konventionen regeln und etablieren, sie verweist aber zugleich auf den Begriff der Freiheit und nimmt in diesem Sinne den marxistischen Gedanken einer emanzipatorischen Praxis und Geschichte auf. Die Vernunft ist nicht das, was immer schon am Werk ist und an deren Wirken die Handelnden notwendig teilhaben, sondern sie ist der Ausdruck des menschlichen Vermögens und der Verpflichtung, die Möglichkeiten der Entwicklung und der Veränderung, der Kontingenz also zu nutzen, um die Verhältnisse als menschliche und gerechte zu gestalten. Dies ist der Humanismus, den es in Merleau-Pontys Augen zu benennen und zu stärken gilt und der aufgrund der Verfassung der Lebenswelt auch ein möglicher und verwirklichter Humanismus ist.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> »Es gibt also keine Universalgeschichte; vielleicht werden wir die Vorgeschichte selbst niemals verlassen. Der geschichtliche Sinn ist dem zwischenmenschlichen Ereignis immanent; er ist zerbrechlich wie dieses. Doch gerade deshalb erhält das Ereignis den Wert einer Vernunftgenesis. (...) Die Rationalität verläßt den Begriff und richtet sich im innersten Kern der zwischenmenschlichen Praxis ein; bestimmte geschichtliche Tatsachen nehmen eine metaphysische Bedeutung an – in ihnen lebt die Philosophie.« (Merleau-Ponty 2003b: 212 f.)

<sup>53</sup> Es wird sich gleich zeigen, dass Merleau-Ponty mit diesen Beschreibungen zwar eine ethische Bestimmung der Vernunft vorbereitet, er sich selbst von einer solchen aber distanziert und daher Machiavelli zum Kronzeugen seines Humanismus beruft: »Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas un humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une

Trotz dieser Verteidigung des Humanismus bleibt Merleau-Ponty jedoch zumindest in zweifacher Hinsicht skeptisch gegenüber seiner eigenen Verortung und Identifizierung der Vernunft. Erstens erklärt er nicht, inwiefern die auszuzeichnende Art zwischenmenschlicher Praxis weiter reichende rationalisierende Effekte hat. Hierzu fehlt ihm einerseits eine Präzisierung der Dimensionen, in denen eine solche Rationalisierung stattfinden könnte, und andererseits erlaubt es ihm die prinzipielle Ambiguität der Lebenswelt nicht auszuschließen, dass etwas, das zunächst als historisch geboten erscheint, sich später als problematisch erweist. Zweitens muss auch der Gehalt dessen, was hier Vernunft genannt wird, offen bleiben, denn auch dies lässt sich nur unter den Verhältnissen einer jeweiligen Lebenswelt und ihrer Akteure bestimmen. Das Ziel der Auszeichnung der Praxis ist dann auch klar: Mit ihr werden ontologische Verhältnisse und Relationen, die immer schon operieren, auf eine explizitere und reflexivere Ebene gehoben, ohne dass diese Explizitheit und Reflexivität als Garanten umfassender Vernünftigkeit gelten könnten. Sie unterstützen vielmehr die Umstellung einfachen ontologischen Geschehens auf dessen kommunikative Gestalt, wie Merleau-Ponty in seinem Verständnis des Verhältnisses der kommunistischen Partei (d.h. der Reflexion) zum Proletariat (d.h. der vorreflexiven lebensweltlichen Existenz) zeigt:<sup>54</sup>

»Der tiefe, philosophische Sinn des Begriffs der Praxis besteht darin, uns in eine Ordnung einzuführen, welche nicht die der Erkenntnis, sondern die der Kommunikation, des Austauschs, des Umgangs ist. Es gibt eine proletarische Praxis, die bewirkt, daß die Klasse existiert, ehe sie erkannt wird. Sie ist nicht in sich verkapselt, sie genügt nicht, sie gestattet, ja erheischt eine kritische Verarbeitung, Korrekturen. Für diese Kontrolle sorgt eine Praxis höheren Grades, diesmal das Leben des Proletariats in der Partei. Sie ist nicht dessen Reflex, sie enthält es nicht im Abriß; sie zieht die Arbeiterklasse aus dem heraus, was sie unmittelbar ist, sie drückt sie aus, und hier wie überall ist der Ausdruck schöpferisch. Aber nicht willkürlich: die Partei muß zeigen, daß ihr Ausdruck der

---

situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux. Et le désaveu de Machiavel, si commun aujourd'hui, prend alors un sens inquiétant: ce serait la décision d'ignorer les tâches d'un humanisme vrai. Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique.» (Merleau-Ponty 1960a: 282 f.)

<sup>54</sup> Vgl. zu den generellen Schwierigkeiten einer solchen Umstellung Niederberger 2005.



Arbeiterklasse wahr ist, indem sie diese dazu bringt, sie zu akzeptieren. (...) Die Anerkennung der Partei durch das Proletariat ist kein Huldigungseid an Personen; ihr entspricht, umgekehrt, die Anerkennung des Proletariats durch die Partei, das heißt zwar nicht die Unterwerfung der Partei unter die Meinungen der Proletarier wie sie sind, aber das ausgemachte Ziel, ihnen Zugang zum politischen Leben zu verschaffen.« (Merleau-Ponty 1974: 62 f.)<sup>55</sup>

Die Praxis ist also die Reflexionsform, die den Interessen und Bedürfnissen der Akteure der Lebenswelt angemessen ist, da sie letzteren die Möglichkeit eröffnet, ihre Welt so zu gestalten, dass sie jene befriedigen können. Gleichzeitig sind die Reflexionsleistungen der Praxis aber in der Art produktiv, dass sie in die Genese und Wahrnehmung der Interessen und Bedürfnisse selbst eingreifen. Es gibt folglich keine reine Vorgängigkeit materieller Interessen, wie es auch keinen rein kreativen oder konstruktiven Ausdruck ebensolcher gibt. Die Lebenswelt hat eine Ausdehnung in der Zeit, und diese gewährleistet die Unentscheidbarkeit zwischen ›wahren‹ Interessen und ›bloßen‹ Konstrukten. Die Handelnden selbst müssen sich immer wieder zur Geltung bringen und dabei auf Artikulationsangebote zurückgreifen, die auch ihre Selbstwahrnehmung bestimmen können. Spätestens auf dem Grund des merleau-pontyschen Begriffs der Lebenswelt wird somit die Unterscheidung zwischen einer handlungstheoretischen und einer normativen Erörterung des Gewinns des Handlungswissens problematisch. Es gibt kein ›objektives‹ Passungsverhältnis des Handlungswissens zur Welt, sondern die Welt selbst, in der die Handlung ausgeführt werden soll, ist immer auch Thema. Merleau-Ponty beginnt damit eine Neubestimmung der Begriffe der Autonomie und der Emanzipation, während er zugleich die Grundlage für eine ›ethische‹ Wende der post-phänomenologischen Philosophie legt, die das französische Denken bis heute zentral prägt (Frankfurter Arbeitskreis 2004, Carbone 2005). Inwiefern dieser offene Vernunftbegriff aber auch stark genug ist, um den Vorbehalten gegen eine Revision der Theorie des kommunikativen Handelns oder ihre Öffnung zur Kontingenz zu begegnen, die Habermas nahe legt, ist nun abschließend zu erörtern.

---

<sup>55</sup> Die politische Soziologie Pierre Bourdieus mit ihrem zentralen Begriff der Delegation lässt sich als eine Ausarbeitung dieses Verhältnisses zwischen Grund und Ausdruck im Rahmen der Politik begreifen, vgl. dazu Bourdieu 1981, Bourdieu 1994, 53–57 und Bourdieu 2000a. Allerdings macht diese Ausarbeitung auch deutlich, wie schwer diese Relation unter normativen Gesichtspunkten zu betrachten ist.

#### 4. Überlegungen zu einer Theorie des kommunikativen Handelns im Anschluss an Merleau-Ponty

Wie spätestens die letzten Ausführungen zum Begriff der Praxis zeigten, versteht auch Merleau-Ponty das eigene Unternehmen als dasjenige einer Theorie des kommunikativen Handelns. Die Lebenswelt selbst, d. h. die Sphäre des alltäglichen Handelns und Bewegens, wird so vorgestellt, dass sie von Kommunikationen durchzogen ist, und es ist die Aufgabe des Philosophen, diese nicht bloß abzubilden, sondern sie in ihrer Reflexivität zu vertiefen, indem den Akteuren Mittel zum Selbst- und Weltverstehen verschafft werden, die sie für die neue Generierung von Handlungsgewissheiten gebrauchen können. Was ist aber nach dieser Auseinandersetzung mit der Sprachtheorie und der Lebenswelt in der Philosophie Merleau-Pontys wirklich für eine Revision der Theorie des kommunikativen Handelns gewonnen? Können die rekonstruierten Theoriebauteile produktiv in das habermassche Unternehmen einer handlungstheoretischen Zusammenführung von Kontingenz und Vernunft integriert werden?

Die Stärke der Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie Habermas vorgelegt hat, besteht darin, dass sie es vermag, die notwendige Offenheit des Handlungswissens gegenüber der Kontingenz der Welt mit Elementen der Vernunft in Verbindung zu bringen, so dass die jeweilig singuläre Reaktion auf die Handlungsumstände (die in den Dimensionen der objektiven und sozialen Welt sowie der individuellen Stellung zu beschreiben sind) auch unter Kriterien nachvollziehbarer Angemessenheit gegenüber der Welt und normativer Richtigkeit zu bewerten sind. Die Theorie des kommunikativen Handelns verortet den Grund dieser Angemessenheit und Richtigkeit in den kommunikativen Verfahren, über die die neuen Handlungsgewissheiten generiert werden. Obwohl dieser Ansatz grundsätzlich überzeugend ist und von Habermas in seinen verschiedenen Aspekten und Graden plausibel dargelegt wird, gelingt es ihm doch letztlich nicht, den Abgrund zwischen dem Bestehen unproblematischer Handlungsgewissheiten und dem Diskurs zu überbrücken. In der Rekonstruktion seines Versuchs, einen solchen Übergang zu denken und damit die Vernunft in der Kontingenz der lebensweltlichen Gewissheiten zu retten, musste festgehalten werden, dass seine Lösungen entweder, wie im Fall der Sprache, die Geschlossenheit und semantisch präetablierte Vernünftigkeit der Sprache auf Kosten der

faktischen Kontingenz kommunikativer Abläufe betonen, oder, wie im Fall der Lebenswelt, den vordiskursiven Weisen menschlichen Interagierens zu viel bloße Kontingenz unterstellen und damit deren Reflexivität unterbewerten. Die Rekonstruktionen Merleau-Pontys, die hier vorgelegt wurden, bieten in beiden Hinsichten überzeugende Alternativen, erzeugen jedoch in der Perspektive der Bestimmung der Gesamtentwicklung als vernünftiger ein strukturelles Problem.<sup>56</sup>

Es gelingt Merleau-Ponty, sowohl mit Blick auf die Sprache als auch hinsichtlich der Lebenswelt ein ausgewogeneres Verhältnis von Kontingenz und der Möglichkeit von Vernunft darzustellen, als es sich bei Habermas findet. Bei der Sprache kann er überzeugend die Gleichzeitigkeit radikaler Kontingenz und der Möglichkeit der Verständigung demonstrieren, während er durch die ontologische Wende in der Bestimmung der Lebenswelt deren interne Dynamik und Kontingenz auf eine Weise darzustellen vermag, die zugleich den reflexiven Charakter dieser kontingenten Entwicklung nachweist. Wie zu Beginn gesagt, stehen auch bei ihm – wie bei Habermas – diese beiden Betrachtungen in einem engen Verhältnis, denn die Explikation der reflexiven Kontingenz der Lebenswelt beruht wesentlich auf der Präsenz der Sprache und kommunikativer Interaktion in der Lebenswelt. Handelnde müssen, um die Welt handlungsbezogen zu erschließen und zu begreifen, die differenzierenden und identifizierenden Fähigkeiten der Sprache nutzen und erzeugen auf dieser Grundlage einen neuen oder einen variierten Stil des Umgangs mit der Welt, der auch für die anderen Handelnden die Welt in neuem Licht erscheinen lässt.

Die Verbindung der ›strukturalistischen Kommunikationsphänomenologie‹ mit der ontologischen Rekonstruktion des Begriffes der Lebenswelt führt so dazu, das Kommunikative in der Theorie des kommunikativen Handelns neu zu verorten. Während Habermas das Handeln und die Kommunikation als zwei geschiedene Bereiche denken muss (selbst wenn das erste das Modell der zweiten abgibt,

---

<sup>56</sup> Nicht eingegangen werden soll hier auf die berechtigte Kritik, dass Merleau-Pontys Ausführungen an die Komplexität der Beschreibung und Bewertung kommunikativer und damit insgesamt der reflexiven Prozesse bei Habermas nicht herankommt. Dies gilt insbesondere für das Fehlen einer Unterscheidung von Geltungsansprüchen, unter denen das Vorbringen und Akzeptieren von Argumenten differenziert betrachtet werden kann. Vernachlässigt werden kann diese Kritik zunächst, da sie nicht auf Defizite aufmerksam macht, die prinzipiell nicht aus der Perspektive Merleau-Pontys entwickelt werden könnten, sondern lediglich auf ein Desiderat hinweist.

und die zweite die Voraussetzungen für das erste reproduzieren soll), deutet Merleau-Ponty die Kommunikation selbst als Teil der Handlungsvollzüge. Die Akteure müssen ihren lebensweltlichen Alltagskontext nicht verlassen, um miteinander kommunizieren und sich über ihre gemeinsame Situationsdeutung verständigen zu können, sondern dies ist ein integraler Bestandteil ihres alltäglichen Bewegens in der Welt. Die Welt selbst ist nämlich in der Weise ›stumm‹, dass sie immer wieder nach sinnhaften Deutungen verlangt, die sie für die Handlungsvollzüge und für das Verstehen der anderen allererst erschließen. Habermas' Interpretation der Lebenswelt als eines unproblematischen Wissens ist also nur richtig, wenn dieses Wissen nicht als abgeschlossenes Korpus verstanden wird, sondern gerade als Praxis. Merleau-Ponty zeigt daher, dass die beiden Bedeutungen der Lebenswelt, die Habermas identifiziert, sich wechselseitig erläutern: Die Lebenswelt ist ein ›unproblematisches Wissen‹, insofern die Thematisierung und Erschließung der Welt (wenn überhaupt) nur in geringem Maße bewusst und explizit ist. Der philosophische Text ist zwar ein Modell des Explizitmachens, seine Selbstbewusstheit hängt aber erstens wiederum selbst an lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten und ist zweitens nicht charakteristisch für lebensweltliche Interaktionen. Gleichzeitig ist die Lebenswelt insofern der ›Raum des alltäglichen Bewegens, Handelns und Existierens‹, als sie die Interaktionen zwischen den Menschen sowie die Umgehensweisen mit der Welt erfasst, die dazu beitragen, das Handlungswissen zu reproduzieren, das Wissen also, das notwendig einen bestimmten Grad unproblematischer Gewissheit haben muss.

Damit ist eine wesentliche Transformation einiger der Begriffe gelungen, die bei Habermas zentral sind. Aber Merleau-Ponty vermag es zusätzlich, die Theorie des kommunikativen Handelns über diese basale handlungstheoretische Ebene hinaus zu erweitern. Von Beginn an tritt der dritte Pol der Lebenswelt, d.h. die sprachliche Interaktion, unter dem Titel der Kultur auf. Merleau-Ponty bringt damit zum Ausdruck, dass der Begriff der Kommunikation, den er in der Lebenswelt identifiziert, sich nicht auf sprachlichen Austausch von Angesicht zu Angesicht reduzieren lässt. Vielmehr ist dieser zwar wichtig, aber ihm stehen weitere Weisen, in denen kommunikativ interagiert wird, zur Seite, wie etwa die Lektüre von Literatur, anhand derer Merleau-Ponty den Verstehensakt expliziert. Der Verzicht auf den anspruchsvollen Begriff des expliziten und selbstbewussten Diskurses erlaubt es, die verschiedensten sprachlichen

und symbolischen Produkte und ihre Bedeutung für lebensweltliche Reproduktions- und Wandlungsprozesse in den Blick zu nehmen.<sup>57</sup> Damit verschwinden aber auch Probleme, die Habermas in der Explikation homogenen und funktional angepassten Verhaltens hat, indem er nur vom kommunikativen Handeln ausgeht, denn es ist nun möglich zu zeigen, dass es für bestimmte Handlungsmotivationen und Handlungsausführungen so stark sedimentierte Schemata gibt, dass die Abweichung davon unwahrscheinlich ist (auch wenn es immer das Potential zu dieser Abweichung gibt, weil die Handelnden ihr Handlungswissen an die aktuellen Verhältnisse anpassen müssen).<sup>58</sup> Aber für welche Handlungsbereiche welche semantischen Optionen bestehen und wie diese genutzt, verringert oder erweitert werden, ist nur in der Analyse einzelner ›Lebenswelten‹ hermeneutisch zu bestimmen. Dies gilt auch – zumal unter Bedingungen der Globalisierung – für den Bereich des ökonomischen Handelns, bei dem es – trotz der Reden neoliberaler Ökonomen und Politiker – nicht evident ist, dass alle Handelnden mit den Verhältnissen vergleichbar umgehen.<sup>59</sup>

Schwieriger wird aber die Bewertung des Ertrags der merleau-pontyschen Supplementierungen und Erweiterungen der Theorie des kommunikativen Handelns, wenn zusätzlich der Gesamtkomplex der Vernunft in den Blick genommen wird, denn es zeigt sich, dass der französische Philosoph die ontologische und damit letztlich primär begreifende und darstellende Perspektive nur zögerlich verlässt. Die interne Komplexität, Kontingenz und Heterogenität des Zusammenhangs von Subjekten, Welt und sprachlicher Durchdringung verbieten es in seinen Augen, zu starke Vernunftmaßstäbe an dasjenige, was insgesamt erfasst wird, aber auch an die Vorgehensweisen der Handelnden in der Lebenswelt zu legen (Meyer-Drawe 1986). Selbst

---

<sup>57</sup> Eine der interessantesten Weiterführungen dieser Untersuchung des Zusammenhangs zwischen kulturellen Deutungsangeboten und der Handlungsausführung bieten Boltanski/Thévenot 1991. Sie können zeigen, inwiefern die Argumentationsschemata, die in der politischen Philosophie entwickelt wurden, die konkrete Auseinandersetzung der Handelnden mit den Verhältnissen, die sie umgeben, beeinflussen.

<sup>58</sup> Vgl. zur Herausbildung von »Institutionen«, die mit den Sedimentierungsprozessen zusammenhängen, die Vorlesungen Merleau-Pontys aus dem Jahr 1954/55 (Merleau-Ponty 2003a, dazu auch Thierry 2005).

<sup>59</sup> Bourdieu hat kurz vor seinem Tod eine Studie vorgelegt, die nachzuzeichnen beansprucht, welche Habitusformation notwendig ist, damit kapitalistische Ökonomien den Anschein erzeugen können, dass Handelnde von Egoismus sowie von dem Interesse an der Maximierung des eigenen Profits getrieben sind (Bourdieu 2000b).

die Beschreibung der Lebenswelt als reflexiver gibt nicht primär eine gestaltende Rationalität an, sondern ist vor allem ein Ausdruck der Art ihrer Kontingenz. Stattdessen soll sich die Vernünftigkeit wesentlich in einer Dimension bekunden, die sich als gleichursprünglich zur Ontologie erweist. Gefunden werden soll sie nämlich im Ereignis, d. h. in einer besonderen Weise, in der sich das ontologische Geschehen vollziehen kann. Hinsichtlich der sprachlichen Interaktionen vermag Merleau-Ponty dies in einen Begriff der »gelungenen Kommunikation«<sup>60</sup> umzusetzen, die sich, obwohl sie sich wiederum primär ontologisch darbietet, sicherlich ausdeuten ließe zu einer Verpflichtung auf bestimmte richtige Weisen des sprachlichen Umgangs (ohne dass mit diesen Weisen schon das Gelingen garantiert wäre). Zentraler ist aber gewiss das Einbringen des heideggerschen Begriffs des Ereignisses, der hier eine signifikante, praxisbezogene Neudeutung erfährt. Merleau-Ponty ist damit neben Emmanuel Levinas einer der ersten, der die Strategie wählt, die heute in Frankreich Denker wie etwa Jacques Derrida oder Jean-Luc Nancy repräsentieren, das lebensweltliche Geschehen selbst in ethischem Vokabular darzustellen (Derrida 1995, Nancy 1993, Nancy 1996, Nancy 2002). Aufgrund dieser Erben ist dies sicherlich als die wesentliche Errungenschaft Merleau-Pontys hinsichtlich der Vernünftigkeit der Prozesse, die er erfasst, zu betrachten, wenn auch zugleich nicht außer Acht gelassen werden darf, dass eine solche Beschränkung der Vernunft auf das ethisch angeleitete ontologische Geschehen gesellschaftstheoretisch unbefriedigend und unzureichend sein mag.

Eine mit Merleau-Ponty durchgeführte Revision der Theorie des kommunikativen Handelns wird also als solche keine Rekonstruktion des historischen Materialismus erlauben, sie hätte vielmehr die Öffnung zur Kontingenz der historisch-sozialen Prozesse zur Folge, deren Vernünftigkeit immer nur anhand ihrer selbst zu ermesen wäre, wenn es überhaupt gelingt, Kriterien dafür zu artikulieren. Da

---

<sup>60</sup> »Die Klarheit der Sprache (*langage*) liegt nicht hinter ihr in einer universellen Grammatik, die wir mit uns herumtragen, sie liegt vor ihr in dem, was die winzigen Gesten eines jeden Gekritzels auf dem Papier, eines jeden Tonfalls am Horizont als Sinn aufscheinen lassen. Betrachtet man die Rede (*parole*) auf diese Weise, so wird schon die Idee eines *vollständigen Ausdrucks* (*expression accomplie*) zur Chimäre: was wir so nennen, ist nichts anderes als die gelungene Kommunikation. Aber sie gelingt nur, wo der Zuhörer nicht Glied für Glied der Wortkette folgt, sondern seinerseits die sprachliche Gesticulation des Anderen aufnimmt und sie überschreitet, indem er sie vervollständigt.« (Merleau-Ponty 1993: 51 – Übersetzung modifiziert)

die Ausführungen Merleau-Pontys jedoch hinreichende Ansatzpunkte für Überlegungen zur Vernunft bieten, die über ihn hinausgehen, ist es notwendig, die habermasschen Differenzierungen und historischen Betrachtungen erneut aufzunehmen und sie auf der Basis des revidierten Sprachkonzepts sowie des erweiterten Verständnisses der Lebenswelt zu überprüfen. Sicherlich begründen die Resultate einer neuen Theorie des kommunikativen Handelns nicht mehr so weit reichende Aussagen zur historischen Entwicklung westlicher Gesellschaften und Individuen, wie sie sich Habermas noch zutraute, aber es ist wahrscheinlich doch mehr zu sagen, als es sich Merleau-Ponty erlaubte.

