

IV. Maurice Merleau-Ponty – Die Wurzel in der Welt

Das Engagement des Menschen in die Welt, so stellte sich bei Sartre heraus, ist wesentlich ein Engagement in die Situation. Genauer: Das Engagement in die Situation ist Ausdruck unseres Entwurfs auf die Welt hin und damit unseres Engagements in die Welt. Die Situation ist die Welt, so wie sie im Jetzt begegnet, und dieses Jetzt ist nur durch mich und letztlich ich selbst, denn die Situation ist die Welt in ihrer Bedeutung *für mich* in diesem Augenblick. Wollte man also sagen, dass es zum einen ein Engagement des Menschen gibt, das die Weise, wie er sich Situationen gegenüber verhält, beschreibt, und zum anderen ein Engagement, das die ursprüngliche Verbundenheit von Mensch und Welt bezeichnen soll, so würde man bei Sartre in der Situation die Antwort auf die Frage finden, wie sich beide Formen verbinden lassen. Letztere ist nämlich das Grundgerüst unserer Zugangsweise zur Welt, das sich in der »Beantwortung« der Situation ausgedrückt findet. Man muss die jeweilige Art dieser Zugangsweise in einem fundamentalen Engagement suchen, womit das Engagement neben der Situiertheit meiner selbst auch der Bezug auf eine ganz bestimmte Weise meines Seins zur Welt wäre.

Unser Engagement ist wesentlich Stellungnahme zur Welt. Bei Sartre war dies ein Verhältnis, das sich in seiner fundamentalen Negation ausdrückt. Aber was kann ein solches Verhältnis über sich selbst aussagen? Der Hintergrund der Negativitätsphilosophie Sartres ist seine dualistische Ontologie von Für-sich und An-sich. Wollte man allerdings diesen ontologischen Rahmen erst einmal beiseite lassen und sich ganz neutral auf die Suche nach der Beziehung zwischen Mensch und Welt machen, so würde man sagen können: Die Stellungnahme des Menschen, die er notwendig gegenüber der Welt *ist*, ist er durch die Art und Weise, wie er sich zu ihr und innerhalb ihrer *verhält*. Das Verhalten ist schließlich immer als ein Verhalten zur Welt zu verstehen. In diesem Sinne ist das Verhalten die Mani-

festation des ursprünglichen Verhältnisses, das für Sartre in Negation und Abstoßung besteht.

Im Folgenden soll es darum gehen, in der Philosophie Merleau-Pontys einen fundamentalen Engagementbegriff aufzufinden, der sich dadurch auszeichnet, dass er die ontologischen Schwierigkeiten bei Sartre umgeht, indem er an die Wurzel dieser Schwierigkeiten reicht. Dazu soll zunächst das Verhalten als engagiertes Verhalten erkannt werden (1.), um darauf aufbauend durch die Phänomenologie der Wahrnehmung das Verhältnis zwischen Engagement und Freiheit zu klären (2.). Die Ergebnisse einer solchen Phänomenologie des Engagements (3.) münden schließlich in der Absicht der vorliegenden Arbeit, in einer ontologischen Philosophie des Engagements (4.) das fundamentale und universale Engagement zum Thema zu machen.

1. Die Strukturen des Verhaltens

a. Die Existenz als Verhältnis und Verhalten

Für Maurice Merleau-Ponty steht zu Beginn seiner philosophischen Bemühungen – d. h. hier: in *Die Struktur des Verhaltens* (1942) – das Verhalten im Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Ihm geht es darum, mit dem Aufweis der »Struktur des Verhaltens« an einen Zwischenbereich zu stoßen, der sich der wissenschaftlichen Erklärung durch Determinismen und einem streng rationalen Intellektualismus entzieht. Das Verhalten als Beziehung soll für Merleau-Ponty »als *Vermittlungsbegriff* angesetzt werden, der das bewußte Verhalten als eine Möglichkeit mit einbezieht«¹ und sich dabei allerdings ganzheitlich auf das Verhältnis zwischen Mensch bzw. Organismus und Umwelt bezieht. In Anlehnung an den Neurologen Kurt Goldstein spricht Merleau-Ponty davon, dass das Verhalten eine »Auseinandersetzung« [...] des Organismus mit seiner Umwelt, des Menschen mit seiner Welt« ist.²

¹ Waldenfels, Bernhard, »Vorwort des Übersetzers«, in: Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*. [SV] Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels. Phänomenologisch-Psychologische Forschungen Band 13, hrsg. v. C. F. Graumann und A. Métraux. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976, XI.

² Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 153.

Um diese neue Herangehensweise an das Phänomen des Engagements zu erläutern, wird es im Folgenden zunächst um eine ganz grundlegende Aufzeichnung des Verhaltens gehen, in deren Mittelpunkt die Begriffe »Verhalten«, »Situation« und »Dialektik« stehen, um den Begriff der Existenz bei Merleau-Ponty zu klären. Grundlegend ist dies zunächst deshalb, weil es vornehmlich um die reine Beschreibung des Phänomens aus der Grundlage der bisherigen Ergebnisse gehen soll. Darauf aufbauend soll es zur »strukturalistischen« – oder »strukturalen«³ – Deutung Merleau-Pontys kommen, um auf den eigentlichen Kern der *Struktur des Verhaltens* zu kommen und damit den notwendigen weiteren Weg einer Philosophie des Engagements aufzeigen zu können.

Um das Frühwerk Merleau-Pontys für eine Philosophie des Engagements fruchtbar zu machen, geht die vorliegende Untersuchung nicht hinter die gewonnenen Aspekte der vorherigen Betrachtungen zurück, sondern nimmt das zum Ausgangspunkt, was sich bei Sartre zeigte: die Situation. Auch für Merleau-Ponty spielt die Situation eine entscheidende Rolle, denn nur in Situation ereignet sich Verhalten in der Welt. Für ihn ist die Situation wesentlich der Punkt, an dem das Verhalten eines Organismus zu seiner Umwelt stattfindet. Wenn Merleau-Ponty sich den deterministischen Theorien der Erklärung von Verhalten (Behaviorismus) sowie den rein intellektualistischen Theorien in Form kritizistischer Philosophie entgegenstellen will, so um in der Beschreibung des Verhaltens die »dritte Dimension« ausfindig machen zu können, die eine Vermittlung beider bedeutet.⁴ Die Kritik an den beiden wissenschaftlichen Standpunkten liegt darin, dass in ihnen nur einzelne Reaktionen des Organismus auf die ihn von seiner Umwelt aus angehenden Reize und Eindrücke stattfinden. Merleau-Ponty versteht allerdings das Verhalten ganzheitlich, d. h. an jeglichem Verhalten ist grundsätzlich der gesamte Organismus beteiligt. Wenn das Verhalten so verstanden wird, dann deutet sich schon hierin die Dimension der Vermittlung zwischen Für-sich und An-sich an, denn zusammen mit der Re-

³ Zwischen dem Strukturalismus, wie er in Frankreich bekannt wurde, und dem Denken Merleau-Pontys besteht ein Unterschied, der weiter unten noch thematisiert wird.

⁴ Der Großteil der *Struktur des Verhaltens* widmet sich dem Aufweis der Ungenügsamkeiten derjenigen Theorien, die in ihren Erklärungen des Verhaltens und insbesondere des Reflexverhaltens einen solchen »einseitigen« Erklärungsversuch vorbringen. Im Folgenden werden die genauen Kritiken an den Theorien beiseite gelassen, und die philosophische Interpretation Merleau-Pontys zum Verhalten wird im Mittelpunkt stehen.

aktion des Organismus und der Reizgestalt in Form der situativen Umwelt bildet sich eine konkrete Ganzheit, deren Strukturen das Thema Merleau-Pontys sind.

Die Situation ist immer Situation für den Organismus, der in ihr ist. Es gibt keine Situation an-sich, denn Situation ist nichts anderes als die »Gegenwart »für den Organismus«, der darauf reagiert«. ⁵ Deshalb ist der Reiz, der in der Situation auf den Organismus einwirkt, niemals neutraler Reiz für ihn. Vielmehr liegt in diesem »für-ihn« genau aufgehoben, dass der Reiz, auf den der Organismus reagiert, zunächst einmal ihn tatsächlich angehen muss. »[D]ie realen Teile des Reizes sind nicht notwendig reale Teile der Situation« ⁶, weil der Organismus eventuell keinen Bezug zu ihnen hat. Genauso wenig kann es einen Organismus ohne Situation geben, da er sonst gar nicht *in* der Welt wäre. Seine Existenz ist notwendig als weltliche zu verstehen. Deshalb bedeutet »Situation« immer auch, dass das Spektrum der möglichen Reaktionen des Organismus, wenn man so will, koextensiv ist mit dem Grad der Bedeutung des Reizes für den Organismus in der Situation. Allein hier schon lässt sich sehen, dass die Reiz/Reaktions-Folge sich nie als isoliertes und damit einzeln zu untersuchendes Faktum darbietet, es im Experiment deshalb niemals völligen Aufschluss über seine Bedingungen geben kann, weil es wesentlich durch die Beziehung zwischen Situation und Situiertem ausgezeichnet ist. Das heißt,

»[...] daß die Reaktionen eines Organismus nur verständlich und voraussehbar sind, wenn man sie sich nicht als Muskelkontraktionen denkt, die sich in einem Körper abspielen, sondern als Akte, die sich auf eine bestimmte, gegenwärtige oder mögliche Umwelt beziehen: der Akt, eine Beute zu ergreifen, auf ein Ziel zuzugehen, vor einer Gefahr davon zu laufen«. ⁷

Beute, Ziel und Gefahr sind nur aus der Situation heraus verständlich. Der Organismus ist bestrebt sich die Situation, man könnte sagen, auf die optimalste Weise zu Eigen zu machen. Merleau-Ponty spricht dahingehend auch von der »optimalen Tätigkeitsbedingung« des Organismus, die sich durch seine grundlegende »Gesamteinstellung« zur Welt ergibt. ⁸ Letztere ist nichts anderes als der schon an verschiedener Stelle veranschlagte ganz eigenwesentliche Aspekt des

⁵ SV, 119.

⁶ Ebd.

⁷ SV, 173.

⁸ Vgl. SV, 170.

Weltumgangs, nämlich bezogen auf den Menschen das Persönliche als »einer bestimmten Art von transitiven Wirken, die für das Individuum charakteristisch ist«⁹. »Das bedeutet, daß der Organismus die Wirkung der Dinge auf ihn selbst bemißt und daß er seine Umwelt selbst abgrenzt in einem zirkulären Prozeß, der in der physikalischen Welt nicht seinesgleichen hat.«¹⁰ Denn dagegen gilt für Merleau-Ponty ganz in der Tradition Bergsons: »Vom Organismus ein physikalisches Modell konstruieren, hieße einen Organismus konstruieren«.¹¹ Die Anwendung von Schemata auf den Organismus würde dem Anspruch der vollen Gültigkeit nicht gerecht, ein Organismus ist nicht linear, sprich zweidimensional, darstellbar, er ist ein eigenes, um die Dimension der Bedeutung erweitertes Sein.¹²

Der »zirkuläre Prozess«, von dem Merleau-Ponty spricht, ist für die vorliegende Untersuchung nichts Neues. Er soll die Bewegung bezeichnen, die in der Verbundenheit des Menschen mit der Umwelt stattfindet. Die Situation, so zeigte sich bei Sartre – freilich unter anderen Prämissen – ist ein Aus-sich-heraus-zu-sich-zurück-kommen.¹³ Das heißt, dass die Existenz, die bei Sartre ganz ontologisch gedacht wurde und so im Sinne von Existentialitäten thematisch wurde, bei Merleau-Ponty auf ganz innerweltlicher Ebene das gesamte Verhalten ist:

»Die Bewegungen des Verhaltens [...] lassen nicht ein Bewußtsein durchscheinen, d.h. ein Sein, dessen ganzes Wesen im Erkennen besteht, sondern eine bestimmte Weise, die Welt zu behandeln, »zur Welt zu sein« [d'être au monde] oder zu »existieren«.«¹⁴

Die Existenz des Organismus, und damit ebenfalls die des Menschen, auf dessen eigenartige Stellung noch weiter unten eingegangen werden soll, ist im wesentlichen durch sein Verhalten im Sinne eines Engagements ausgezeichnet. Da dieses Verhalten grundsätzlich Verhalten zur Umwelt ist, die Existenz nichts anderes als ebensolches Verhalten bedeutet, ist dies vielleicht schon der Kern der Aussagen Merleau-Pontys bezüglich seines Engagementbegriffs aber auch sei-

⁹ SV, 170.

¹⁰ Ebd.

¹¹ SV, 173.

¹² Dies Letztere ist allerdings, wie schon festgestellt wurde, nicht aus der Tradition Bergsons abzuleiten.

¹³ Vgl. den »Zirkel der Selbstheit« bei Sartre auf S. 149.

¹⁴ SV, 141 f.

nes Philosophiebegriffs. Es geht ihm weniger darum, die Beziehung zwischen dem Bewusstsein zu einer von ihm abgestoßenen Welt zu betrachten, sondern das Verhalten umschließt als dritte Dimension das gesamte, also auch unbewusste Verhalten des Menschen. Dabei spielt das Zur-Welt-sein für seine *Phänomenologie der Wahrnehmung* die entscheidende Rolle zur Bezeichnung einer Struktur dieses Engagements. Wie sich nämlich noch im weiteren Verlauf zeigen wird, ist der Mensch nicht allein durch sein Verhalten, sondern insbesondere durch seine Wahrnehmung immer der Welt geöffnet, also »zur-Welt«, oder auch »hingeordnet auf die wahre Welt«. ¹⁵ Der Existenzbegriff, den Merleau-Ponty in *Die Struktur des Verhaltens* ausarbeitet, unterscheidet sich damit von dem der läufigen Existenzphilosophie sartrescher Prägung schon darin, dass er sozusagen die von Heidegger vorgelegte Daseinsontologie nicht in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt. Allerdings wird der existentialphänomenologische Charakter der Philosophie Merleau-Pontys dadurch nicht geschmälert. Vielmehr verhilft Merleau-Pontys Existenzbegriff dem Vorhaben, das Engagement des Menschen in der Welt als den Kernpunkt der gesamten Existentialphänomenologie festzumachen, zu einer neuen und sehr Gewinn bringenden Perspektive. *Existenz ist nämlich hier das Verhalten selbst und somit mit Engagement gleichzusetzen.* Selbst wenn das Engagement im Frühwerk nicht explizit thematisiert wird, so will doch letztendlich die gesamte Untersuchung nichts anderes zeigen als das Engagement des Menschen in die Welt. ¹⁶ Es scheint sich damit schon in den frühen Untersuchungen Merleau-Pontys als der entscheidende Punkt heraus zu stellen, an dem sich die Ontologie des menschlichen Daseins mit seinem Verhalten in der Welt überkreuzt. Eine genauere Festlegung ist aller-

¹⁵ SV, 142. Vgl. auch PhW, 102 ff. In der deutschen Übersetzung: »§4. Zwischen ›Psychischem‹ und ›Physiologischem‹: die Existenz.«

¹⁶ Vgl. zum Beispiel auch den oft zitierten Satz aus dem zweiten Vorwort zur französischen Ausgabe des Werkes von Alphonse de Waelhens, in dem er das gesamte Werk Merleau-Pontys in der Ausarbeitung eines »engagierten Bewusstseins« festmacht: »Tout son effort tend à l'élaboration d'une doctrine de la conscience engagée.« (Zitiert aus: Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris: Press Universitaire de France, ⁶1967, XI.) Wobei beachtet werden muss, dass nach unserem Verständnis und unter Einbezug der Phänomenologie der Leiblichkeit nicht allein vom engagierten *Bewusstsein*, sondern von der engagierten Existenz bzw. vom Engagement überhaupt gesprochen werden muss, was nach unserer Auffassung auch dem Gesamten einer Philosophie des Verhaltens entspräche. Dies wird im Weiteren zu zeigen sein.

dings an dieser Stelle zu früh und erfordert zunächst noch die weitere Untersuchung und Ausdifferenzierung dieses Phänomens.¹⁷

Das Verhalten, das oben bereits als zirkelhaft bezeichnet wurde, ist wesentlich ein Austausch zwischen »mir als Weltlichem« und »meiner Welt«. Diese Art von Austausch ist aufgehoben in einer Einheit, deren Gleichgewicht durch mein Verhalten fortgetragen wird. Ein solches Gleichgewicht ist in der Weise meines Verhaltens stets gewahrt durch eine »flexible Regulation«¹⁸, die das Netz der Möglichkeiten der Situation mit dem Spielraum möglicher Verhaltensweisen meinerseits abwägt und in Einheit bringt.

Das Verhalten des Organismus spielt sich demnach innerhalb eines Rahmens von Reiz und Reaktion ab, dessen Wesen grundsätzlich erst durch Bedeutung gestiftet wird.¹⁹ Jede Reaktion ist nicht anders zu verstehen denn als bedeutsames Hinausstehen in die Welt. Die Einheit bzw. das Gleichgewicht von dem die Rede war, ist allerdings nicht einfach die Negation eines existierenden Ungleichge-

¹⁷ Vgl. zum Existenzbegriff Merleau-Pontys die Bemerkungen in Bernhard Waldenfels Vorwort zur deutschen Ausgabe der *Struktur des Verhaltens*, VIII, sowie ders., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 153 und ders., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 142. Ebenfalls interessant als Abgrenzung Merleau-Pontys zum Existentialismus: Boer, K., *Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*. Bonn: Bouvier, 1978, 11 ff. Die Frage ob bzw. inwiefern die Philosophie Merleau-Pontys eine philosophische Anthropologie ist steht im Mittelpunkt bei Werner Müller, *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Merleau-Ponty*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1975, der sich unter anderem auf einen interessanten Aufsatz von Helmut Plessner bezieht, der diese Philosophie historisch und ideengeschichtlich einordnet: Plessner, Helmut, »Immer noch Philosophische Anthropologie?«, in: Ders., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diede-richs Verlag, 1966.

¹⁸ SV, 52. Die »flexible Regulation« ist gleichsam methodisches Vorergebnis der Kritik Merleau-Pontys im ersten Abschnitt seines Werkes. So heißt es dort am Ende: »Wir fassen zusammen: Die Kritik der Reflextheorie und die Analyse einiger Beispiele zeigen, daß man das afferente Gebiet des Nervensystems zu betrachten hat als ein Feld von Kräften, die zugleich den inneren Zustand des Organismus und den Einfluß äußerer Agenzien wiedergeben; diese Kräfte haben die Tendenz, sich auszugleichen gemäß bestimmten bevorzugten Verteilungsarten, und sie sind in den beweglichen Teilen des Körpers die dazu geeigneten Bewegungen. Sowie diese Bewegungen ausgeführt werden, rufen sie im Zustand des afferenten Systems Veränderungen hervor, die ihrerseits neue Bewegungen auslösen. Dieser dynamische und zirkuläre Prozeß wäre die Gewähr für die flexible Regulation, die man zur Erklärung des tatsächlichen Verhaltens braucht.«

¹⁹ Vgl. dazu auch PhW, 102 f.: »Nur ihre praktische Bedeutung bietet sie dar, nur die Aufforderung zu einem leiblichen Rechnungstragen; sie [d. i. die Welt, M. G.] ist erlebt als »offene Situation«, die ein bestimmtes Verhalten des Lebewesens verlangt [...].«

wichts. Der Organismus ist vielmehr durch sein Verhalten schon der Ausgleich selbst. Denn es ist die grundsätzliche und wesentliche *Fähigkeit* des Organismus, dem Reiz in verschiedener, wenngleich immer ihm eigenen Art zu begegnen und ihn in seiner Bedeutung für ihn als Bestandteil seiner Handlung in sein allgemeines Verhalten zu integrieren. Er ist »ein Sein, das bestimmter Arten von Leistungen fähig ist«²⁰, und diese Fähigkeit bildet überhaupt erst den Grund der Integration. Diese Integration beschreibt nichts anderes als das Engagement des Organismus in sein (sozusagen *für ihn* existentes, bedeutsames) Milieu, so dass Merleau-Ponty vermuten kann,

»[...] daß es für jedes Individuum eine allgemeine Struktur des Verhaltens gibt, die sich äußert in bestimmten Konstanten der Verhaltensweisen, der sinnlich und motorischen Schwellen, der Affektivität, der Temperatur, der Atmung, des Pulses, des Blutdrucks ..., und zwar auf solche Art, daß es unmöglich ist, in dieser Gesamtheit Ursachen und Wirkungen auszumachen, da jede besondere Erscheinung ebenso gut wie alle andern das ausdrückt, was man als »das Wesen« des Individuums bezeichnen könnte.«²¹

Während die Struktur als solche, die selbst die Struktur des Engagements zu sein scheint, vorerst einmal beiseite gelassen werden soll, steht doch das Engagement, das hier in den Vordergrund tritt, direkt in Zusammenhang mit dem, was aus freilich anderem Ausgangspunkt heraus bei Sartre zu sehen war: Ist das Verhalten nur in Situation zu verstehen, so muss doch dieses ebenso wie die Situation selbst »Aufschluß geben [können] über die substantielle Permanenz, die man so gern den Personen zuerkennt«.²² Nur so kann verständlich werden, dass Merleau-Ponty dem Organismus seine jeweils »optimalen Tätigkeitsbedingungen, seine eigene Art das Gleichgewicht herbeizuführen«²³, zuschreibt. Das, was sich für Sartre in einem Rahmen der Freiheit durch die Situation als Entwurfsspielraum ergibt, ist in der frühen Untersuchung Merleau-Pontys auf das situative Verhalten als solches, nicht als ontischer Spiegel einer ontologischen Weltentfernung, bezogen. Der Organismus – und damit ist das Leben in Absetzung zum Anorganischen gemeint – ist schon in

²⁰ SV, 169.

²¹ SV, 170.

²² SN, 947. Vgl. dazu das schon Zitierte (Fn. 9), wo von »einer bestimmten Art von transitivem Wirken, die für das Individuum charakteristisch ist« (SV, 170), die Rede ist.

²³ SV, 170.

sich selbst nur als lebendiges Engagement in sein Milieu verständlich. Direkt beim Verhalten ansetzend, ohne einen negationsontologischen Unterbau sozusagen, kann Merleau-Ponty demnach auf die dem Organismus eigenartige Beziehung zur Welt kommen: als zirkulären Prozess, wie oben schon festgestellt wurde, oder – wie Merleau-Ponty weiter sagt – als »dialektische Beziehung« – *Existenz ist dialektisches Verhalten*.²⁴ Diese Dialektik ist so zu verstehen, dass jede Situation zu einem Verhalten »auffordert« bzw. dass dieses Verhalten also ebenso »rezeptiv« aus der Situation folgert, wie es »produktiv« eine neue Situation schafft, genau wie auf Ebene der sartreschen Existentialontologie die Situation der Punkt des geworfenen Entwerfens ist. Das Verhalten gleicht also nicht einfach seine instabile Beziehung zu seinem Milieu in der Situation aus, sondern es schafft diese Stabilität im Sinne einer *Kreation neuer Weltbeziehung*, auf deren Grundlage überhaupt Verhalten wieder stattfinden kann.

Wird so das Individuum auf seine Möglichkeiten im Zur-Weltsein überhaupt, auf seine ihm wesentliche »Reaktionsfähigkeit«, formal gesehen gegenüber Sartres Philosophie reduziert, gewinnt es in der Konkretion umso mehr. Merleau-Ponty zeigt dies deutlich am Beispiel des Phänomens des Lernens: Lernen ist nicht einfach als die alleinige Aneignung eines neuen Verhaltensmusters zu verstehen. Lernen bedeutet gleichzeitig, dieses Verhaltensmuster im Kontext der es fordernden Situation als eine der Möglichkeiten dieser Situation zu begegnen und es in sein Gesamtverhalten zu integrieren. Würde Lernen sich allein auf die Fähigkeit beziehen, die entsprechenden Bewegungen oder Inhalte zu wiederholen, so würde man nicht weiter kommen als derjenige, der die Reihenfolge der Töne einer Melodie auswendig weiß, aber doch die Melodie nicht spielen kann. Jeder kann auf dem Klavier eine Tonfolge erlernen, doch eine Melodie unterscheidet sich durch ihre Gesamtheit *als* Melodie – d. h. als die Beziehung oder das Verhältnis der Töne zueinander – von der reinen Abfolge ihrer Töne.

Mit dem Beispiel des Lernens wird allerdings der bis hierhin so stark gemachte Anhaltspunkt an die konkrete Situation erweitert. Während das Verhalten wesentlich als »Reaktionsfähigkeit« des Individuums bezeichnet wurde, liegt im Lernen genau die Überschreitung dieser Situation im Hauptinteresse des Individuums. Es soll

²⁴ Vgl. SV, 170.

nicht allein darum gehen, die Situation zu beantworten, sondern darum, die Antwort auf *diese* Situation in das Spektrum möglicher Antworten auf Situationen ähnlicher Art zu übernehmen. »[D]ie ursprüngliche Reaktionsbewegung wird nur fixiert als Sonderfall einer allgemeinen Fähigkeit, die im Umkreis ein und desselben Grundthemas variieren kann.«²⁵ Das macht das Beispiel des Lernens für das Vorhaben der vorliegenden Arbeit so interessant. Denn *Lernen ist so gesehen das Übersteigen eines konkreten Engagements in die Situation zu einem allgemeinen Engagement in die Welt:*

»[...] im entscheidenden Augenblick des Lernens tritt ein »Jetzt« aus der Reihe der »Jetztmomente« heraus, erlangt einen besonderen Wert, faßt die vorausgehenden Proberhandlungen in sich zusammen, wie es gleichzeitig auch das künftige Verhalten festlegt und vorwegnimmt, es verwandelt die einmalige Erfahrungssituation in eine typische Situation und die tatsächliche Reaktion in eine Fähigkeit. Von diesem Augenblick an löst sich das Verhalten aus der Ordnung des An-sich und geht dazu über, außerhalb des Organismus eine *Möglichkeit* zu projizieren, die diesem innerlich ist.«²⁶

Durch das Lernen entstehen *typische Situationen* und *Fähigkeiten* des Verhaltens. Wenn das Verhalten als Sein zur Welt selbst verstanden wird, und dieses Sein sich aus einem wie auch immer gearteten Spektrum an Möglichkeiten heraus bildet, das man unter die je persönliche Fähigkeit des Weltumgangs fassen könnte, dann ist das Leben des Organismus selbst der Verweis auf die Grundstruktur eines Verhaltens, die durch die beschriebene Dialektik eines stiftenden Reagierens auf die Welt erst zustande kommt. Und weiterhin: Die Dialektik des Verhaltens ist keine, die dem einzelnen Reiz unterliegt. Für den Organismus gibt es nie einen einzelnen Reiz, es gibt nur die Gesamtheit der Reize der Welt, der er unter Bezugnahme auf typische Situationen durch ein gewisses Verhaltenspotential begegnet.²⁷

²⁵ SV, 115.

²⁶ SV, 141.

²⁷ So schreibt Merleau-Ponty in seiner Kandidaturschrift für das Collège de France auch: »Die Verhaltensweisen offenbaren eine Art prospektive Aktivität des Organismus, wie wenn sich dieser auf den Sinn bestimmter grundlegender Situationen richten würde, wie wenn er mit diesen Situationen einen gewissen vertrauten Umgang pflegte, wie wenn es ein ›Apriori des Organismus‹ gäbe, d.h. privilegierte Verhaltensweisen und Gesetze des inneren Gleichgewichts, die den Organismus auf eine bestimmte Beziehung zur Umwelt vorbereiten.« (Maurice Merleau-Ponty, »Schrift für die Kandidatur am ›Collège de France‹ (1951/52)« [im Weiteren *Kandidaturschrift*], in: AG, 99–110, hier 100). Vgl. auch SV, 139.

»So verbinden sich Situation und Reaktion von innen her durch ihre gemeinsame Teilhabe an einer Struktur, in der sich die eigentümliche Tätigkeitsweise des Organismus ausprägt.«²⁸ Und diese Struktur ist das eigentliche Thema des Frühwerks Merleau-Pontys.

b. *Das Engagement in die Strukturen*

Die Struktur ist die Grundlage jeden Verhaltens. Wie schon am Anfang des Kapitels gesagt wurde, ist das Verhalten immer ein Verhalten zur Welt. Diese »Richtung« des Verhaltens – die grundsätzlich schon bei den Betrachtungen zu Husserls Begriff der Intentionalität auftauchte – ist seinem Wesen nach strukturell zu verstehen. Indem sich das Verhalten auf etwas richtet, das heißt auch, indem es auf Basis einer Ganzheit, die in die Situation eingeschrieben ist, stattfindet, bildet es sich im Sinne von Strukturen aus. Was soll das heißen?

So wie sich zeigte, dass die Intentionalität des Bewusstseins bei Husserl die wesentliche Beziehung des Bewusstseins zur Welt bzw. zum Ding etc., bedeutet, ist das Verhalten bei Merleau-Ponty als »ständige Auseinandersetzung« ein ständiges Sich-in-Beziehungsetzen – oder auch Stellungnahme – zur Welt. Mit Blick zurück auf das, was die Darstellung zur husserlschen Phänomenologie zeigte, ist hier erkennbar, dass die Phänomenologie grundsätzlich das Aufdecken von Strukturen zum Thema hat. Struktur und Beziehung sind die Grundkategorien, auf denen die phänomenologischen Ergebnisse überhaupt erst erscheinen. Das transzendente Ego bei Husserl ist wesentlich nur als Bezug zur Welt zu sehen. Diese Weltbezogenheit ist nichts anderes als das intentionale Engagement des Bewusstseins in die Welt. Bei Husserl zeigt sich dies genau in der Horizontalität der Intentionalität und deren Dynamik. Intentionalität wurde oben als dynamische Struktur bezeichnet, die sozusagen in Koextension mit dem Feld, das sich durch die Horizontalität der Erfahrungen in stetiger Erweiterung befindet, wächst.²⁹

Was nun bei Merleau-Ponty erkennbar wird, ist der Versuch, diese Strukturen aufzudecken und zwar nicht, indem er die Bedeutung als Konstitution eines Bewusstseins veranschlagt, sondern indem er die *Bedeutung der Bedeutung für den lebensweltlichen Um-*

²⁸ SV, 148.

²⁹ Vgl. im Kapitel zu Husserl S. 91 aber auch insbes. 94.

gang selbst aufdecken will. Für Merleau-Ponty geht es zunächst in seinem Frühwerk darum, zu zeigen, dass die Weise, wie wir in unserer Welt umgehen, eine ganz spezifische ist, die sich weder aus rein kausal-deterministischer noch aus bewusstseinskonstitutiver Macht heraus verstehen lässt. Vielmehr gibt es aus der Welt heraus Strukturen, die sich auf der Ebene der Bedeutung der Welt *für uns* ergeben, indem sie sich *als Situation* präsentieren. Diese Strukturen erscheinen allerdings dazu nicht selbst, d. h. die Bedeutung, der Sinn, den wir im Verhalten finden, ist nicht gleichzusetzen mit der Struktur dieses Verhaltens. Vielmehr verweist die Bedeutung des Verhaltens als eines Verhaltens zur Situation auf eine Struktur, der sie folgt, und die Struktur dieses Verhaltens verweist ebenso eigenständig auf ihren Sinn. Bewusstsein als der »Ort« von Sinn und Struktur stehen in dialektischer Beziehung zueinander – eine Beziehung, die letztlich zur Eigenständigkeit beider tendiert.³⁰

Im Sinne dieser dialektischen Bewegung kann Merleau-Ponty von einem »Apriori des Organismus« sprechen. Denn das Verhalten läuft *genauso wenig* unter berechenbaren Umständen ab, wie es erst durch ein Bewusstsein als solches gesetzt werden muss. Für Merleau-Ponty steht fest: »Es gibt eine Norm, die den Tatsachen selbst eingeschrieben ist«³¹, eine »innere Norm«³², die verantwortlich ist für das, was das Organische bzw. das Leben ausmacht: das Verhalten.

»[U]nser äußere Erfahrung ist eine Erfahrung, die es mit einer Vielfalt von Strukturen, mit bedeutsamen Ganzheiten zu tun hat. Die einen, die die physische Welt bilden, finden in einem mathematischen Gesetz den hinreichenden Ausdruck für ihre innere Einheit. Die anderen, die man Lebewesen nennt, zeigen die besondere Eigenschaft des Verhaltens, das heißt, ihre Aktionen lassen sich nicht verstehen als Funktionen der physischen Umwelt, und die Teilausschnitte der Welt auf die sie reagieren, sind im Gegenteil durch eine innere Norm ausgegrenzt.«³³

Was kann man aber als eine solche Norm verstehen und worauf bezieht sie sich? Letztlich ist mit »Norm« nichts anderes gemeint als das, was oben als das »Gleichgewicht« bezeichnet wurde, das durch das Verhalten in der Situation hergestellt wird. Es gibt etwas, das in

³⁰ Vgl. Boer, K., *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, a. a. O., 53.

³¹ SV, 139

³² SV, 183.

³³ Ebd.

Form einer Norm auf uns als diejenigen, die sich in der Welt zur Welt verhalten, einwirkt: die Bedeutung. Die Situation muss im Sinne eines Bedeutungsraumes für uns eine »Forderung« ganz bestimmter Art sein, um angemessen erfüllt zu werden.

Um diese im weiteren Sinne normativen Strukturen näher zu bestimmen, bedient sich Merleau-Ponty der Ergebnisse gestaltpsychologischer Untersuchungen.³⁴ Die Gestalt dient ihm dabei als das »bedeutsame Ganze«, auf das er sich fortwährend bezieht und dessen Ausdruck sich in der Norm und in den Strukturen findet. Dies führt zurück zu dem, was oben mit Merleau-Ponty als »flexible Regulation« bezeichnet wurde. Die Gestalt ist das, was sich durch diese flexible Regulation im Gleichgewicht hält. Sie ist eine Ganzheit an Prozessen, die sich im Sinne einer »transportierbaren Ganzheit« durch die Verhältnisse ihrer Teile zueinander bestimmt. Letztere bleiben nämlich gleich, während die Gesamtgestalt sich ändern und erweitern kann.

»Man wird sagen können, Gestalt gibt es überall dort, wo die Eigenschaften eines Systems sich ändern, wenn sich in einem einzigen Teil etwas ändert, wo sie dagegen erhalten bleiben, wenn sich alle Teile ändern, das Verhältnis zwischen ihnen aber dasselbe bleibt.«³⁵

Übertragen heißt das, dass die Situation schon immer als wahrgenommene Gestalt auftritt, als die Welt, in der ich mich immer befinde. Wenn man von der gestalttheoretischen Dialektik von Grund und Figur ausgeht, ist die Situation der Grund, von dem sich meine Reaktion, mein Verhalten als Figur absetzt, nur um sich im neuen Grund zu integrieren. Zwischen der Situation als Grund und

³⁴ Die Bedeutung der Gestalttheorie für die Zeit der französischen Existentialphänomenologie ist nicht zu unterschätzen. Merleau-Ponty wird sich noch in seinem phänomenologischen Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, ganz entscheidend an diese Theorie wenden. (Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung Merleau-Pontys in SV mit diesen Theorien u. a. SV, 164 ff. und 173.) Vgl. dazu z. B. Boer, K., *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, a. a. O., und auch Lester Embree mit seinem Aufsatz »Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology«, in Sallis, John (Hg.), *Merleau-Ponty. Perception, Structure, Language. A Collection of Essays*. Atlantic Highlands/N.J.: Humanities Press, 1981, 89–121.

³⁵ SV, 53. Vgl. auch PhW, 85: »Der Gestalt eignet ihr Privileg in der Wahrnehmung nicht etwa, weil sie einen gewissen Gleichgewichtszustand verwirklicht, die Lösung eines Maximum-Problems darstellt und im Sinne Kants eine Welt ermöglicht; sie ist nicht Bedingung der Möglichkeit der Welt, sondern Erscheinung der Welt selbst, nicht Erfüllung, sondern Entstehung einer Norm, nicht Projektion eines Inneren ins Äußere, sondern Identität des Inneren und Äußeren.«

der Reaktion als Figur tritt die Bedeutung als der entscheidende Impetus der Bewegung.³⁶

Mit Struktur und Gestalt versucht Merleau-Ponty das zu fassen, was unser Verhalten als Verhalten in und zur Welt ausmacht. Das bedeutet, er will sich auf eine Ganzheit beziehen, die sowohl die Situation als reinen Reiz als auch die Situation als rein »eigene« Situation des Individuums umgreift. Bernhard Waldenfels macht dahingehend verschiedene Charakteristiken von Struktur und Gestalt bei Merleau-Ponty fest:³⁷ Formal gesehen sind Struktur und Gestalt weder Ding noch Idee, sondern sie halten sich als eine Zwischendimension genau da auf, wo sich Außen und Innen am Punkt ihrer Bildung nicht mehr unterscheiden lassen. Sie sind vielmehr das Resultat eines »Prozesses der Selbstorganisation« der Felder, in denen wir unser Verhalten stattfinden lassen, d. h. sie sind die sinnhaften Verknüpfungen dieser Felder, wie Erfahrungswelt, Handlungsfeld und Sprache. Auf der horizontalen Ebene, so Waldenfels, sind Struktur und Gestalt die Grundlage unseres Verhaltens als einer Organisation der Welt, wie sie sich als Umwelt – im Sinne von »Milieu« – einem Verhaltensstil zuordnen lässt. Das heißt, Struktur und Gestalt übergreifen den dualistischen Spalt zwischen Welt und mir, indem sie das Verhalten zur Welt als eine Gesamtheit beschreiben (*horizontale Verklammerung*).³⁸ Mein Verhalten ist die Bewegung, durch die sich die Welt als Welt weiter transportiert im Sinne einer kreativen Übernahme. Dies geschieht, wie sich noch zeigen wird, primär auf der Grundlage meiner Leiblichkeit. Auf der vertikalen Ebene wird an den Organismen eine aufsteigend komplexe Integration der Strukturebenen festgemacht (*vertikale Verflechtung*). So repräsentiert die rein physische Gestalt die rudimentärste Form des Verhaltens. Die Komplexität der Integration der Strukturen steigt dann zu vitalen Organismen, die ein ihrem Milieu gegenüber entsprechendes Verhalten in ihren artspezifischen Strukturen aufzeigen, bis hin zum Menschen, dessen Freiheit, die Strukturen übersteigen und neue

³⁶ Vgl. weiter Boer, K., *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, a. a. O., 55 und ff.

³⁷ Zum Folgenden vgl. die betreffende Passagen in Waldenfels, Bernhard, »Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty«, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*. Phänomenologische Forschungen Bd. 9. Freiburg i. Br., München: Alber, 1980, 184–211, hier vor allem 186–189; sowie ders., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 153–157.

³⁸ Vgl. dazu SV, 244.

schaffen zu können die höchste Komplexität bedeutet.³⁹ Diese letzte Gestalt ist in Form des symbolischen Verhaltens zu finden.

Der Gestaltbegriff ist philosophisch deshalb für Merleau-Pontys Untersuchung besonders geeignet, weil er sich gerade nicht auf ein reines Ding oder eine Idee festlegen lässt. Der Begriff hat vielmehr eine deskriptive Funktion, die die Prozessualität, die die Gestalt durch das Verhalten ständig durchläuft, einfängt und gleichzeitig einem Zweckdenken, also der Teleologie einer zu vervollständigenden Gestalt *durch* das Verhalten entgegenwirkt. Es geht stattdessen darum, die Struktur bzw. Ordnung der Gestalt als rein deskriptive Kategorie zur Erklärung von organischen Vorgängen heranzuziehen, die durch ein reines Reiz/Reaktions-Schema nicht erklärbar sind.⁴⁰ Reiz und Reaktion folgen innerhalb eines Gestalt Denkens nicht linear aufeinander, sondern gehorchen ihrer inhärenten Struktur, die durch die Gesamtheit der Situations- bzw. Bedeutungszusammenhänge zustande gekommen ist. Keine Gestalt hat somit ihre zureichende Ursache außerhalb ihrer selbst, genauso wenig wie das Ganze der Gestalt sich durch die Summe ihrer Teile repräsentieren ließe. Die Gestalt ist der Komplex der Strukturen eines Verhaltens, die wiederum durch die dynamischen Bindungen an die Welt überhaupt erst geknüpft und weitergewoben werden. Das Ganze ist nie selbst Gegenstand, sondern »ein *offenes Ganzes*, ein ›Feld‹, in dem sich das Einzelne bestimmt.«⁴¹

Die Situation ist der Ausgangspunkt des Verhaltens, das sich durch die von ihm als bedeutungsgeladene Strukturen erfahrenen Verhältnisse zur Welt erst innerhalb des »Netzes der Welt« verorten kann. Diese gesamte Dynamik, die in sich selbst ihren Anfang und ihr unendliches Ende findet, ist damit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Gesetzen notwendig unzugänglich:

»Die Gestalt selbst, die dynamische und innere Einheit, die dem Ganzen den Charakter eines unzerlegbaren Individuums verleiht, ist im Gesetz lediglich als Existenzbedingung vorausgesetzt; die Objekte, die die Wissenschaft konstruiert, jene, die in der ausgearbeiteten physikalischen Erkenntnis figurieren, sind stets Relationsbündel.«⁴²

³⁹ Vgl. SV, 201f.

⁴⁰ Vgl. SV, 58 u. 152.

⁴¹ Waldenfels, B., »Möglichkeiten einer offenen Dialektik«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, 126–141, hier 132, vgl. auch ebd., 136.

⁴² SV, 161.

Diese Relationen sind deshalb (natur-)wissenschaftlich nicht zu umgreifen, weil sie Relationen der Bedeutung sind. Hier wird schon in Merleau-Pontys Frühwerk ganz klar, was in seinen späteren Bemühungen immer wichtiger wenn nicht sogar zentral wird: Es geht um die Bedeutung – ihre Genesis sowie ihre Rolle für den Menschen.

Entscheidend in diesem Sinne sind in der *Struktur des Verhaltens* die symbolischen Gestalten. Als ein Beispiel für eine solche Gestalt und ihre Bedeutung verweist Merleau-Ponty auf das Orgelspiel:

»Zwischen den motorischen Ganzheiten, die erforderlich sind, um ein Stück auf zwei verschiedenen Orgeln zu spielen, muß es eine strukturelle Korrespondenz geben, genauso, wie die Gleichungen einer physikalischen Theorie in der Sprache eine anderen Theorie ausgedrückt werden können. Diese Struktur von Strukturen, die abgesehen von den Rhythmen (diese bleiben offensichtlich bei ein und demselben Stück auf allen Instrumenten identisch) eine innere Beziehung herstellt zwischen den Bewegungen, die sich nicht überlagern können, bildet die musikalische Bedeutung des Stücks. Daher machen die wahrhaften *Fähigkeiten* [aptitudes] es erforderlich, daß der ›Reiz‹ wirksam wird aufgrund seiner inneren Struktureigenschaften, seiner immanenten Bedeutung, und daß die Reaktion mittels dessen symbolisiert.

Diese Möglichkeit variabler Ausdrücke für ein und dasselbe Thema, diese ›perspektivische Vielfalt‹, fehlt dem tierischen Verhalten. Sie ist es, die ein erkennendes und freies Verhalten inauguriert.«⁴³

Diese Passage stellt die strukturelle Interpretation dessen dar, was oben schon am Verhalten selbst beobachtet wurde. Die symbolische Gestalt ermöglicht es dem menschlichen Verhalten aus der konkreten Situation die typische Situation als ihren strukturellen Kern »mitzunehmen«, zu übernehmen, um ihn in Fällen »struktureller Korrespondenz« als eine neue »Struktur von (Verhaltens-)Strukturen« zu übernehmen, sie aus einer anderen Perspektive in Richtung einer anderen Perspektive zu erweitern.⁴⁴ »Gestaltung und Neugestaltung

⁴³ SV, 138.

⁴⁴ Die typische Situation wird so zu einer exemplarischen Situation. Hier ließe sich eine interessante Verbindung zur Bedeutung des Spiegelstadiums für die »Ich-Bildung« nach Jacques Lacan knüpfen (vgl. Lacan, J., »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949«, in: Ders., *Schriften I*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Often u. Freiburg i. Br.: Walter-Verlag, 1973, 63–70). Sozusagen als »Präzedenzfall« (im eigentlichen Sinn des Wortes) der freiheitlichen Transzendenz der Situation durch den Menschen sieht Lacan den Augenblick an, in dem das Kind sich im Spiegel als Ich erkennt. Vgl. ebd., 64: »Die jubulatorische Aufnahme seines Spiegelbildes durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in moto-

bedeuten [hier, M. G.] nicht mehr nur die Adaption an eine vitale Umwelt, sondern eine dauernde Überschreitung des Vorgegebenen und Vorentworfenen, Sinn für das Mögliche, Zugang zur Wahrheit.«⁴⁵

Letztlich, wie die zitierte Passage ausdrücklich sagt, *ist* diese Grundstruktur des Musikstücks seine Bedeutung, d. h. aber nicht weniger, als dass sein Thema im Sinne einer »transportierbaren Ganzheit«⁴⁶ immer wieder an das Stück selbst erinnern wird. Dabei bleibt das Stück immer es selbst, ohne sich zu verändern, aber es tritt genauso wenig in einen Ideenhimmel ein. Das Stück ist seine Bedeutung in dem Sinne, in dem bei seiner Aufführung durch seine Grundstruktur ein ganz spezifisches Verhalten dessen verlangt wird, der es aufführt, das aber dennoch ihm selbst seine charakteristische Weise es aufzuführen überlässt.

»Mit den symbolischen Gestalten tritt ein Verhalten auf, das den Reiz für sich ausdrückt, das sich der Eigenwahrheit und dem Eigenwert der Dinge öffnet, das auf die Adäquation von Bezeichnendem und Bezeichnetem, von Intention und Intendiertem ausgeht. Hier *hat* das Verhalten nicht nur eine Bedeutung, *es ist* selbst Bedeutung.«⁴⁷

Und das Verhalten schöpft dieses Sein aus der Organisation der Welt, in der es stattfindet. Das heißt: Die Gestalt hat selbst nur im Sinne einer strukturierten Gestalt überhaupt Bedeutung, und das Verhal-

rische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist, wird von nun an – wie uns scheint – in einer exemplarischen Situation die symbolische Matrix darstellen, an der das *Ich* (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem andern und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjektes wiedergibt.« Lacans Ergebnis lautet dann – und man beachte die Nähe zu dem oben Gesagten: »Die Funktion des Spiegelstadiums erweist sich uns nun als ein Spezialfall der Funktion der *Imago*, die darin besteht, daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*.« (66) Gerade in der Nähe dieser Interpretation des Spiegelstadiums zur Philosophie der Strukturen bei Merleau-Ponty lässt sich vielleicht auch die im gleichen Aufsatz geäußerte Kritik Lacans an Sartre verstehen. Denn genau wie für Lacan ist Sartres Freiheitsbegriff, der in der »Illusion der Autonomie [...] verkettet mit den konstitutiven Verkennungen des *Ich* (je)« (69) steckt, auch für Merleau-Ponty – wie wir weiter unten sehen werden – in seiner Radikalität nicht zu halten.

⁴⁵ Waldenfels, B., »Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 145–162, hier 147.

⁴⁶ SV, 53.

⁴⁷ SV, 138.

ten findet sich in dieser Struktur ein, um sich fortwährend selbst zu organisieren.⁴⁸ Diese Selbstorganisation ist wiederum nur als ein Heraufkommen der Bedeutungen in der Struktur der Welt durch das Verhalten selbst zu verstehen:

»Was den tieferen Gehalt der ›Gestalt‹ ausmacht, von der wir ausgingen, ist nicht die Idee der Bedeutung, sondern die der *Struktur*, die unlösliche Verbindung zwischen einer Idee und einer Existenz, das kontingente Arrangement, durch das Materialien vor unseren Augen einen Sinn annehmen, die Intelligenz in statu nascendi.«⁴⁹

Die Struktur sowie die Gestalt können also weder der Welt der Dinge angehören, noch kann ich sie als alleinige Produkte meiner selbst festmachen. Sie sind vielmehr die beiden durch mein Verhalten vermittelten Pole, die meine Existenz als Dialektik umgreift. »In der Erfahrung des Verhaltens übersteige ich die Alternative von Fürsich und Ansich«⁵⁰, aber doch nur, um Fürsich und Ansich neu zu gründen im »Schauspiel eines Geistes, der *auf die Welt kommt*«.⁵¹

Die Suche nach dem entstehenden Sinn bzw. der Geburt der Bedeutung ist wohl als das große werkübergreifende Ziel Merleau-Pontys zu sehen. Genau dies ist auch der Aspekt, der seine Philosophie des Engagements schon von Anfang an einer Dimension zutreiben lässt, die sich auf phänomenologischer Ebene an die Wurzeln des Sinns in der Welt begeben will, um von dort die Phänomenologie selbst als die Suche nach den Strukturen der Sinn-genese überhaupt zu beleuchten. Das, was mich nämlich ein Ding *als dieses Ding* sehen lässt, oder was mich überhaupt veranlasst, es in den Kreis der Dinge *für mich* aufzunehmen, beruht nicht auf einer Konstitutionsleistung des Bewusstseins, sondern ist vielmehr als die Anerkennung meines Lebensraums zu verstehen. Dies ist die *Anerkennung der Welt in ihrer Bedeutung für mich als einer Welt, die sich für mich öffnet im gleichen Maße, wie ich durch mein Verhalten meinen Existenzradius im Sinne einer Horizontalität erweitere*. Durch die Strukturen meines Verhaltens habe ich teil an der Welt. Durch mein Verhalten in der Welt erweitere ich diese Welt. Mit jedem Verhalten, mit jeder Bewegung, mit jedem Akt stoße ich in die Welt um mich herum ein. Neues strukturiert sich, bekommt Bedeutung für mich und vernetzt diese

⁴⁸ Vgl. dazu Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 155.

⁴⁹ SV, 239.

⁵⁰ SV, 142.

⁵¹ SV, 242.

wieder mit mir und meinem Verhalten. So »höhlt sich meine Welt ständig aus«⁵², da, wo ich ihre Bedeutung auf- und einnehme. »Die Bedeutung, die ich in einem sinnlichen Ganzen finde, haftet diesem bereits an«⁵³, und sie ist vielmehr als *die gültige Interpretation eines »originären Textes«*⁵⁴ der Welt zu verstehen.

Es gibt eine Prädisposition der Bedeutung im Zusammenhang von Mensch und Welt, die niemals völlig auf den Punkt gebracht werden kann. Denn die Bedeutung ist vor den sinnlichen Zeichen, die sie in der Wahrnehmung klassisch gesehen hervorrufen würde, schon gegeben. Für Merleau-Ponty ist das vorstellende Bewusstsein nur *eine* seiner möglichen Formen. Genauso wie sich Bedeutung in der Vorstellung konstituieren kann, ist sie durch unseren Umgang mit den weltlichen Dingen – also strukturell gesehen ebenfalls mit der Welt überhaupt – schon gegeben, bevor die Reflexion sich als Vorstellende setzt. »Das Bewußtsein besteht [...] aus einem Netz von Bedeutungsintentionen, die das eine Mal sich selbst klar, das andere Mal eher erlebt als erkannt sind.«⁵⁵ Merleau-Ponty erläutert dies an verschiedenen Stellen in Bezug auf das kindliche Verhalten, wie zum Beispiel in Bezug auf Sprache und Wahrnehmung.

»Wenn die Sprache nicht im Kind, das sprechen hört, irgendeine Prädisposition für den Sprechakt vorfände, bliebe sie lange Zeit hindurch für das Kind ein akustisches Phänomen unter anderen. [...] wenn die menschliche Welt von vornherein im kindlichen Bewußtsein eine bevorzugte Bedeutung erlangen kann, so nur insofern, als sie um das Kind herum *existiert*, und insofern, als das Bewußtsein des Kindes, das sieht, wie man menschliche Objekte gebraucht, und sie seinerseits zu gebrauchen anfängt, von vornherein in diesen Akten und in diesen Objekten die Intention wiederzufinden vermag, deren sichtbares Zeugnis sie sind.«⁵⁶

Es ist das spezifisch Menschliche, die Objekte als Zeugnis von Intentionen zu übernehmen und sie gemäß dieser Intentionen zu *gebrauchen*. Dieser Gebrauch ist nichts anderes als der Ausdruck der menschlichen Freiheit, genau wie die Strukturen des Verhaltens nichts anderes sind als der Ausdruck der Art und Weise dieses Gebrauchs. Mit dem Wort »Gebrauch« ist dabei der ganzheitliche Um-

⁵² Vgl. SV, 141 und auch PhW, 252.

⁵³ SV, 246.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ SV, 198. Dieses Erleben wird noch direkt zur Philosophie Bergsons (zurück)führen.

⁵⁶ SV, 194f.

gang des Menschen in der Welt gemeint. Es soll hier aber nicht allein um den Gebrauch einzelner Gegenstände gehen. Der Gebrauch von Gegenständen kann vielmehr als gutes Beispiel dafür dienen, wie – in der Sprache Heideggers – ein Vorhandensein für uns zu einem Zuhandensein werden kann.⁵⁷ Die Strukturen des Verhaltens sind die Strukturen, auf denen unsere Gewissheit im Umgang mit unserem Milieu fußt, und gleichzeitig sind sie das, was wir durch diesen Umgang schaffen. Der Mensch ist fähig, Bedeutungen *als* Bedeutungen von den rein organischen Strukturen, in denen das tierische Verhalten stattfindet, abzuheben und Möglichkeiten, Perspektiven der Bedeutung entstehen zu lassen. Immer grundsätzlich *in die Strukturen engagiert*, hat der Mensch damit die Fähigkeit, »die geschaffenen Strukturen zu übersteigen, um daraus andere zu schaffen«.⁵⁸ Diese Perspektivität des Verhaltens hat das Tier nicht.

»Für den Menschen [...] bleibt der Baumzweig, der ein Stock geworden ist, ein Stock-gewordener-Baumzweig, nämlich ein und dasselbe »Ding« in zwei verschiedenen Funktionen, sichtbar »für ihn« unter einer Vielzahl von Aspekten. Diese Fähigkeit, die Gesichtspunkte auszuwählen und zu variieren, erlaubt es ihm, Werkzeuge zu schaffen, nicht etwa unter dem Druck einer faktischen Situation, sondern zu Nutzen eines virtuellen Gebrauchs und speziell zu dem Zweck, daraus andere Werkzeuge zu verfertigen. [...] Diese Akte der menschlichen Dialektik zeigen alle dasselbe Wesen: die Fähigkeit, sich auf das Mögli-

⁵⁷ Heidegger unterscheidet dahingehend drei »Strukturen und Dimensionen«: »1. das Sein des zunächst begrenzenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein *des* Seienden (Vorhandenheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begrenzende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-sein, das heißt des Daseins.« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., 88) Von Seiten der *Struktur des Verhaltens* heißt das: Das menschliche Verhalten zeichnet sich durch eine ihm wesentliche Fähigkeit aus (d. i. sein In-der-Welt-sein), das ihm begrenzende Seiende, d. h. hier: die Gegenstände der Welt (in ihrer Vorhandenheit), zu ent-decken und es immer schon in sein Verhalten als transzendierbare Bedeutungsstrukturen (im Sinne ihrer Zuhandenheit) zu integrieren. Nur so kann schließlich das Verhalten selbst und damit jegliche Wissenschaft stattfinden: »Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, muß das *Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thematisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.« (*Sein und Zeit*, 363 f.)

⁵⁸ SV, 200.

che, das Vermittelte einzustellen und nicht etwa auf ein begrenztes Milieu [...]. Insofern ist die menschliche Dialektik doppeldeutig: Sie manifestiert sich zunächst in den sozialen und kulturellen Strukturen, die sie zum Vorschein bringt und in die sie sich einzwängt. *Doch ihre Gebrauchs- und Kulturobjekte wären nicht, was sie sind, hätte die Tätigkeit, die sie zum Vorschein bringt, nicht auch den Sinn, sie zu negieren und zu übersteigen.*«⁵⁹

Das Dargestellte zeigt, dass Merleau-Ponty mit der Struktur des Verhaltens an einen Kern spezifischen Weltumgangs herangetreten ist, der sich durch das dialektische Verhältnis zwischen Mensch und bedeutsamer Welt (= Umwelt) auszeichnet. Dieser Umgang ist nichts anderes als die Beschreibung des menschlichen Engagements in die Welt, das sich wiederum primär in der Situation selbst manifestiert. Allerdings ist es dem Menschen eigen, dass er die Verhaltensstrukturen, die er im Austausch mit der Welt übernimmt, insofern transzendieren kann, als er sie in sein ihm ganz eigenheitliches Verhalten integriert und fortan zu einem Teil des durch ihn ausgedrückten Engagiertseins machen kann. Dies Letztere stellt die Freiheit des Menschen dar. Einmal mehr ist das Überschreiten des Faktischen das Spezifikum menschlicher Freiheit, so wie es auf negativitätsontologischer Ebene schon bei Sartre zu sehen war. Was ist allerdings nun der Gewinn, der aus den Darstellungen Merleau-Pontys für das Vorhaben dieser Untersuchung gezogen werden kann?

Zunächst einmal ist zu sagen, dass die Dialektik, von der Merleau-Ponty spricht, sich ganz fundamental (methodisch) von derjenigen unterscheidet, die Sartre meint, was zu völlig verschiedenartigen Ergebnissen führen muss.⁶⁰ Während Sartre das Bewusstsein als Fürsich der Welt *gegenüber* stellt und es in einen Anerkennungskampf führt, den es immer verlieren wird, ist die Dialektik, von der Merleau-Ponty spricht, eine, die sich auf der Ebene des Verhaltens nicht ausschließlich dem Bewusstsein widmet, sondern jegliches Verhalten überhaupt im Sinne einer Auseinandersetzung bzw. eines ständigen In-Situation-seins betrachtet. Aber hieß es nicht auch oben, dass bei Sartre der Mensch stets in Situation ist?

Sicherlich ist es richtig, dass Sartre den Menschen nur aus der

⁵⁹ SV, 201f.

⁶⁰ Zum Vergleich und zur Diskussion der Philosophie Merleau-Pontys gegenüber derjenigen Sartres vgl. den schon erwähnten Aufsatzband von Jon Stewart, *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, a.a.O., und auch die Monografie von Margaret Whitford, *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*, Lexington: French Forum Publishers, 1982.

Situation heraus betrachten kann, auch wenn die Grundstruktur der menschlichen Existenz für ihn von einem Initialentwurf ausgehend die Vergangenheit und die entworfenen Zukunft mit einbezieht. Engagement bedeutet für Sartre das Engagement des Für-sich in die Situation der Auseinandersetzung mit dem An-sich. Die Freiheit des Menschen besteht in diesem Zusammenhang gerade darin, sich *als jemand gegenüber der Welt* setzen zu können (bzw. zu müssen) – sich als An-sich-seiendes zu transzendieren.

Die beiden »Lager«, das Für-sich und das An-sich, sieht Merleau-Ponty aber durch das Verhalten selbst überbrückt.⁶¹ Die Dialektik, von der Merleau-Ponty spricht, ist die Bewegung unseres Weltumgangs als leibliche Wesen. Leiblich deshalb, weil, wie sich noch zeigen wird, das Verhalten nicht das konstituierende Denken eines Nicht-an-sich-seienden ist, sondern eine sich im Austausch mit der Welt befindliche, nie ruhende Bewegung, deren freiheitliche Basis auf mindestens zwei Fundamenten steht: zum einen darauf, dass das Verhalten das Verhalten eines lebendigen Organismus ist, der als Organismus innerhalb seines Milieus zu verstehen ist und sich insofern rein deterministischer Erklärungen entzieht, und zum anderen, dass die spezifische Freiheit des Menschen darin besteht, dass er nicht nur lebt, sondern dazu noch die Fähigkeit hat, seiner Art gemäß die Bedeutung der Situation und auch der weltlichen Gegenstände überhaupt zu transzendieren. Man könnte sagen, dass der Existenzbegriff bei Sartre als das Aus-sich-heraus-zu-sich-zurückkommen die Betonung ganz wesentlich auf das »Sich«, auf das Für-sich als Mittelpunkt der Existenz begreift. Bei Merleau-Ponty ist die Existenz vielmehr als ein Austausch zu verstehen – Ek-sistenz als das Sichbereithalten für diesen Austausch, was eine gewisse Offenheit für den Umgang impliziert.⁶²

Ging es bei Sartre darum, dass sich das Für-sich in der Dialektik der Existenz niemals vollständig setzen kann, so geht es bei Merleau-Ponty darum, dass dieses Wesen der Existenz aber produktiv ist, dass die Übernahme und »Weiterbeförderung« der Bedeutungen, die sich aus der Welt heraus ergeben, *dem Menschen nicht zeigen, was er nicht ist, sondern was er ist*. Das Verhalten ist grundsätzlich freiheitliches Engagement, schon weil es Ausdruck einer lebendigen Bewe-

⁶¹ Vgl. SV, 142, wo es unter anderem heißt: »[...] in der Erfahrung des Verhaltens übersteige ich tatsächlich die Alternative von Fürsich und Ansich«.

⁶² Vgl. S. 273 ff.

gung ist, die sich als »transportierbare Ganzheit« im Sinne einer Gestalt beschreiben lässt.⁶³ Das Bewusstsein des Menschen ist als das »Innen« dieser lebendigen Bewegung zugleich der Ausgangspunkt ihrer möglichen *Ausdrucks-kraft* nach außen hin.

»Das Phänomen des Lebens trat in dem Augenblick auf, da ein Stück Ausdehnung durch die Anordnung seiner Bewegungen und die Anspielung jeder einzelnen Bewegung auf alle übrigen in sich selbst zurückging und sich anschickte, etwas auszudrücken und nach außen hin ein inneres Sein zu manifestieren. [...] Wenn das Leben das Erscheinen eines »Inneren« in einem »Äußeren« bedeutet, so ist das Bewußtsein zunächst nur das Entwerfen einer neuen »Umwelt« innerhalb der Welt, wobei diese Umwelt allerdings nicht auf die vorhergehenden zurückgeführt werden kann, und die Menschheit ist zunächst nur eine neue Tierart. Insbesondere die Wahrnehmung muß ihrerseits in eine Dialektik von Aktionen und Reaktionen eingefügt werden. Während ein physisches System ein Gleichgewicht herstellt mit den gegebenen Kräften der Umgebung und während der tierische Organismus sich eine stabile Umwelt einrichtet, die dem jeweiligen monotonen Apriori von Bedürfnis und Instinkt entspricht, inauguriert die menschliche Arbeit eine dritte Form der Dialektik, denn sie entwirft zwischen Mensch und physiko-chemischen Reizen »Gebrauchsobjekte« wie Kleidung, Tisch oder Garten und »Kulturobjekte« wie Buch, Musikinstrument oder Sprache, die die eigentümliche Umwelt des Menschen bilden und neue Verhaltenszyklen auftauchen lassen.«⁶⁴

Bei Merleau-Ponty wird also zunächst die Absetzung des Lebendigen durch sein Verhalten in sein Milieu – d. h. das, was wir in fundamentaler Weise als ein Engagement in das Milieu bezeichnen würden – erkennbar, und hinzu kommt, dass dieses Verhalten beim Menschen durch die Dimension der Bedeutung eine weitere Dimension eröffnet. *Das Engagement in das menschliche Milieu inauguriert ein bedeutsames Verhalten in dem Sinne, als die Ebene der Bedeutung das Feld der Freiheit des Verhaltens eröffnet, das den Menschen ausmacht.*

⁶³ Vgl. dazu SV, 143: »Das Verhalten ist kein Ding, aber auch keine Idee, es ist nicht die Hülle eines reinen Bewußtseins, und als Zeuge eines Verhaltens bin ich kein reines Bewußtsein. Genau das meinten wir, als wir sagten, es sei eine Gestalt.«

⁶⁴ SV, 185 f. Dabei ist zu beachten, dass Arbeit hier in Anlehnung an Hegel, wie Merleau-Ponty selbst sagt, die »Gesamtheit der Tätigkeiten bezeichnet, mit denen der Mensch die physische und belebte Natur umgestaltet« (186).

c. *Engagement und Bedeutung – Rekurs zu Henri Bergson*

An dieser Stelle bezieht sich die Philosophie des Engagements bei Merleau-Ponty ganz entschieden kritisch auf die Philosophie Henri Bergsons, die im ersten Kapitel den Anfang der vorliegenden Untersuchung bildete. Bergsons Denken war an verschiedener Stelle schon wieder begegnet⁶⁵ und bei Merleau-Ponty wird ebenfalls explizit auf Bergson Bezug genommen und zwar genau in dem Sinne, als dass man hier von einer Erweiterung oder Revision der bergsonschen Philosophie sprechen kann, die schon in diesem Frühwerk das Charakteristische des Denkens von Merleau-Ponty erkennen lässt.⁶⁶ Gemeint ist die Wendung zur Bedeutung und ihre Einbindung in die Bemühungen einer Vermittlung zwischen einseitig empirisch-wissenschaftlichen und intellektualistischen Theorien ohne die notwendige Inanspruchnahme einer Intuition.

Die Strukturen des Verhaltens müssen als diejenigen bedeutungsgeladenen Gestalten gedacht werden, die sich in der Bewegung des Lebens erneuert, erweitert und fortgeführt finden. Dadurch, dass Merleau-Ponty beim Organismus als »Reaktionsfähigkeit« ansetzt und ihn als organische Gestalt dem Verhalten dieser Reaktionsfähigkeit zugrunde legt, nähert er sich in ganz klarer Weise dem bergsonschen Denken eines *élan vital* an. Es stellt sich nun die Frage, in welcher Weise die Absetzung von der bergsonschen Philosophie für die Suche nach einer Explikation des Engagements des Menschen in die Welt durch die Beschreibung der Verhaltensstrukturen grundlegende Einsichten entdecken lässt. Insofern wird sich in mancher Hinsicht erst jetzt herausstellen, warum die Philosophie Bergsons für die Klärung des Engagementbegriffs wegweisend war bzw. in welchem starken ideengeschichtlichen Zusammenhang diese beiden Philosophien zu sehen sind.

⁶⁵ So z. B. S. 78, 85 und 127, in Bezug auf Husserl bzw. S. 163 und 181 in den Beobachtungen zu Sartre.

⁶⁶ Gewiss haben sowohl Husserl als auch vor allem Sartre sich explizit mit den Theorien Bergsons auseinander gesetzt. Sartre hat ganz besonders seine Untersuchungen zur Imagination dem Vorstellungsdenken bzw. den Bildern bei Bergson entgegen gestellt (Vgl. dazu etwa Sartre in *Im*, insbes. 133 ff. und auch ders. in *DI*, 199 ff.). Im Kontext der vorliegenden Untersuchung ist aber – auch wenn sich bei tieferer Analyse sicherlich Anknüpfungspunkte zur Kritik Sartres und auch Husserls an Bergsons fänden – gerade die Absetzung Merleau-Pontys gegenüber Bergson für die Bedeutung eines freiheitlichen Engagements besonders wichtig.

Klar ist – und das war am Ende der Ausführungen zu Bergson ersichtlich – dass bei ihm die Dimension der Bedeutung ganz strikt abgelehnt wird, und seine Philosophie ihm deshalb den tieferen Zugang zu den für das Engagement ganz wesentlichen Bereichen der »Bedeutung für ...« verwährt. Genau wie Bergson geht Merleau-Ponty ja vom Lebendigen aus, das sich nicht in Determinismen fangen lässt. Genau wie Bergson spricht Merleau-Ponty diesem Lebendigen ein ganz eigenes Verhalten zu, das sich durch seine Freiheit charakterisieren lässt. Aber dass er – sicherlich durch die phänomenologische Methode – die Bedeutung als die umfassende und charakteristische Dimension dieses Verhaltens entdeckt, hat zur Folge, dass er an der Kategorie des Lebens festhalten *kann*, ohne, wie Bergson, an einem *élan vital* festhalten zu *müssen*, der dieses Verhalten zusammenzuhalten hat.⁶⁷ Denn das, was im oben Zitierten als »dritte Form der Dialektik« bezeichnet wurde, ist nichts weiter als diese Dimension der Bedeutung, die (in Form von Kulturobjekten und Gebrauchsobjekten) als das Produkt der Dialektik in die Welt kommt.

»Der Bezug zwischen dem »élan vital«, so sagt Merleau-Ponty, »und dem, was er hervorbringt, ist gedanklich nicht nachzuvollziehen, er ist magisch«⁶⁸, denn es wird bei Bergson aus der Argumentation eines *élan vital* heraus nicht einsichtig, erstens, wie ein Individuum überhaupt noch aus dem kontinuierlichen Ganzen heraustreten kann und – damit zusammenhängend – zweitens, wo genau der Einflussbereich des *élan vital* endet, damit sich so etwas wie das Eigene vom Allgemeinen der Dauer abgrenzen kann.

Wie bereits dargestellt, ist für Bergson die Welt des Lebens als »ein solidarisches Ganzes«⁶⁹ zu sehen. Dieses solidarische Ganze formt durch die Wahrnehmung in einem Prozess des Austauschens mit der Welt neue Bilder, die vom Geist erfasst werden, die sich allerdings auf einer Ebene *vor* der Verstandestätigkeit aufhalten, da diese ja in jeglicher Weise dem Leben entgegen steht, d. h. den Fluss des Lebens zum Stehen bringt. Das Bewusstsein ist rein vorstellendes Bewusstsein von Bildern. Der Körper ist für Bergson die Schaltstelle (wohlgemerkt nach der »Telefonzentrale« Gehirn!⁷⁰), an der die im Geist in Form von Bildern »empfangenen« Impulse (physiko-chem-

⁶⁷ Vgl. SV, 177.

⁶⁸ SV, 181.

⁶⁹ Vgl. S. 66.

⁷⁰ Vgl. im Kapitel zu Bergson, S. 34.

mische Reize) in Bewegungen, d. h. Handlungen umgesetzt werden. Obwohl die Handlung für Bergson also aus der eigentlichen Bewegung des Lebens heraus zu verstehen ist, bleibt sie eine motorische Bewegung,⁷¹ die als »motorische Begleitung« der Gedanken verstanden wird.

»Letzten Endes wird das Bewußtsein definiert durch den Besitz eines Denkobjekts oder durch die Selbsttransparenz und die Handlung durch eine Reihe äußerlicher Ereignisse. Man hat sie nebeneinander gestellt, man hat sie nicht miteinander verbunden.«⁷²

Zwar ist nach Bergson die Wahrnehmung auch, und das hört sich zunächst ganz phänomenologisch an, die Zusammenkunft unserer selbst mit den Dingen, aber dies ist sie allein durch die quasi neutralen Bilder, die doch im Bewusstsein verbleiben. Für Bergson gilt: »Die Gegenstände, welche meinen Körper umgeben, reflektieren die mögliche Wirkung meines Körpers auf sie«⁷³, doch darin liegt für Merleau-Ponty das Problem. Denn diese Reflexion bleibt unproduktiv. Wahrnehmung und Handlung werden so für Merleau-Ponty »ihrer spezifischen Eigenart nach, nämlich als Erkenntnis und Veränderung der Realität zwangsläufig aus dem Bewußtsein verbannt«.⁷⁴ Für Bergson erfasst der Geist die Welt und formt sie noch bevor der Intellekt in Form des Verstandes sie in Bezeichnungen und Worten zum Stillstand bringen kann.⁷⁵ Jetzt, aus der Sicht Merleau-Pontys heraus, wird klar, dass genau in dem, was Bergson den »Stillstand« nennen würde, die eigentliche Dynamik von Welt für uns überhaupt liegt, denn Worte und Bezeichnungen sind Teil der Bewegungen, die das Leben ausmachen, und damit Teil der Dialektik eines wahren »solidarischen Ganzen«.

Die Gegenüberstellung von Instinkt und Intellekt bei Bergson,⁷⁶ die er als »zwei divergierende aber gleich glänzende Lösungen ein und desselben Problems«⁷⁷, d. i. der Bewältigung lebensdefinierender Aufgaben, bezeichnet, erfährt, wenn man sie als Aspekt der Gestalt organischer bzw. menschlicher Ordnung begreift, ebenso eine weit-

⁷¹ Vgl. SV, 186 f.

⁷² SV, 188.

⁷³ MG, 5.

⁷⁴ SV, 188.

⁷⁵ Siehe S. 66

⁷⁶ Vgl. S. 47

⁷⁷ SchE, 163.

gehende Änderung. Instinkt und Intellekt gehören doch wesentlich zwei verschiedenen vertikalen Gestaltebenen an. Die Zweck-Mittel-Relation, die Bergson allein dem Verhalten, ob tierischem oder menschlichem, zugrunde legen will, kann Merleau-Ponty im Sinne seiner gestalttheoretischen Strukturanalyse nur ablehnen. Grund für diese Ablehnung ist wieder die Tatsache, dass Bergson allein vom vorstellenden Bewusstsein, also von seiner Theorie der Bilder ausgeht. Innerhalb einer Philosophie der Strukturen allerdings hat das vorstellende Bewusstsein sich neben das unbewusste Verhalten als gleichwertig einzureihen:

»Doch, wenn, wie gesagt, das vorstellende Bewußtsein nur eine der möglichen Formen des Bewußtseins ausmacht und wenn dieses viel allgemeiner zu definieren ist als Bezugnahme auf ein Objekt – sei es gewollt, begehrt, geliebt oder vorgestellt –, so verknüpfen sich die empfundenen Bewegungen miteinander auf Grund einer praktischen Intention, die sie beseelt und die aus ihnen eine orientierte Melodie macht, und es ist nicht mehr möglich, Ziel und Mittel als abtrennbare Elemente zu unterscheiden und die menschliche Handlung als eine Lösung von Problemen zu behandeln, die auch der Instinkt löst; wären die Probleme *dieselben*, so wären die Lösungen identisch.«⁷⁸

Wenn Bergson aus seiner Philosophie heraus also den Menschen wegen der in ihm vorherrschenden Macht des Intellekts und damit der höheren Ebene der Bewältigung des Lebens an die Spitze des Lebens bzw. der Lebewesen gesetzt sieht, so ist seine Ebene der Unterscheidung aus der Sicht Merleau-Pontys nicht nachzuvollziehen. Für Bergson liegt die Vorrangstellung des Menschen in dessen höchst-

⁷⁸ SV, 199. Vgl. 198, wie oben zitiert: »Das Bewußtsein besteht vielmehr aus einem Netz von Bedeutungsintentionen, die das eine Mal sich selbst klar, das andere Mal eher erlebt als erkannt sind.« Problematisch ist hierbei, dass »die Idee der Bedeutung doch zu einem Subjekt [führt], das als Intentionalität nicht weniger Grund des Sinngeschehens bleibt« und somit wieder der Annahme eines verschobenen Konstitutionspols den Weg ebnet, wie J.-B. Pontalis in seinem bekannten Aufsatz »Das Problem des Unbewußten bei Merleau-Ponty« (in: ders., *Nach Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, 66–84, hier 70) argumentiert. Die Gleichwertigkeit steht nach Pontalis auch im Mittelpunkt eines Vergleichs der Rolle des Unbewussten bei Freud gegenüber Merleau-Ponty. Wie Pontalis aufzeigt, lässt sich die tiefgründige Reflexion Merleau-Pontys zum Unbewussten in der Psychoanalyse in seinem Werk nachzeichnen, wobei sich herausstellt, dass Merleau-Ponty den Ort der symbolischen Macht des Unbewussten »nicht als den *anderen Schauplatz* (Freud), sondern als die *andere Seite* unserer Existenz« (84) versteht. Zur Rolle und Interpretation der Sprache, vgl. in diesem Zusammenhang den erwähnten Aufsatz von Pontalis und B. Waldenfels, »Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 149.

möglicher Komplexität an Leben, die den höchsten Einsatz an Intellekt möglich macht und damit die bestmöglichen Weisen des Lebensumgangs pflegen kann.⁷⁹ Für Merleau-Ponty ist das menschliche Verhalten ebenfalls das, was in den höchst komplexen Strukturen abläuft, doch diese sind deshalb so komplex, weil sie innerhalb von symbolischen Gestalten zu denken sind.⁸⁰ Spricht man überhaupt von Lösungen und Problemen, so wie Bergson es tut, so muss, bevor das Verhalten überhaupt einsetzen kann, doch *die Situation als problematisch erfahren* werden können und denjenigen, der in ihr ist, überhaupt *angehen*. Dies ist aber nur möglich, wenn die Dimension der Bedeutung mit in die Überlegungen eingebracht wird, was Bergson, indem er an reiner Nutzenorientierung festhält, unterlässt. In diesem Sinne kommt Merleau-Ponty zwangsweise zu dem Schluss,

»[...] daß wenn alle Handlungen eine Anpassung an das Leben erlauben, das Wort ›Leben‹ im Bereich des Tierischen und des Menschlichen nicht denselben Sinn hat und daß die Bedingungen des Lebens definiert sind durch die Eigenwesentlichkeit der Art. Gewiß dienen Kleidung und Behausung dazu, uns gegen die Kälte zu schützen, und die Sprache hilft uns bei der kollektiven Arbeit und der Analyse des ›organisch Festen‹. Doch das Sichkleiden geht über in das Sichschmücken oder auch das Sichschämen, und darin offenbart sich eine neue Einstellung gegenüber dem eigenen Selbst und gegenüber dem Andern. Nur die Menschen sehen, daß sie nackt sind. In dem Haus, das der Mensch baut, entwirft und realisiert er seine bevorzugten Werte. Im Sprechen schließlich kommt zum Ausdruck, daß er nicht mehr unmittelbar an seiner Umwelt haftet, daß er sie zu einem Schauspiel erhebt und geistig von ihr Besitz ergreift in der Erkenntnis im eigentlichen Sinne.«⁸¹

Entgegen einer Interpretation der Situation also, die in ihr allein den Reiz erkennt, einen Zweck mit den möglichst besten Mitteln zu erfüllen, sieht Merleau-Ponty in der Situation die Möglichkeit einer Weiterführung eines ganz spezifischen Verhaltens, die nur dadurch zustande kommt, dass ich derjenige bin, der *in dieser Situation ist*, ohne von ihr einen vorbestimmten Zweck gesetzt zu bekommen. Jeder vitale Akt hat einen Sinn, und sein Vollzug ist Teil einer Ge-

⁷⁹ Vgl. S. 47

⁸⁰ Vgl. SV, 178. Die Einheit des Organismus ist eine »Bedeutungseinheit« und keine einfache »Korrelationseinheit«. Vgl. auch 179: »Das Kind versteht den fröhlichen Sinn des Lächelns, längst bevor es sein eigenes Lächeln gesehen hat, es versteht den Sinn eines drohenden oder traurigen Mienenspiels, das es selbst nie ausgeführt hat und dem die eigene Erfahrung also keinerlei Gehalt verschaffen kann.«

⁸¹ SV, 199.

staltganzheit, die nur aus dem Sinnzusammenhang überhaupt existiert. Auch wenn Merleau-Ponty dem Begriff der Bewegung und seiner Ausarbeitung bei Bergson also allein durch seinen Dialektikbegriff viel abgewinnt, bleibt der Dualismus von Leben und Verstand, so wie Bergson ihn festsetzt, für ihn genau an der Stelle stehen, wo die eigentliche Produktivität der Dialektik von Umwelt und Mensch überhaupt erst anfängt. »Leben« bedeutet im Sinne Bergsons allein das Leben, das durch den *élan vital* vorangetrieben und durch die Mischung aus Instinkt und Intellekt verwirklicht wird. Für Merleau-Ponty, und daran sieht man auch die ideengeschichtliche Bedeutung im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit, ist das Leben das Leben der Lebenswelt im Sinne Husserls.

d. *Der Leib als Verhaltenstyp*

Wenngleich sich Merleau-Ponty in den oben ausgeführten Punkten explizit von der Philosophie Bergsons abgrenzt, dient diese Abgrenzung doch ebenfalls als Ausgangspunkt für das Thema, das auch in seinen späteren Schriften stets präsent bleiben wird und somit, so könnte man sagen, aus vielerlei Perspektive für seine Philosophie insgesamt steht: der Leib.⁸² Bei Bergson stellte sich heraus, dass der Leib der Angelpunkt aller Bilder im Universum und der Ausgangspunkt aller Handlungen ist.⁸³ Der Leib, von dem Merleau-Ponty spricht, ist sozusagen *mutatis mutandis* der Schnittpunkt, an dem sich Verhalten ereignet, also die Stelle, an der durch seine Bewegungen die Dialektik von Mensch und Umwelt stattfindet. Denn der Leib ist der Träger des Verhaltens, dasjenige, durch das der Sinn des Verhaltens bzw. die Bedeutung der ständigen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Welt entsteht.

»Wir müssen also notwendig annehmen, daß die Bewegungen und Haltungen des phänomenalen Leibes eine Eigenstruktur, eine immanente Bedeutung aufweisen, daß der Leib von vornherein ein Aktionszentrum ist, das auf seine

⁸² Aus diesem Grund kann hier auch zunächst nur aus dem Zusammenhang von *Die Struktur des Verhaltens* über den Leib gehandelt werden. Man wird allerdings bei den Betrachtungen zur *Phänomenologie der Wahrnehmung*, natürlich unter rückblickender Hinzunahme der nun folgenden Ergebnisse, Wesentliches zum Leibbegriff bei Merleau-Ponty erfahren.

⁸³ Vgl. S. 30.

›Umwelt‹ ausstrahlt, eine bestimmte ›Silhouette‹ im physischen wie im moralischen Sinne, ein bestimmter Verhaltenstyp.«⁸⁴

Mit dieser Wendung hin zur Leiblichkeit als Verhaltenstyp kommt die vorliegende Untersuchung auf einen neuen Aspekt zu sprechen, der für die Klärung eines Engagementbegriffs bei Merleau-Ponty von entscheidender Bedeutung ist. Wenn alles Verhalten sich als bedeutsames In-der-Welt-sein innerhalb einer Dialektik des ständigen Austausches von Bedeutung zwischen der Welt und mir darstellt, und der Leib als der Angelpunkt dieser Dialektik erkannt werden muss, so zeigt sich, dass das Thema der vorliegenden Arbeit ganz wesentlich auch eine Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit des Menschen verlangt. Das bedeutet, dass die gesamte Weise, in der wir der Welt in der Situation »gerecht werden« nicht ohne unseren Leib zu denken ist. Schon Sartre wies auf diese Tatsache hin.⁸⁵ Für ihn war der Körper der ontische Ausgangspunkt jeglicher Anwesenheit bei der Welt und damit die Möglichkeitsbedingung der gesamten als Negationsvollzug verstandenen Existenz. Deshalb konnte er schreiben: »Soll es Wahrnehmung von Objekten in der Welt geben, müssen wir schon von unserem Auftauchen an in Anwesenheit der Welt und der Objekte sein.«⁸⁶ Der Unterschied zur Leiblichkeit bei Merleau-Ponty zeigt sich aber jetzt ganz klar darin, dass das Engagement, das für beide Philosophen durch sie begründet wird, doch jeweils ein Verschiedenes ist. Denn für Merleau-Ponty tritt das Engagement zunächst als leibliches Verhalten in der Welt auf, für Sartre ist es dagegen die Negationsbewegung der Existenz gegenüber der Welt. In diesem Sinne wird die Rolle des Leibes bei Merleau-Ponty um Vieles erweitert, was im Folgenden kurz angerissen werden soll.⁸⁷

Ein Beispiel, das Merleau-Ponty nutzt, um zu zeigen, dass das Verhalten sich nicht an explizite Objekte, sondern an Realitäten für das Bewusstsein hält, zeigt deutlich, welche Rolle der Leib für Merleau-Ponty hier spielt. Er spricht von einem Fußballspieler auf einem Fußballfeld. Dieser Ort ist dem Spieler nicht ständig als Objekt »Fußballfeld« bewusst, sondern der Spieler findet sich in ein Netz von

⁸⁴ SV, 179.

⁸⁵ Vgl. die Ausführungen zu Sartre, S. 155.

⁸⁶ SN, 559.

⁸⁷ Zur Literatur bzgl. der Rolle der Leiblichkeit bei Sartre und Merleau-Ponty (also als Vergleich) vgl. die Fußnote 71 im Sartre-Teil.

Kraftlinien verwoben, die den Fußballplatz für ihn durchziehen, so wie der Platz sich in Abschnitte verschiedener Bedeutungen innerhalb des Spiels einteilt. Der Fußballplatz wird als Bedeutungsnetz entdeckt, durch das sich verschiedene Anforderungen manifestieren – d. h. durch Strukturen, »die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers«. Weiter heißt es:

»Der Spielplatz ist ihm [dem Spieler, M. G.] nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des ›Tores‹ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes. Es genügt nicht, wenn man sagt, das Bewußtsein bewohne diese Umwelt. Es gibt in diesem Moment nichts anderes als die Dialektik von Umwelt und Handlung. Jedes Manöver, das der Spieler vollführt, verändert den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Kraftlinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert.«⁸⁸

Die »praktischen Intentionen« sind verantwortlich für die Strukturierung meiner Welt und damit meines Verhaltens. Meine Umwelt ist somit in genau dem Maße strukturiert, wie sie ein »Spielfeld« (auch außerhalb des Beispiels) meines Verhaltens bildet. Dabei spielt das unbewusste Verhalten eine umso größere Rolle für Merleau-Ponty, denn in ihm wird dieses Verhalten dem »konstituierenden Blick« entzogen, um es auf einen Weltumgang gründen zu können, der ganz in der Dialektik menschlicher Umwelt bzw. weltlichen Umgangs aufgeht.⁸⁹ Der Leib hat dabei mehr als die Rolle eines Vermittlers. Seine Bedeutung spiegelt auf fundamentaler Ebene die Zweideutigkeit einer ontisch-ontologischen Stelle wider, die ihr Sein erst im Vollzug erlangt. So erfüllt der Leib seine Rolle, indem er weder ganz *ist*, noch vollständig *nicht ist*. Damit bildet er sozusagen die

⁸⁸ SV, 193 f.

⁸⁹ Vgl. Waldenfels, B., »Das Problem der Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 29–54, hier 50: »[...] das, was leibliche Initiative uns in der offenen Situation an mehrdeutigem Sinn darbietet, wartet auf ein bestimmtes, theoretisches oder praktisches Bejahen und Verneinen, weil nur dann etwas *als* solches, mit einem expliziten Sinn erfaßt und gesetzt ist. Die unwillkürliche Initiative des leiblichen Vor-Ich ist nur dann mehr als ein physischer Prozeß oder ein biologisches Verhalten, wenn sie der freien Initiative, dem transzendentalen Fiat eines wirklichen Ich offensteht.«

faktische Grundlage der Überschreitung meiner vollständigen Materialität.

»Ich nehme die Dinge direkt wahr, ohne daß mein Leib zwischen ihnen und mir einen Schirm bildet, er ist genau wie sie ein Phänomen, ausgestattet allerdings mit einer eigenständigen Struktur, die ihn mir als ein Zwischenglied zwischen der Welt und mir erscheinen läßt, obwohl er es tatsächlich *nicht ist*.«⁹⁰

Was ist der Leib also und was ist er nicht? Merleau-Ponty gibt an einer Stelle eine kurze Auflistung der Eigenschaften des Leibes, auf die Bernhard Waldenfels bei einer Unterscheidung zwischen aktuellem und habituellem Leib sowie natürlichem und kulturellem Leib hinweist.⁹¹ Da ist der Leib die »Masse chemischer Bestandteile« (natürlicher Leib) aber er ist ebenso die Dialektik zwischen Mensch und Umwelt inklusive seiner Mitmenschen. Letzteres ist er als »aktueller Leib«, der in der Situation die Dialektik selbst im Verhalten ist und immer auch als kultureller Leib, »sofern alles, was natürlich vorgegeben ist, eine bestimmte kulturelle Deutung, Organisation und Schematisierung erfährt«. ⁹² Ganz wesentlich ist der Leib aber genauso die Gesamtheit unserer Gewohnheiten, die sich durch unser Verhalten ausdrücken (habituellem Leib) und damit der »dialektische Boden, auf dem eine höhere Form von Gestaltung vor sich geht«. ⁹³ Der kulturelle Leib ist immer der Bezug selbst auf ihn als die Dimension seiner Bedeutung für uns. In Waldenfels' Vergleich zwischen aktuellem/habituelltem und natürlichem/kulturellem Leib, stellt sich heraus, dass sich diese Charakteristiken vermischen. Der natürliche Leib ist dem kulturellen nicht in gleicher Weise beizustellen, wie der aktuelle Leib sich auf den habituellen »beruft«. Unser Leib ist immer natürlich so wie habituell, kulturell verständlich so wie aktuelle Dialektik, dabei natürlich nur als kultureller und aktuell nur als habituellem. Unterscheidungen sind dann nicht anders als im kulturellen Kontext zu verstehen, und so kann Waldenfels sie am Ende auch relativieren,⁹⁴ wenn er sagt, dass es diesbezüglich keinen

⁹⁰ SV, 253.

⁹¹ Vgl. für das Folgende SV, 244 mit der dort vorhandenen Fußnote 50 und Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 188 ff.

⁹² Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 188.

⁹³ SV, 244.

⁹⁴ Merleau-Ponty selbst spricht an der genannten Stelle auch davon, den Dualismus von Leib und Seele zu »relativieren«.

»[...] Raum für einen Dualismus [gibt], es gibt lediglich eine Vielfalt von Aspekten, von Unterscheidungsmöglichkeiten [...]«. ⁹⁵

Diese ersten Ergebnisse zur Phänomenologie des Leibes stellen einen ganz eigenen Weg Merleau-Pontys dar, das Grundproblem des Leib-Seele-Dualismus anzugehen. Wie bei den Betrachtungen zur Phänomenologie des Leibes bei Husserl festzustellen war, kommt dieser gar nicht erst zu dieser Dimension, da er den Leib immer noch durch eine Konstitutionsleistung fundiert wissen will, die er aber, wohl aus Einsicht, dass dies unmöglich ist, nicht findet. So bleibt bei ihm der Leib das »merkwürdig unvollkommen konstituierte Ding« ⁹⁶, das die Unmittelbarkeit leiblicher Verhaltensdialektik gar nicht erst berührt. Für Merleau-Ponty allerdings wird der Leib-Seele-Dualismus in der gleichen Dialektik aufgehoben, die das Verhalten selbst immer zu einem weltlichen Verhalten macht. Ihr Sein ist das Verhältnis zueinander, wie ihr Verhältnis seinen Ausdruck im Verhalten – d. h. im Engagement des Menschen in die Welt – hat.

»Die beiden Bezugsglieder können sich niemals absolut unterscheiden, ohne daß sie zu sein aufhören, ihre empirische Verknüpfung gründet also in einer ursprünglichen Tätigkeit, die in einem Stück Materie einen Sinn installiert, ihn darin wohnen, erscheinen und sein läßt. Indem wir auf diese *Struktur* als auf die grundlegende Realität zurückkommen, machen wir gleichzeitig die Unterscheidung und die Vereinigung von Leib und Seele verständlich.« ⁹⁷

Das Engagement wird also durch genau dieses Verhältnis beschrieben. Es ist die »gelebte Dialektik«, die als »ursprüngliche Tätigkeit« alles In-der-Welt-sein überhaupt erst begründen kann und die das eigentliche »Verhaftetsein« an die Welt bedeutet. Merleau-Ponty spricht vom Verhaftetsein des Bewusstseins an einen Organismus im Sinne seiner Gegenwärtigkeit ⁹⁸ und diese Gegenwärtigkeit ist das Sein-bei ⁹⁹, das nichts anderes als das Engagement bezeichnet.

⁹⁵ Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 190. Auf 189 weist Waldenfels auch auf eine passende Passage aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hin: »Alles beim Menschen ist zugleich hergestellt und natürlich.« (PhW, 224)

⁹⁶ Hua IV, 158. Vgl. auch S. 87.

⁹⁷ SV, 243. Vgl. auch 244, wie teilweise schon zitiert: »Der Leib im allgemeinen ist eine Gesamtheit schon vorgezeichneter Wege und schon ausgebildeter Vermögen, der bereits erworbene dialektische Boden, auf dem eine höhere Form von Gestaltung vor sich geht, und die Seele ist der Sinn, der sich alsdann etabliert.«

⁹⁸ SV, 241.

⁹⁹ Gemeint ist auch das Sein-bei, das Heidegger in *Sein und Zeit* meint, wenn er sagt: »Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.« (Vgl. ebd.,

Gleichzeitig wirkt diese Gegenwärtigkeit als Aufbewahrung und Integration der Geschichte der Welt, die sich im Neuen wieder etabliert, um so als lebendige Bewegung fortgetragen zu werden.¹⁰⁰ Was bei Sartre in den drei Anwesenheiten – der Anwesenheit bei sich, bei der Welt und bei den Anderen – in Gleichursprünglichkeit aufgehoben war, nämlich die Existenz als Entwurf selbst, findet sich also bei Merleau-Ponty in anderer Dialektik wieder. Hier ist es keine *determinatio per negationem*, sondern das Engagement ist als das Aufgehobensein in der »wirklichen Welt« wiederum Teil der durch Strukturen getragenen Gestalt des Lebens. Struktur und Gestalt, so wurde oben gesagt, und so sagt es auch Merleau-Ponty, sind allerdings nur als »[...] ein Objekt für das Bewußtsein. Beide haben nur einen Sinn, wenn man die Wahrnehmungswelt zu denken versucht.«¹⁰¹ Dies ist der Ansatz, auf dem Merleau-Ponty sein großes Projekt einer *Phänomenologie der Wahrnehmung* gründet, das schon im Frühwerk angefangen wird.

e. Die gelebte Wahrnehmung

Die Wahrnehmung bildet den Punkt, an dem die philosophische bzw. phänomenologische Argumentation sich dem Unterschied zwischen dem, was »außerhalb« meiner ist – also den Dingen – und dem, was »innerhalb« meiner ist – d. h. klassisch gesehen den Ideen – gegenüber sieht. Wahrnehmungsphilosophie befasst sich demnach mit der

164.) Jedoch muss unterschieden werden zwischen dem Aufgehen in der besorgten Welt, das dieses Sein-bei bei Heidegger bedeutet, und das damit immer auch die Dimension des Verfallens an die Welt anspricht. Wie vielleicht jetzt schon deutlich geworden ist, kann Merleau-Ponty ein solches Verfallen an die Welt nicht eigens thematisieren, denn streng genommen ist es sein ganzes Thema. Für ihn gibt es nur den unmittelbaren Zugang zur Welt, wie sie für uns als die in ihr Lebenden und Waltenden ist. Natürlich, für Merleau-Ponty wie für Heidegger heißt es: »[...] das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten ›Welt‹«, allerdings ist der in *Sein und Zeit* darauf folgende Satz für Merleau-Ponty irrelevant, weil er sich bemüht die Genese von Sinn überhaupt, unabhängig von ihrer existentialanalytischen Rolle zu beleuchten. Also trennen sich die beiden Philosophien zumindest aus ihrer Methodik heraus schon hier, wenn Heidegger sagt: »Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man.« (Ebd., 175) Die Problematik von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, letztere hat ihren Ursprung ja im Verlorensein, stellt sich für Merleau-Ponty so nicht.

¹⁰⁰ Vgl. SV, 241.

¹⁰¹ SV, 165.

Kontaktstelle des Lebewesens mit seiner Umwelt, d. h. sie versucht den Punkt zu lokalisieren, an dem sich der Bereich des Inneren mit dem des materiellen Äußeren überkreuzt und im Phänomen der Wahrnehmung selbst aufgeht. Die Vermittlung beider »Bereiche« ist seit jeher eins der fundamentalen Probleme der Philosophie gewesen und ist es immer noch.¹⁰² Für Merleau-Ponty bedeutet diese Unterscheidung von Dingen und Ideen zugleich die Unterscheidung zwischen dem, was wir durch unseren Begriffsapparat, unsere Erfahrung, unser »innerweltliches Leben« den Dingen an Bedeutung zu-messen und dem, was sich uns unmittelbar als Phänomen zeigt – in Husserls Worten also der Unterschied zwischen den Sachen, wie sie sich uns in der »natürlichen Einstellung« geben und den »Sachen selbst«, wie sie sich uns phänomenal zeigen. Die folgende Passage fasst diesen Unterschied von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit und die spezifische Facette des Denkens von Merleau-Ponty treffend zusammen:

»Das Subjekt lebt nicht in einer Welt von Bewußtseinszuständen oder Vorstellungen, von der aus es wie durch ein Wunder auf äußere Dinge einwirken und sie erkennen zu können glaubt. Es lebt in einer Welt der Erfahrung, in einem Milieu, das neutral ist gegenüber den substantiellen Unterscheidungen zwischen Organismus, Denken und Ausdehnung, in einem direkten Umgang mit den realen Wesen, den Dingen und seinem eigenen Leib. Das Ego als Zentrum, von dem seine Intentionen ausstrahlen, der Leib, der sie trägt, und die Wesen und Dinge, auf die sie sich richten, sind nicht vermengt: aber es sind drei Sektoren eines einzigen Feldes. Die Dinge sind Dinge, d. h. sie sind transzendent in bezug auf alles, was ich von ihnen weiß, zugänglich für andere Wahrnehmungssubjekte, doch eben als solche gemeint, und als solche sind sie ein unentbehrliches Moment der gelebten Dialektik, die sie umfängt.«¹⁰³

Im Einzelnen bedeutet das: Zunächst liegt die Betonung auf der »Welt der Erfahrung« als derjenigen, in der das Subjekt sich befindet. Die Welt der Erfahrung ist zu verstehen als dieses unmittelbare Sein-

¹⁰² Auf die Philosophie der Wahrnehmung und ihre Entwicklung in der Geschichte besehen drückt Lambert Wiesing es so aus: »Ziemlich einhellig wird Wahrnehmung als die Fähigkeit von Lebewesen verstanden, mittels ihrer Sinnesorgane Informationen über ihre materielle Umwelt zu erhalten.« (Wiesing, Lambert, »Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung«, in: ders. (Hrsg.), *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, 9–64, hier 12.) Vgl. diesen Sammelband auch für eine umfassende Darstellung der philosophiegeschichtlich relevanten Positionen der Wahrnehmungsphilosophie.

¹⁰³ SV, 219.

bei, von dem oben die Rede war. Es ist die Welt vor jeglicher Begrifflichkeit, die Welt in der wir einfach umgehen (auch) ohne zu reflektieren. Es ist die Welt der Handgriffe, die wir einfach machen, ohne, dass wir über sie nachdenken, wie der Fußballspieler den Ball mit dem Fuß zu treten weiß, ohne ihn erst konkret und im vollem Umfang einer reflektierten Planung »als Objekt seiner Kraft« angehen zu müssen. Wir reflektieren die wenigsten unserer Handlungen und Wahrnehmungen, das Unreflektierte ist dasjenige, das sich im Hintergrund und Untergrund unseres Lebens aufhält. Die klassischen Philosophien stellten sich die Wahrnehmung dagegen immer als einen Akt bzw. den Bewusstseinsinhalt immer als konkretes Bild vor. Wahrnehmung, und das ist Merleau-Pontys Grundsatz, läuft aber immer schon ab. Wir nehmen immer wahr, denn wir sind notwendig der Mittelpunkt der von uns wahrgenommenen Welt.¹⁰⁴ Das soll auch der »direkte Umgang mit den realen Wesen« bezeichnen, denn bevor wir die Dinge als »diese« Dinge bezeichnen und sie als Objekt konstituieren, eröffnet die Welt uns schon den direkten Bezug zu ihnen, so wie ich den Henkel meiner Kaffeetasse unreflektiert und einfach – ohne gedankliche Arbeit – greife, während ich schreibe oder lese. Darin ist Merleau-Ponty ganz Bergsonianer: der Begriff – im Sinne expliziter Reflexion – zerstört eine Unmittelbarkeit des Lebens.¹⁰⁵ Doch der Henkel zeigt auch von mir unreflektiert seinen Sinn an. Ich würde im seltensten und unwahrscheinlichsten Fall in die volle Kaffeetasse greifen, um sie von innen zu fassen und hoch zu heben. Das wiederum ist die oben schon besprochene Erweiterung und Grundlegung durch den Sinn, der sich uns von der Welt her

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch PhW, 7: »Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal ein Akt, wohlervogene Stellungnahme, doch ist sie der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen. Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich zum voraus in meinem Besitz befände, jedoch das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung. Die Wahrheit »bewohnt« nicht bloß den »inneren Menschen«, vielmehr gibt es keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt.«

¹⁰⁵ Vgl. dazu auch den Einwand von Émile Bréhier bei der Diskussion des Vortrags »Das Primat der Wahrnehmung« (1946) dahingehend, dass die »Lehre« Merleau-Pontys nicht formuliert, sondern gelebt werden müsste, um der verlangten Unmittelbarkeit gerecht werden zu können. In: Merleau-Ponty, M., *Das Primat der Wahrnehmung*, [Primat] hrsg. u. mit einem Nachwort von Lambert Wiesing. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, 59.

bietet.¹⁰⁶ In diesem Sinne ist die Bedeutung inkarniert – sie ist Fleisch geworden durch die Welt, in der ich engagiert bin.¹⁰⁷ Wahrnehmung ist schon immer »Arbeit« im obigen Sinne.¹⁰⁸ Es geht Merleau-Ponty ja gerade um diejenigen Verhaltensformen, die sich als freie dem Milieu zu entziehen wissen. Diese findet er in der Wahrnehmung sowie in der Sprache. Die bedeutsame Welt bildet in dieser Unmittelbarkeit das »Feld der gelebten Wahrnehmung«¹⁰⁹, auf dem wir uns befinden und in dem die »gelebte Dialektik« meines Engagements stattfindet.

»Die einzige Art und Weise, auf einen Geist zu wirken, besteht für ein Ding darin, ihm einen Sinn anzubieten, ihm zu erscheinen.«¹¹⁰ Der einzelne konkrete Erkenntnisakt bezieht sich dann auf den Sinn dieses Erscheinens, also »[...] ein Gegebenes in einer bestimmten Funktion, unter einer bestimmten Beziehung [zu] erfassen, ›sofern‹ es für mich diese oder jene Struktur bedeutet oder präsentiert.«¹¹¹ Die Philosophie, die dieses Erscheinen und die damit zusammenhängende Sinngeneze zu betrachten vermag, ist die Phänomenologie:

»Die Analyse des Erkenntnisaktes führt zu der Idee eines konstituierenden und naturierenden Denkens, das die charakteristische Struktur der Objekte von innen her stützt. Um hervorzuheben, daß die Objekte zugleich in intimer Nähe zum Subjekt stehen und feste Strukturen präsentieren, die sie von bloßen Erscheinungsweisen unterscheiden, mag man sie ›Phänomenologie‹ nennen, und sofern die Philosophie sich an dieses Thema hält, wird sie zu einer Phänomenologie, d. h. zu einer Inventur des Bewußtseins als des Universalmilieus [milieu d'univers].«¹¹²

¹⁰⁶ Vgl. dazu SV, 245 f.: »Schon wenn ich das Wahrgenommene benenne, wenn ich es als Stuhl oder Baum wiedererkenne, ersetze ich die schlichte Erfahrung einer flüchtigen Realität durch die Subsumtion unter einen Begriff, schon wenn ich das Wort ›Dies-da‹ ausspreche, beziehe ich eine singuläre, erlebte Existenz auf das Wesen der erlebten Existenz. Doch diese Ausdrucks- und Reflexionsakte zielen auf einen originären Text, der nicht ohne Sinn sein kann. Die Bedeutung, die ich in einem sinnlichen Ganzen finde, haftet ihm bereits an.« Vgl. auch ebd., 192.

¹⁰⁷ Vgl. SV, 246. Zur »inkarnierten Bedeutung« vgl. auch Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 147 f.

¹⁰⁸ Siehe S. 210.

¹⁰⁹ SV, 253.

¹¹⁰ SV, 230.

¹¹¹ SV, 229.

¹¹² SV, 230. Dementsprechend lautet auch die Kritik an Bergsons Wahrnehmungstheorie, die als Vorstellungsbewusstsein nur starre Bilder behandelt, folgendermaßen: »Wenn Erkenntnis nicht mehr besagt, daß sich dem Subjekt ein starres Bild präsentiert,

Zur Lokalisation des Bewusstseins lässt sich also sagen: Das Bewusstsein ist der Ort, an dem die gelebte Dialektik zwischen Ding und Subjekt stattfindet, die fundiert ist durch Strukturen der Bedeutung. Es ist aber auch der Ort, das »Universalmilieu«, dessen Betrachtungen selbst diese seine und gleichzeitig die weltlichen Strukturen erkennen lässt.¹¹³ Das Bewusstsein ist, will man ihm vollständig gerecht werden, demnach nicht zu erfassen als ein in die Strukturen eingebundenes Objekt. Denn es ist schließlich auch das, was im Verhalten erst entsteht und weiterlebt. Man muss die Untersuchung selbst untersuchen, d. h. versuchen, das Bewusstsein selbst ewig *in statu nascendi* zu sehen – selbst als zur Gestalt gehörig. Deshalb ist die Phänomenologie die richtige Methode für Merleau-Ponty, wenn er weiter an die Wurzeln des menschlichen Umgangs in der Welt reichen will.¹¹⁴ An dem Ort, an dem also objektive Strukturen zu subjektivem Verhalten werden *und vice versa*, entsteht der Ausgangspunkt für alle weitere Untersuchung, der vor allem eine weitere *Phänomenologie der Wahrnehmung* fordert.¹¹⁵

Zunächst bleibt allerdings bezüglich der Wahrnehmung, wie sie sich als *Struktur des Verhaltens* zeigt, ein weiterer Aspekt zu klären. Die Dinge, die sich meiner Wahrnehmung stellen, sind ebenso für die Wahrnehmung anderer Subjekte zugänglich. Eine entscheidende Frage für die Untersuchung der Wahrnehmung ist demnach: Inwiefern sind die Objekte, *die ich wahrnehme*, den Anderen zugänglich? Was bedeutet Objektivität überhaupt noch, wenn das Lebendige der gelebten Dialektik sich mit *meinem* Leben überkreuzt, wenn diese Dialektik wesentlich die Bedeutung *für mich* zum Mittelpunkt hat?¹¹⁶

Die Wahrnehmung ist notwendig perspektivisch. Wir sehen die Dinge immer nur aus unserem Blickwinkel, würde man sagen und es sofort einsehen. Aber, und das ist der springende Punkt dieser Per-

sondern daß der Sinn dieses Bildes erfaßt wird, so ist die Unterscheidung zwischen der objektiven Welt und den subjektiven Erscheinungen nicht mehr eine Unterscheidung zwischen zwei Seinsarten, sondern zwischen zwei Bedeutungen, und in diesem Sinne ist sie unumstößlich. Das Ding selbst ist es, was ich in der Wahrnehmung erreiche, da jedes Ding, das man sich denken kann, eine »Dingbedeutung« ist und da man genau den Akt Wahrnehmung nennt, in dem diese Bedeutung sich mir enthüllt.« (SV, 231) Zur Kritik an Bergsons Idee einer »reinen Wahrnehmung« vgl. auch ebd., 247.

¹¹³ Vgl. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 158.

¹¹⁴ Vgl. dazu auch im Vorwort von Bernhard Waldenfels zur SV, XVII.

¹¹⁵ Vgl. in diesem Sinne weiter S. 237 f.

¹¹⁶ Vgl. zu dieser Frage SV, 253.

spektivität: genau in dem Maße, in dem ich weiß, dass ich die Dinge immer nur von dieser Seite aus betrachten kann, genau in diesem Maße bin ich mir in meinem unmittelbaren Weltumgang ebenso gewiss, dass es die ganzen Dinge sind, die ich da sehe. Der notwendige Aspekt der Welt zeigt sie mir doch in ihrer *mir zugewandten Ganzheit*. Unserem Verhalten liegt dadurch die Gewissheit zugrunde, »mit einer Welt zu verkehren, die reicher ist als das, was wir von ihr erkennen, d. h. mit einer realen Welt zu verkehren«. ¹¹⁷ Anders gesagt: es gibt keine Wahrnehmung unserer Welt ohne Perspektivität, so wie es keine Welt für uns ohne die Perspektivität der Wahrnehmung geben kann. Die vorliegende Untersuchung hat es hier mit einem fundamentalen Engagement in die Welt zu tun, einem Engagement, dessen Wesen in der Dialektik von Aspekt und Ganzem vollzogen wird und das sich demnach im Verhalten selbst im Sinne einer ewigen Stellungnahme zur Welt aufhält auf der Grundlage einer schon immer vorhandenen Öffnung der Möglichkeiten, dieser Welt gegenüber geöffnet zu sein. ¹¹⁸ Es geht hier also um die Gewissheit der Gültigkeit dieser Welt für andere Wahrnehmungssubjekte. Denn in der Objektivität, derer wir in unserem Verhalten gewiss sind, steckt ebenso der Bezug zum Anderen. Dies ist zunächst die einzige Möglichkeit für die Philosophie Merleau-Pontys, dem Solipsismus zu entrinnen. Sie besteht darin, dem Anderen die Welt in ebensolcher Weise zuzubilligen, in der ich sie als objektive Welt wahrnehme. In diesem Sinne kann im Obigen auch von einer Welt *für mich* zu einer Welt *für uns* übergegangen werden. Die Bedeutung der Situation für mich speist sich doch aus einer Objektivität der Welt in Form von Geschichte, Kultur, Sprache – die alle auf eine intersubjektive Welt verweisen. ¹¹⁹ Gerade hier zeigt sich auch das Produktive der Wahrnehmung. Die Objektivität ist das, was durch die Freiheit der Wahrnehmung als Verhalten zur Welt entsteht – nämlich die auf-griffenen und weitergetragenen Bedeutungen der Welt.

¹¹⁷ SV, 216.

¹¹⁸ Freilich wird noch zu zeigen sein, inwiefern dieses fundamentale Engagement, das sich hier aus der Gewissheit seiner selbst heraus begründet, zu einem freiheitlichem Engagement wird, d. h. wo genau der Punkt ist, an dem die Freiheit diese Gewissheit zu umranden und zu durchziehen weiß. Ein Versuch hierzu würde allerdings zu diesem Zeitpunkt Spekulation bleiben, vor allem, da sich in den Ausführungen zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* Merleau-Pontys eine weitere Klärung ankündigt.

¹¹⁹ Vgl. SV, 215 ff. und zu Husserl S. 106.

»Die Wahrnehmung ist ein Moment der lebendigen Dialektik eines konkreten Subjekts, sie partizipiert an seiner Gesamtstruktur, und dementsprechend hat sie als primitives Objekt nicht das ›anorganisch Feste‹, sondern die Handlungen anderer menschlicher Subjekte.«¹²⁰

Handlung und Wahrnehmung überkreuzen sich im Bewusstsein, denn beide partizipieren an einer Welt der Bedeutungen, der ein Engagement zugrunde liegt, das sich in der »lebendigen Dialektik« des Verhaltens ausdrückt. Im Leben der »lebendigen Dialektik« oder der »lebendigen Wahrnehmung« steckt also ein verbindendes Prinzip, dass sich anders als bei Bergson nicht allein auf die freiheitliche Ausgestaltung eines *élan vital* bezieht, sondern sich durch das Entstehen und Forttragen der Bedeutungen für uns in der Welt und für die Welt in uns als ein Gewebe ganzheitlicher Struktur fortspinnt.

f. Von der Struktur zum Universalmilieu

Mit dem Versuch Merleau-Pontys, einen Bereich zwischen Naturalismus und Intellektualismus zu entdecken, indem er im Verhalten die Strukturen aufweist, die sich sowohl *im* Bewusstsein als auch *für* das Bewusstsein bzw. weder ganz als Ding noch ganz als Idee finden lassen, wird in jedem Fall eine Dimension in der Klärung eines Engagementbegriffs erreicht, die im zuvor Behandelten ausbleibt. Der Gewinn liegt zum Einen darin, dass die Philosophie Bergsons, wie beschrieben, genau in den Punkten abgelehnt wird, die das Außen mit dem Innen, und so ebenfalls das *moi fondamental* mit dem *moi superficiel*, versöhnen will. Es entsteht tatsächlich ein Bereich, in dem man von einem Ich sprechen könnte, das sich auf keine der beiden Seiten vollständig zu schlagen weiß. Der Schlüssel liegt in Sinn und Bedeutung der Welt für das Ich und damit im Verhalten des Menschen in der und zur Welt. Anstatt sich, wie Bergson, der äußeren Welt als freiheitliches Wesen zu enthalten und jeder Bedeutungssetzung jegliche Freiheit absprechen zu wollen, liegt für Merleau-Ponty der Angelpunkt in der Übernahme der Bedeutung und in der Freiheit, diese fortzuführen und zu erweitern. Leben definiert sich somit nicht als die Freiheit vom Verstand oder von der Welt der Kausalität, sondern bei Merleau-Ponty heißt es: Die Lebensvorgänge »partizipieren alle an ein und derselben Verhaltensstruktur und sind

¹²⁰ SV, 190.

Ausdruck für die Art und Weise des Organismus, die physikalische Welt zu verändern und darin eine Umwelt nach seinem Bild entstehen zu lassen«. ¹²¹ Freiheit heißt also Übernahme und Fortschreibung – ein Moment bedingter Kreativität, »bedingt« deshalb, weil sich die Bedeutung der Situation nicht nur mir selbst, sondern ebenso viel der Situation der Welt verdankt. ¹²²

Diese Freiheit ist das Spezifische des menschlichen Verhaltens. Während sich alle Organismen in mehr oder minder komplexer Weise in ihre Umwelt integrieren, besteht die Integration des Menschen in seine Umwelt darin, dass sie ihm immer *als Situation* begegnet. Das heißt, dass das Verhalten des Menschen sich auch in dem Sinne als Stellungnahme zur Welt versteht, als es ihn in Verhältnis zur Bedeutung der Situation-für-ihn im Sinne individueller, kultureller und geschichtlicher Einordnung setzt. Jedes Verhalten findet sich in einer Gestalt wieder, die es als Bedeutungsgeschehen mitträgt. In diesem Sinne findet sich hier eine Inanspruchnahme husserlschen Denkens. Die in der Intentionalität zu analysierenden noematischen Strukturen sind diese Strukturen der Bedeutungsebene, die Merleau-Ponty gegen Bergson ins Spiel bringt. Merleau-Ponty nimmt allerdings die Intentionalität in der Lebendigkeit, die bei den Untersuchung zu Husserl erkennbar wurde, beim Wort. ¹²³ Die Spontaneität des Bewusstseins im Sinne einer fungierenden Intentionalität muss demnach für ihn im ganzen menschlichen Verhalten zu finden sein.

Dadurch, dass Merleau-Ponty den Menschen in die Welt setzt, ihn also nicht mehr als Bewusstsein allein sieht, sondern als Sich-Verhalten zur Welt, nimmt er der Welt den indexikalischen Charakter, den sie in der husserlschen Philosophie noch hat. Die Bedeutungen, die sich uns in der Welt zeigen, sind nicht allein Bedeutungen für ein Bewusstsein, sondern sie sind weltliche Aufforderungen zu einem Verhalten in der Situation. In diesem Sinne übernimmt Merleau-Ponty sicherlich die sartresche Phänomenologie der Situation, auch wenn er sie weniger existenzphilosophisch sondern mehr *im*

¹²¹ SV, 176.

¹²² Das hier noch nicht eigens thematisierte Element des Ausdrucks, das Merleau-Ponty späterhin beschäftigen wird, scheint schon durch. Vgl. Kandidaturschrift, 103: »Die Produktivität oder Freiheit des menschlichen Lebens selbst – weit davon entfernt, unsere Situation zu leugnen – nutzt diese Situation und wandelt sie in ein Ausdrucksmittel um.«

¹²³ Vgl. die Schlussbetrachtungen zu Husserl, S. 124 ff.

eigentlichen Sinne existentialphänomenologisch deutet, indem er die Entstehung von Bedeutung nicht allein auf Entwurf und Geworfenheit fußen lässt. Es entsteht der Versuch, eine Dialogizität zwischen der Welt und mir erscheinen zu lassen, die sich wesentlich durch die Kategorie der Bedeutung trägt. In diesem Sinne ist auch die Rede vom Bewusstsein als »Universalmilieu« zu verstehen, denn im Bewusstsein treffen sich aus Sicht einer Phänomenologie die Fäden der Bedeutung als sie selbst und als Objekt dieser Phänomenologie. Allerdings ist dies ebenso der Punkt, an dem die Kritik des französischen Strukturalismus ansetzen muss. »Ziel der Wissenschaft ist es, ›das Sein in bezug auf sich selbst zu begreifen und nicht etwa auf mich.«¹²⁴ So zitiert Waldenfels Lévi-Strauss. Damit wird klar, in welchem Abstand sich die weitere Phänomenologie Merleau-Pontys zum Strukturalismus befinden muss, denn der phänomenologische Ansatz, dem Merleau-Ponty in *Phänomenologie der Wahrnehmung* weiter folgen wird, baut auf der Intentionalität auf. Diese jedoch lässt der Struktur, wollte man ihr Eigendasein vollständig denken, keinen Platz. Strukturalismus und Phänomenologie der Intentionalität stehen sich aus dieser Sicht entgegen.¹²⁵ Zwar ist die Intentionalität selbst Struktur, aber sie lässt sich nicht ohne das Bewusstsein denken.

Übrig bleibt allerdings die Frage, ob es Merleau-Ponty hier gelingt, der dritten Dimension, die er aufgefunden zu haben meint, ein eigenständiges Sein zuzubilligen. An allen Punkten, an denen sich diese dritte Dimension ankündigte, war von einem weder ... noch

¹²⁴ Waldenfels, B., »Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 145–162, hier 149.

¹²⁵ Es gibt eine weitreichende Diskussion über die Frage ob Merleau-Ponty ein »Strukturalist« war, die sich allerdings nicht allein auf *Die Struktur des Verhaltens* und *Phänomenologie der Wahrnehmung* bezieht, sondern noch vielmehr die darauf folgenden Aufsätze und Werke in Betracht zieht. Es kann hier nur darauf verwiesen werden: Während James M. Edie z. B. in seinen Aufsätzen »Was Merleau-Ponty a Structuralist?«, in: *Semiotica* IV, 1971, 298–323, und in »The Meaning And Development Of Merleau-Ponty's Concept of Structure«, in: *Research in Phenomenology* X, 1980, 39–57, gerade in Merleau-Ponty's Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus der Linguistik wichtige Anhaltspunkte für die Entwicklung seines Denkens sieht, versucht Klaus Boer in seinem schon an verschiedenen Stellen erwähnten Buch *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, a. a. O., die Philosophie Merleau-Pontys auf strukturontologischer Grundlage zu fassen. Letzteres – so würde eine genauere Analyse zeigen – ist sicherlich eher in einer Linie mit dem Gedanken eines Engagements zu sehen. Vgl. auch die Bezugnahme auf den schon erwähnten Aufsatz von Pontalis ebd. und in Fußnote 78.

... bzw. einem sowohl ... als auch ... die Rede. Der gesuchte Zwischenbereich ist stets ein Bereich der Ambiguität¹²⁶ und keine eigentliche dritte Dimension, wie angestrebt.¹²⁷ Gestalt, Struktur, Verhalten bleiben stets weder reine Idee bzw. Bewusstsein noch Ding bzw. Welt, ebenso verhält es sich mit dem Leib¹²⁸ und der Sprache.¹²⁹

Grundlage der vorliegenden Untersuchung muss zunächst das sein, was im Kontext von *Die Struktur des Verhaltens* erkennbar wird. Es ist Merleau-Pontys Erstlingswerk und doch behandelt es grundsätzliche Fragestellungen seiner ganzen Philosophie. Die Frage nach der Ambiguität und ihre Antwort durch eine Überkreuzung in der Bewegung des Verhaltens legen den Grundstein für sein weiteres Denken. Auf diese grundlegende Bedeutung des Frühwerks verweist schon Waldenfels in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe und ebenso de Waelhens in seinem Vorwort zur französischen zweiten Auflage.¹³⁰

Für das Vorhaben der vorliegenden Arbeit bleibt hier zunächst übrig, noch einmal in den Blick zu stellen, welche Ergebnisse sich bezüglich einer Philosophie des Engagements aus dem Vorangegangenen schließen lassen: *Der Mensch ist Stellungnahme zur Welt, d. h. er ist wesentlich Verhalten und Verhältnis zur Welt in dem Sinne, dass die Situation sich ihm als bedeutungsvolle Perspektive auf eine Welt gibt, die ihre Objektivität durch dieses Engagement erlangt.* Engagement sowie Existenz bedeutet hier Verhalten zu ..., und dieses Verhalten gewinnt seine Freiheit durch das gestalterische Element der Veränderung übernommener Strukturen. Zu übernehmen ist hierbei die Bedeutung der jeweiligen Situation in die zugrun-

¹²⁶ Vgl. z. B. SV, 143 oder 240. Auf den Begriff der Ambiguität, der eine nicht unbedeutende Rolle innerhalb der Philosophie Merleau-Pontys spielt, wird an anderer Stelle noch näher einzugehen sein. Für einen Überblick sei vorerst auf Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 174 ff. verwiesen.

¹²⁷ Darauf wird Merleau-Ponty im Laufe seines Denkens selbst noch zu sprechen kommen. Vgl. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 160; vgl. auch ebd., 155; außerdem ders. im Vorwort zur SV, XV.

¹²⁸ Vgl. z. B. vorgreifend auf die *Phänomenologie der Wahrnehmung*: Waldenfels, B., »Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«, in: *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 29–54, diesbezgl. vor allem 46 ff.

¹²⁹ Zur Sprache vgl. die Fußnote 95, SV, 199, in der Merleau-Ponty auch entschieden gegen Bergson argumentiert.

¹³⁰ Des Weiteren spricht Waldenfels von »Antizipationen« des Spätwerks im Frühwerk, mit dem er ebenso die *Phänomenologie der Wahrnehmung* meint. Vgl. *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 152.

de liegende Weise des Verhaltens, die jeden Einzelnen ausmacht. Dabei spielt das Bewusstsein eine entscheidende Rolle:

»Das Bewußtsein kann *in* den existierenden Dingen *leben* ohne Reflexion, es kann sich ihrer konkreten Struktur überlassen, die noch nicht in ausdrückliche Bedeutung verwandelt ist; bestimmte Episoden meines Lebens können, noch bevor sie auf den Status verfügbarer Erinnerungen und ungefährlicher Objekte reduziert sind, durch ihre eigene Trägheit seine Freiheit gefangen nehmen, seine weltliche Wahrnehmung einschränken, dem Verhalten Stereotypen aufzwingen; ebenso *sind* wir unsere Klasse und unser Milieu, noch bevor wir sie denken.«¹³¹

Die Situation wird in diesem Sinne immer schon wahrgenommen, denn sie lässt das Bewusstsein selbst erst erscheinen. Für Merleau-Ponty heißt dieses Ergebnis, dass nur eine *Phänomenologie der Wahrnehmung* es schafft, das Verhalten nicht mehr als Phänomen zu betrachten, sondern sich im Verhalten, und das heißt in der Wahrnehmung, einzurichten und aus ihr heraus das Verhältnis zur Welt zu beleuchten.¹³² Es handelt sich um die Suche nach der Unmittelbarkeit der »gelebten Wahrnehmung« zum Wahrgenommenen.

»Es kommt darauf an, die erlebte Beziehung, die zwischen den »Abschattungen« und den »Dingen« besteht, die sie darstellen, zwischen den Perspektiven und den ideellen Bedeutungen, die durch sie hindurch intendiert werden, zu verstehen, ohne sie mit einer logischen Relation zu verwechseln.«¹³³

2. Wahrnehmung als Öffnung zur Welt

a. *Phänomenologie und Wahrnehmung im Spiegel von Inhalt und Methode*

Eine Phänomenologie der Wahrnehmung will das Verhältnis Mensch/Welt, d. h. das Engagement des Menschen in die Welt, von der Wahrnehmung her untersuchen. Aber: Was macht das *Primat der Wahrnehmung* aus, das Merleau-Ponty dazu verleitet, seine weitere Untersuchung dieses Verhältnisses gerade von ihr ausgehen zu

¹³¹ SV, 257. Vgl. auch *Kandidaturschrift*, 100 f.

¹³² Vgl. *Kandidaturschrift*, a. a. O., und Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 152.

¹³³ SV, 254. »Es handelt sich um eine Phänomenologie *prima vista*.« (Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 159.)

lassen? Soll die Wahrnehmung tatsächlich einen ausgezeichneten Weg darstellen, um auch für die Klärung eines existentialphänomenologischen Engagementbegriffs zu führen, so muss diese Untersuchung sich zunächst ihrer konzeptuellen bzw. methodischen Bedeutung vergewissern.¹³⁴

In der *Struktur des Verhaltens* spricht Merleau-Ponty von einer »Welt der Erfahrung«, in der das Subjekt lebt. Für ihn sind es die Sinne, die den Sinn der Welt für den Menschen erst zugänglich machen. Die Wahrnehmung ist unsere Öffnung zur Welt und die Welt ist wesentlich die auf diese Weise geöffnete Welt. Wieder auf die Situation als den Ausgangspunkt bezogen, kann im Sinne der Betrachtungen zur *Struktur des Verhaltens* gesagt werden, dass die Situation ihre Bedeutung nur deshalb erlangt, weil sie in gewisser Weise und in *diesem* Sinne wahrgenommen wird. Aus diesem Grund heißt es bei Merleau-Ponty auch: »Die Welt ist das, was wir wahrnehmen.«¹³⁵ Aber was gehört für Merleau-Ponty eigentlich zur Wahrnehmung? Und was beinhaltet demnach das, was Merleau-Ponty die »Welt« nennt?

Zunächst kann man dazu mit Merleau-Ponty sagen,

»[...] dass jede Wahrnehmung innerhalb eines bestimmten Horizonts und schließlich in der ›Welt‹ stattfindet, von denen uns sowohl der eine als auch die andere eher praktisch gegenwärtig sind, als dass sie ausdrücklich von uns erkannt und gesetzt werden, und dass die gewissermaßen organische Verbindung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Welt prinzipiell den Widerspruch zwischen der Immanenz und der Transzendenz umgreift.«¹³⁶

Einmal mehr betont Merleau-Ponty hier, dass das konstituierende Bewusstsein nur *eine* Art des Weltzugangs ist, dass aber als »praktisch gegenwärtig« gilt, was sich in unserem Verhalten zur Welt, so wie es in seinen Strukturen beschrieben wurde, vollzieht. Die Horizontale unseres Weltumgangs, ebenso wie das, was die Welt selbst ist,

¹³⁴ Vgl. zum Folgenden vor allem das kurze aber umso prägnantere und wertvollere Vorwort der PhW (ebd., 3–18) und den Vortrag Merleau-Pontys vor der *Société française de Philosophie* 1946. Letzterer wurde unter »Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques« 1947 veröffentlicht. Die deutsche Übersetzung, aus der zitiert wird, wurde erst 2003 von Lambert Wiesing herausgegeben [Primat, 26–84]. In diesem Vortrag stellt Merleau-Ponty sich der Diskussion zu seiner 1945 erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung* und erläutert seinen derzeitigen philosophischen Ausgangspunkt.

¹³⁵ PhW, 13.

¹³⁶ Primat, 26 f.

ist uns immer schon gegenwärtig im Sinne des oben schon angesprochenen Seins-bei.¹³⁷ Diese Gegenwärtigkeit ist als eine »organische Verbindung« zu verstehen, die uns als Wahrnehmende in eine Position innerhalb der Strukturen unseres Milieus versetzt und die sich durch eine Untersuchung der Wahrnehmung entschlüsseln lässt.

Die Gegenwärtigkeit von Gegenstand und Welt in der Wahrnehmung ist im Wechselspiel von Immanenz und Transzendenz aufgehoben, von dem Merleau-Ponty spricht. Nehme ich einen Gegenstand als Gegenstand wahr, so kann ich dies nur auf der Grundlage, dass ich weiß, in welchem Kontext dieser Gegenstand mir momentan erscheint. Ich weiß also (immanent), dass es sich um einen Gegenstand der Welt handelt, auf die ich »zugreifen« kann. Dieser Gegenstand ist aber doch nie ganz dieser Gegenstand, denn er präsentiert mir als Wahrnehmendem doch nur eine seiner Seiten. Sein Sein für mich umfasst eine transzendente Vollständigkeit seiner Wahrnehmung, die ich niemals zu fassen vermag, da ich notwendig perspektivisch auf ihn blicke.¹³⁸

Da sich Subjektivität durch Perspektive und damit Welt durch ihre Aspekte für mich definieren, kann Merleau-Ponty davon ausgehen, dass sich unser Umgang sowie unser Bewusstsein aus der Wahrnehmung als unserer Öffnung zur Welt heraus erklären lassen. Die Wahrnehmung ist für ihn somit »Bezugnahme auf ein Ganzes, das prinzipiell nur durch bestimmte seiner Teile oder Aspekte erfassbar ist.«¹³⁹ Fixiere ich einen Gegenstand, zieht sich meine gesamte Welt auf diesen Gegenstand hin gleich einer elastischen Masse, in die eine Nadel gedrückt wird, sich auf diesen Punkt hin zieht. Das Figur/Grund-Verhältnis, die Tatsache also, dass es keinen Gegenstand ohne Hintergrund gibt, dass also zur Fixierung notwendig auch das Umschalten zwischen Figur und Grund gehört, wie dies in der Gestaltpsychologie thematisch wird, verweist dabei auf phänomenologischer Ebene ganz fundamental auf das Engagement. Denn die Wahrnehmung findet auf dem Boden der Welt statt, auf dem ich mich ständig befinde. Das Zur-Welt-sein ist dabei notwendig die Fi-

¹³⁷ Vgl. S. 220

¹³⁸ Vgl. auch S. 225. Vgl. auch PhW, 91: »Immer sehen wir von irgendwoher, ohne daß aber das Sehen in seine Perspektive sich einschlösse.« Vgl. auch ebd., 93 ff. Es muss darauf hingewiesen werden, dass Wahrnehmung »ganzheitlich« zu verstehen ist und deshalb in den Erläuterungen auf keine bestimmte Wahrnehmung Bezug genommen wird. Wenn also hier vom Sehen gesprochen wird, so tun wir das nur exemplarisch.

¹³⁹ Primat, 33.

xierung von Einzelnem. Ich kann nicht anders als Fixieren, will ich in der Welt umgehen. »Genauer gesprochen kann der Innenhorizont eines Gegenstandes nur selbst Gegenstand werden, indem die umgebenden Gegenstände zum Horizont werden: Sehen ist ein doppelgesichtiger Akt.«¹⁴⁰

Die Wahrnehmung ist dabei niemals situiert, sie »befindet« sich nicht in mir¹⁴¹, sondern ich selbst bin im Gegenwärtigsein erst durch die Wahrnehmung der, der ich bin. In diesem Sinne ist die Wahrnehmung die Gewisheit der Welt in der Gegenwartserfahrung, genau wie sie damit der Ursprung meiner selbst ist. Denn ich bin derjenige, der hier und jetzt das »Hier-und-Jetzt« wahrnimmt, nur, weil ich in die Welt je engagiert bin. Die Wahrnehmung ist somit immer schon Vergewisserung und Bestätigung meines Engagements in die Welt, insofern ich in ihr meinen Ursprung für mein gegenwärtiges (bzw. mich als gegenwärtiges) Weltverhältnis als auch den Ursprung jeglicher Objektivität finde.¹⁴²

Die »Bezugnahme auf ein Ganzes« ist ebenso die Bezugnahme auf den Horizont der Welt¹⁴³ und damit im Sinne Merleau-Pontys die Bezugnahme auf die Struktur und Gestalt unseres Weltverhältnisses. Denn Wahrnehmung kann immer nur innerhalb eines Ganzen im Sinne einer Gestalt begriffen werden, innerhalb der sich das Einzelne durch sein Verhältnis in einem Strukturgeflecht überhaupt erst konstituiert. Die Wahrnehmung wird durch uns in eine »Konstellation von Gegebenheiten« engagiert, innerhalb der Sinn entsteht. Insofern eingebettet, wird der immanente Sinn der Wahrnehmung nicht, wie bei Bergson, durch die Erinnerung konstituiert¹⁴⁴, sondern die Vergangenheit bildet einen eigenen Horizont der gegenwärtigen Wahrnehmung:

¹⁴⁰ PhW, 91 f. Die Fixierung wird noch in anderen Kontexten auf das Engagement verweisen. Vgl. S. 271 ff. und S. 280.

¹⁴¹ Vgl. PhW, 60.

¹⁴² In diesem Sinne ist die Gegenwartserfahrung als Ursprung des Subjekts auch der Ursprung der Zeit, denn durch sie wird erst die zeitliche Dimension eröffnet. Vgl. dazu die Ausführungen zur Zeit, S. 279 ff.

¹⁴³ Vgl. dazu auch die Ausführungen dazu bei Husserl, S. 89.

¹⁴⁴ Vgl. S. 42: »So besteht unsere Wahrnehmung, so momentan sie sein mag, aus einer unteilbaren Menge erinnerter Elemente, und in Wahrheit ist jede Wahrnehmung schon Gedächtnis. Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfassbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.« (MG, 145).

»Die Gegenwart des Vergangenen, welche die unterschiedlichen Akte der Wahrnehmung und der Erinnerung ermöglicht, ist die eines beständig dem Bewußtsein zugänglichen Feldes, das eben dadurch eine jede seiner Wahrnehmungen umgibt und umhüllt: die Gegenwart einer Atmosphäre, eines Horizontes oder, wenn man will, eines ›Gerüsts‹, das dem Bewußtsein seine zeitliche Situation zuweist.«¹⁴⁵

Zur Wahrnehmung gehört für Merleau-Ponty wesentlich alles, was sich in der Situation zeigt, d. h. nicht nur der Gegenstand selbst, sondern ebenso seine – wie Heidegger sagen würde – Verweisungszusammenhänge, d. h. also auch alle kontextuellen weltlichen Verknüpfungen, die in *dieser* Situation mit ihm in bedeutungsmäßiger Verbindung stehen.

In einem Satz: Die Wahrnehmung lässt stets mehr als den einzelnen Gegenstand zu, nämlich den Gegenstand im Welthorizont, wenngleich er immer nur in seiner Gegenwärtigkeit verstanden wird, und macht damit den einzelnen wahrgenommenen Gegenstand zu einer »Ganzheit, die offen ist für einen Horizont einer unbestimmten Anzahl perspektivischer Ansichten, die sich nach einem bestimmten Stil überschneiden, einem Stil, der den jeweiligen Gegenstand eindeutig bestimmt«.¹⁴⁶

Die Wahrnehmung, von der hier die Rede ist, ist wesentlich nicht als Wahrnehmungsakt bzw. als »Akt wohlervogener Stellungnahme«¹⁴⁷ zu verstehen. Sie ist nicht aufzuteilen auf die beiden Bereiche eines »Wahrnehmungssubjekts« wie eines »Wahrnehmungsobjekts«, wenn man mit diesen die zwei Pole einer Beziehung versteht, die von einer der beiden gestiftet wird. Die Wahrnehmung ist für Merleau-Ponty vielmehr primär eine Wahrnehmungserfahrung, und diese Tatsache macht ihren Charakter und ihr Primat geradezu aus. Denn in ihrer Ursprünglichkeit ist die Wahrnehmung jedem Akt als solchem (auch der Reflexion selbst) vorgelagert, d. h. sie ist »der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen«.¹⁴⁸ Wahrnehmung als

¹⁴⁵ PhW, 42.

¹⁴⁶ Primat, 33. Sie ist der universale Stil jeder möglichen Wahrnehmung (vgl. ebd., 34).

¹⁴⁷ PhW, 7.

¹⁴⁸ Ebd. Eine genaue Diskussion der Argumente Merleau-Pontys bezgl. dieses Primats gibt S. F. Sapontzis in seinem Aufsatz »Merleau-Ponty's Arguments for the Primacy of Perception«, in: *Kant-Studien* 65, 1974, 152–176. Dabei würde das hier vorgebrachte Argument unter das »experiential primacy« fallen, das der Autor von dem »methodological primacy« unterscheidet. Seine Darstellung bleibt dabei bis zur Hälfte des Auf-

Wahrnehmungserfahrung zu verstehen, bedeutet, die Situiertheit in die Welt von der Wahrnehmung her zu verstehen. Ihr Primat drückt sich also vornehmlich darin aus,

»[...] dass die Wahrnehmungserfahrung uns mit dem Augenblick vertraut macht, in dem sich für uns die Dinge konstituieren, die Wahrheiten, die Güter, dass sie uns einen *logos* in statu nascendi an die Hand gibt, dass sie uns jenseits von jedem Dogmatismus die wirklichen Bedingungen der Objektivität selbst lehrt, dass sie uns an die Aufgaben der Erkenntnis und des Handelns erinnert.«¹⁴⁹

Zwei zusammenhängende Aspekte, die im Laufe der vorliegenden Arbeit schon an verschiedenen Stellen begegnet sind, drängen sich hier auf. Zum einen wird an die bergsonsche Konzeption zweier Welten – einer fundamentalen und einer »oberflächlichen« – erinnert, zum anderen kann aus diesem Konzept ein Leitfaden der Philosophie Husserls auf den Ansatz Merleau-Pontys übertragen und zugespitzt werden.

Wie gezeigt wurde, liegt der bergsonschen Philosophie die Annahme einer fundamentalen, das Leben repräsentierenden Welt zugrunde, deren Wirklichkeit im Ausdruck – und sei es in der Reflexion – nur gebrochen auftreten kann. Mit dem phänomenologischen Wahrnehmungsbegriff nun, den Merleau-Ponty verwendet, wird vor diesen Bruch getreten. In diesem Schritt liegt ein Zurücktreten auf eine fundamentale Welt des *logos nascendi*, der vor aller Objektivierung auftritt und den Grund – fundamental wie auch kausal – für die Wissenschaften darstellt.¹⁵⁰ Hatte Merleau-Ponty sich in *Die Struktur des Verhaltens* von Bergson abgesetzt, indem er auf die Di-

satzes plausibel, allerdings wird die darauf folgende Diskussion und Kritik der Argumente Merleau-Pontys überschattet von einer unzulänglichen Einbettung der Theorie des Primates der Wahrnehmung in die gesamte existential-phänomenologische Philosophie.

¹⁴⁹ Primat, 50. Zurecht weist Lambert Wiesing in diesem Zusammenhang darauf hin, dass dem Primat der Wahrnehmung bei Merleau-Ponty derjenige des Imaginären bei Sartre gegenüber steht. Vgl. ders., »Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung«, Nachwort zu *Das Primat der Wahrnehmung*, a. a. O., 85–124, hier 120 ff. Wie oben zu sehen war, liegt Sartres Philosophie ganz offenbar ein ganz anderer philosophischer Ansatz zugrunde, innerhalb dessen der Begriff einer Freiheit durch Nichtung bzw. Abstand zum Realen bzw. zur Welt die Fundierung eines solchen Primates darstellt.

¹⁵⁰ Darauf macht auch Silvia Stoller explizit aufmerksam, geht allerdings nicht auf den bergsonschen Kontext, der innerhalb der vorliegenden Untersuchung nicht unwichtig ist, ein. Vgl. Stoller, Silvia, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt/M. [et al.]: Peter Lang, 1995, 39.

mension der Bedeutung setzte, die sich für das Verhalten als richtungweisend zeigte, so tritt er hier, da sein philosophischer Blick sich auf die auftretende Wahrnehmung und damit auf die Erfahrung vor aller expliziten Bedeutungsgebung richtet, auf die Ebene des unmittelbar zur-Welt-seienden Menschen. Es gilt: »Die Wahrheit ›bewohnt‹ nicht bloß den ›inneren Menschen‹, vielmehr es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich *allein* in der Welt.«¹⁵¹ Das ist der Untersuchung Bergsons aber verwehrt, denn für Bergson gibt es auf fundamentaler Ebene nur den inneren Menschen, der sich vom Außen unterscheidet. Ein weiteres Mal zeigt sich also gerade in der Absetzung Merleau-Pontys gegenüber Bergson positiv der Weg, auf dem die Phänomenologie der Wahrnehmung geht, nämlich als »Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt«¹⁵², die als »Milieu und Heimat all unseres Denkens«¹⁵³ ihre Geltung behauptet.

Methodisch gesehen bedeutet das für Merleau-Ponty, dass er den Standpunkt eines »uninteressierten Zuschauers«, wie ihn Husserl in den *Cartesischen Meditationen* einnimmt, aufgibt. Damit, dass er eine Philosophie des »inneren Menschen« ablehnt, bezieht sich Merleau-Ponty in der zitierten Passage auf ein Zitat von Augustinus: »*In te redi; in interiore homine habitat veritas*«, das er am Ende der *Cartesischen Meditationen* Husserls¹⁵⁴ findet. Für Husserls *Cartesischen Meditationen* ist die Phänomenologie eines »unbeteiligten Zuschauers« (bzw. uninteressierten oder fremden Zuschauers) eine methodische Grundvoraussetzung, nämlich als die Einstellung der Epoché, die »rein von allen Mitmeinungen und Vormeinungen«¹⁵⁵ ist. Schon in *Die Struktur des Verhaltens* hatte Mer-

¹⁵¹ PhW, 7, Hervorhebung, M. G.

¹⁵² PhW, 80. Vgl. gegenüber Bergson auch 81: »[...] war die Innerlichkeit definiert durch den Eindruck (die Impression), so entzog sie sich prinzipiell jeder Ausdrucksmöglichkeit (der Expression). Nicht allein die Mitteilung philosophischer Intuition an andere wurde schwierig [...]; der Philosoph vermochte auch sich selbst schon darüber, *was* er je augenblicklich sah, nicht Rechenschaft abzulegen, da er es dann hätte denken, mithin fixieren und somit verfälschen müssen.«

¹⁵³ PhW, 44.

¹⁵⁴ CM, 161. Vgl. PhW, 7, Fußnote 4 und die dazu gehörige Anmerkung c des Übersetzers.

¹⁵⁵ CM, 37. Vgl. ebd.: »Nennen wir das natürlich in die Welt hineinfahrende und sonstwie hineinlebende Ich an der Welt ›interessiert‹, so besteht die phänomenologisch geänderte und beständig so festgehaltene Einstellung darin, daß sich eine Ichspaltung vollzieht, indem sich dem naiv interessierten Ich das phänomenologische als ›uninte-

leau-Ponty sich davon abgewandt, und durch den Bezug auf die Strukturen des Verhaltens den Gegensatz von Außenbeobachtung und Eigenbeobachtung überschritten. In der Folge trat die Untersuchung aus der »konstituierenden und naturierenden« Beschreibung heraus, um sich als eigentliche Phänomenologie einer »Inventur des Bewußtseins als Universalmilieu« zu widmen.¹⁵⁶ Nur, wenn der Mensch bzw. der Phänomenologe als Zur-Welt-sein gedacht wird, wenn also die Untersuchung sich selbst in ihrem eigenen Horizont versteht, kann sie überhaupt an die Ebene eines *logos in statu nascendi* reichen, da »dieses Bewußtsein im Verhalten zu einem Schauspiel wird, zum ›Schauspiel eines Geistes, der auf die Welt kommt« ([SV,] S. 242).«¹⁵⁷ In diesem Sinne, so kann man auch sagen, spielt Merleau-Ponty den Husserl der *Krisis*, der sich auf eine Lebenswelt beruft, die jeglicher Reflexion vorausliegt, gegen den Husserl der *Cartesischen Meditationen* aus, der in der Selbstbesinnung die (Rück-)Gewinnung der Welt sieht.¹⁵⁸

Die Welt der Wahrnehmungserfahrung ist die Welt der Unmittelbarkeit und dadurch – ganz entgegen der objektivierenden Einstellung der Wissenschaften – die Welt der Fülle und Ganzheit. Phänomenologie ist das Bestreben, diese Erfahrungswelt in ihrer fundamentalen Rolle für den menschlichen Weltumgang aufzudecken und philosophisch zu reflektieren. In diesem Sinne ist sie Reduktion:

ressierter Zuschauer« etabliert. Daß dies statt hat, ist dann selbst durch eine neue Reflexion zugänglich, die als transzendente abermals den Vollzug dieser Haltung des »uninteressierten« Zuschauens fordert – mit dem ihm einzig verbleibenden Interesse, zu sehen und adäquat zu beschreiben.«

¹⁵⁶ SV, 230. Vgl. hierzu S. 224 und Waldenfels, B., »Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty«, a. a. O., 191 f., wo das Verlassen des Standpunktes des »fremden Zuschauers« als »transzendente Wende« in *Die Struktur des Verhaltens* bezeichnet wird (dabei meinen die Adjektive »fremd«, »uninteressiert« und »unbeteiligt«, soweit zu sehen ist, das Gleiche); vgl. weiterhin: ders. im Vorwort zu SV, XIX; sowie ders., »Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. Phänomenologische Ansatzpunkte zu einer nicht-behavioristischen Verhaltenstheorie«, in: *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 55–78, insb. 62 ff. und ders., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 158.

¹⁵⁷ Waldenfels im Vorwort zu SV, XIX. Zurecht weist Waldenfels auch auf die Bedeutung dieser frühen Einsicht Merleau-Pontys im Kontext seines späteren chiasmischen Denkens hin, auf das zu gegebener Zeit näher eingegangen wird.

¹⁵⁸ Vgl. CM, 161. So urteilt dazu auch Stoller, S., *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, a. a. O., 35–43.

»Nie wird Wissenschaft denselben Seinssinn wie die Erfahrungswelt haben, aus dem einfachen Grunde, daß sie *deren* Bestimmung oder Erklärung ist. [...] Zurückgehen auf die ›Sachen selbst‹ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt, *von* der alle Erkenntnis spricht und bezüglich deren alle Bestimmung der Wissenschaft notwendig abstrakt, signitiv, sekundär bleibt [...].«¹⁵⁹

Der Appell, zu den »Sachen selbst« zurückzukehren, verweist ein weiteres Mal auf Merleau-Pontys Husserl-Rezeption. Im Wesen der phänomenologischen und eidetischen Reduktion steckt das »Zurück«, das »Re-«, das die Richtung der Phänomenologie anzeigt, die sie geht, um an den Punkt zu kommen, an dem sich die Philosophie von der lebensweltlichen Grundlage getrennt hat. Es geht ihr darum, ein Fundament aufzudecken, das sich im *phänomenalen Feld* der Welt schon anzeigt. Merleau-Ponty will nun diese Bewegung auf das Fundament des Weltverständnisses von der Wahrnehmung der Welt, von der ursprünglichen Erfahrung, die wir von der Welt haben, her reflektieren, um das *transzendente Feld* dieser Erfahrung aufzudecken.¹⁶⁰ Der Punkt, an dem Merleau-Ponty ansetzt, ist derjenige, den Husserl in den *Cartesischen Meditationen* die »reine und sozusagen noch stumme Erfahrung« nennt, »die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.«¹⁶¹ Gemeint ist der schon mehrmals zum Thema gewordene *logos in statu nascendi*, der den Bereich bezeichnet, in dem sich die gesuchte Ursprünglichkeit aufhält. Es handelt sich dabei um das ursprüngliche In-Kontakt-treten mit der Welt, das Merleau-Ponty in seinem phänomenologischen Hauptwerk durch die Wahrnehmung auffinden will. Die Welt, in der der Mensch zunächst ist, und auf die die Reduktion kommt, unterscheidet sich, wie gezeigt, von derjenigen der Wissenschaft. »Die Welt ist da, vor aller Analyse [...]«¹⁶², sie ist das »natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung.«¹⁶³ Deshalb bin ich wesentlich Zur-Welt-sein, denn ich kann

¹⁵⁹ PhW, 5. Man beachte ein weiteres Mal auch den bergsonschen Kontext. Die Phänomenologie ist auch die Methode, auf den Bereich des *moi fondamental* zuzugreifen, ohne sich auf einen Vitalismus bzw. Intuitionismus stützen zu müssen.

¹⁶⁰ Vgl. vor allem PhW, Einleitung § 16 *Das Feld der Phänomene und die Transzendentalphilosophie*, 84–88; vgl. dazu auch B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 162 f.

¹⁶¹ CM, 40 und PhW, 12. Vgl. S. 97.

¹⁶² PhW, 6.

¹⁶³ PhW, 7.

nicht anders, als mich in der Welt situiert finden. *Der Mensch ist für Merleau-Ponty immer schon Verhältnis zu einer Welt bzw. öffnet sich einer Welt, die sich ihm in unreflektierter Weise selbst immer schon geöffnet hat.* Dies ist der Punkt, an dem sich in der *Struktur des Verhaltens* die objektiven und die subjektiven Strukturen treffen und gemeinsam das Auftauchen des menschlichen Verhaltens ausmachen.¹⁶⁴ Die Wahrnehmungserfahrung ist dabei für Merleau-Ponty der Schlüssel, denn: »Die Welt ist das, was wir wahrnehmen«¹⁶⁵, und die Wahrnehmung ist der »Zugang zur Wahrheit«.¹⁶⁶ Aus einer Phänomenologie der Wahrnehmung heraus wird erst eine Aufdeckung des Zur-Welt-seins als Verhältnis möglich:

»[E]in Bruch in unserem Vertrautsein mit der Welt [ist] notwendig, soll die Welt erblickt und ihr Paradox erfaßt werden können, dieser Bruch [hat] aber nichts uns zu lehren [...] als ihr unmotiviertes Entspringen. Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion.«¹⁶⁷

Der entscheidende Punkt ist also, dass der Mensch in einer unmittelbaren Weise zur Welt ist, deren phänomenologische Aufdeckung notwendig vermittelt bleibt, da jeglicher Bezug zu dieser Welt selbst nichts anderes als Ausdruck seiner selbst ist. Es gibt kein Denken, das all unser Denken umfasst¹⁶⁸ und dennoch lässt sich der Ursprung dieses Denkens denken, indem man den Menschen als Verhältnis zur Welt versteht und »das Bewußtsein mit seinem eigenen präreflexiven lebendigen Beisein bei den Dingen«¹⁶⁹ konfrontiert. Dies ist die existentialphänomenologische Wendung, die die Untersuchung Merleau-Pontys macht. Denn, was im Frühwerk schon angefangen war, nämlich das Verhalten als Bedeutungshaftigkeit innerhalb einer ganzheitlichen Struktur zu verstehen, findet seinen existentialen Ausgangspunkt nun im Zur-Welt-sein überhaupt.

¹⁶⁴ Vgl. zu SV, S. 225.

¹⁶⁵ PhW, 13.

¹⁶⁶ Ebd. In diesem Sinne kann Lambert Wiesing auch von einem »perceptual turn« sprechen, der durch die Untersuchungen Merleau-Pontys in die Phänomenologie eingeführt wurde. Vgl. Wiesing, Lambert, »Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung«, Nachwort zu *Das Primat der Wahrnehmung*, a. a. O., 85–124, hier 114 f.

¹⁶⁷ PhW, 11.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁹ PhW, 53.

»Es gilt, diese einzigartigen Bezüge zu verstehen, die die Momente meiner Umgebung miteinander und sie als ganze mit mir als inkarniertem Subjekt verweben und kraft deren ein Wahrnehmungsgegenstand in sich eine ganze Szenerie versammeln, ja die *imago* eines ganzen Lebensbereiches werden kann.¹⁷⁰

Die Suche nach einem Verständnis »von den Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und der Natur«¹⁷¹ wird zum Versuch, diesen Beziehungen selbst im Zur-Welt-sein der Existenz ein phänomenologisches Fundament zu verschaffen. Damit wird wiederum deutlich, dass der Gegenstand der vorliegenden Arbeit, d. i. die Explikation des Engagements des Menschen, den Mittelpunkt der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bildet. Denn schon in deren Vorwort schreibt Merleau-Ponty, »daß unser tatsächliches Engagement in der Welt es bleibt, was es zu verstehen und zu begreifen gilt, was alle unsere begrifflichen Fixierungen polarisieren muß.«¹⁷² Spricht Merleau-Ponty also von einem Engagement im Sinne des Zur-Welt-seins, so muss sich dieses schließlich als ein Engagement herausstellen, das nicht allein Ausdruck einer »doctrine de la conscience engagée«¹⁷³ ist, sondern auf ontisch-ontologischer Ebene den Bereich der Bewusstseinsphilosophie insofern verlässt, als das Engagement die Eingebundenheit des lebenden Menschen in die Welt als Lebenswelt mit allen Bezügen bedeutet. Es wird im Weiteren eine Aufgaben dieser Untersuchung sein, zu zeigen, dass die Bewusstseinsphilosophie die Aussagen zulässt, die auf eine Eingebundenheit in die Welt im Sinne der freiheitlichen Geworfenheit in die Situation schließen lässt. Letztere verlässt schon im Ansatz der *Struktur des Verhaltens* aber allerspätstens durch die Ergebnisse der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Ebene des Bewusstseins, indem die Überkreuzung von Bewusstsein und Leiblichkeit, von weltlichen und subjektiven Strukturen in den Mittelpunkt gestellt werden. Wenn Merleau-Ponty auch an ver-

¹⁷⁰ PhW, 76.

¹⁷¹ Vgl. SV, 1.

¹⁷² PhW, 11. Hervorhebung M. G.

¹⁷³ Vgl. das schon erwähnte Diktum von De Waelhens (S. 193): »Tout son effort tend à l'élaboration d'une doctrine de la conscience engagée.« (Zitiert aus: Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, a. a. O., XI.) Vgl. dazu auch den Aufsatz von Käte Meyer-Drawe, »Welt-Rätsel. Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewußtseins«, a. a. O., 194–221, hier 211: »Merleau-Pontys philosophische Wege enden bei einem engagierten, einem situierten Bewußtsein mit allen Konsequenzen, die dieses für ein endliches Denken hat.«

schiedenen Stellen – wie noch zu sehen sein wird – von einem inkarnierten Subjekt oder einem engagierten Bewusstsein spricht, so bezieht er sich auf mehr als die Ausdrücke eigentlich sagen. Immerhin heißt es im Original der oben zitierten Stelle: »notre engagement effectif dans le monde«¹⁷⁴, also unser »tatsächliches« oder »wirkliches« Engagement.

Es geht um das Unmögliche, nämlich das Engagement selbst »als Schauspiel erscheinen zu lassen«, indem man von ihm »zurücktritt«.¹⁷⁵ Das Engagement als Schauspiel, so wird sich zeigen, ist der Gegenstand aller Phänomenologie als Philosophie, wenn man ihm sein ontologisches Recht einräumt. Letzteres spiegelt sich für Merleau-Ponty zunächst ganz fundamental in der Leiblichkeit des Menschen, aus deren intentionaler Grundstruktur sich die Facetten der Existenz – Welt, Cogito, Zeitlichkeit und Freiheit – entfalten.¹⁷⁶ Es kündigt sich demnach schon im Vorwort die gesamte Thematik der *Phänomenologie der Wahrnehmung* an, indem auf den Ausgangspunkt der Phänomenologie selbst reflektiert wird: das Unreflektierte bzw. das Phänomen einer vorthematischen Welt.¹⁷⁷

»Die Welt ist das, was wir wahrnehmen«¹⁷⁸ – das bedeutet auch, dass wir unweigerlich in ihr sind. Und diese Faktizität der Welt ist zugleich Ausdruck der Faktizität meiner Existenz, die das Zur-Weltsein ist. Der Faktizitätsbegriff bei Merleau-Ponty ist also nicht allein in der Geworfenheit konzentriert, wie sie die Existenzphilosophie im Allgemeinen als die große Kontingenzerfahrung in den Mittelpunkt stellt. Denn, wie oben¹⁷⁹ gezeigt wurde, wird durch Merleau-Pontys Existenzbegriff im »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«¹⁸⁰, das Zur-Weltsein mitgedacht. »Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe, ich bin offen zur Welt, unzweifelhaft kommuniziere ich mit ihr, doch ist sie nicht mein Besitz, sie ist unausschöpfbar.«¹⁸¹

¹⁷⁴ PP, IX.

¹⁷⁵ Vgl. PhW, 11.

¹⁷⁶ Zur intentionalen Struktur der Leiblichkeit vgl. Métraux, A., »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, in: Métraux, A. u. Waldenfels, B., *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Ponty's Denken*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, 230 f.

¹⁷⁷ Vgl. PhW, 12 f.

¹⁷⁸ PhW, 13.

¹⁷⁹ Vgl. S. 192.

¹⁸⁰ So die paradigmatische Formel der Existenzphilosophie bei Kierkegaard. Vgl. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, a. a. O., 8.

¹⁸¹ PhW, 14. Vgl. ebd. unter anderem als Absetzung zu Sartre: »Die Weltlichkeit der Welt, was die Welt zur Welt macht, ist die Faktizität der Welt, wie auch die Faktizität des

Genau in diesem Sinne spielt allerdings auch die Situation wieder die entscheidende Rolle, weil die Welt und das Zur-Welt-sein nicht anders zu denken sind als in der Situation. Sich zu situieren ist ja gerade die »unzweifelhafte Kommunikation« selbst, die Stellungnahme, in der wir uns immer schon befinden. *Für den Menschen kann nichts außerhalb der Situation sein, alles hat unweigerlich einen weltlichen Sinn, dessen Zugang die Wahrnehmung ist. Und der Sinn für mich entsteht innerhalb dieses Dialogs mit der Welt, dessen auszulegendes Thema das Engagement selbst ist.*

Wahrnehmung als »Zugang zur Wahrheit«, also das Primat der Wahrnehmung, setzt sich in diesem Sinne vom Wahrnehmungsakt ab. Die Intentionalität, die im Mittelpunkt dieser Phänomenologie steht, ist somit keine Aktintentionalität, sondern *fungierende Intentionalität*, die das Bewusstsein selbst immer als situiert in der Welt, d. h. wesentlich als schon in der Welt seiend begreift. Das Bewusstsein wird dann zu einem »Entwurf der Welt«, d. h. es ist das stete Engagement. Als solches kann das Bewusstsein sich nicht von »außen« her in der Welt erfassen, denn es ist sein Zur-Welt-sein auch als Teil einer »zwingenden Einheit«, d. h. als Teil der Welt, die aller Erkenntnis erst ihr Ziel gibt.¹⁸² Genau hier kommt die Freiheit ins Spiel, denn das »lebendige Beisein« meint ebenso den freiheitlichen Entwurf des Sinns in schöpferischer Bedeutung.¹⁸³ Auf der Grund-

cogito nicht ihm als Mangel anhaftet, sondern gerade das ist, was meiner Existenz mich versichert.« (14)

¹⁸² Vgl. PhW, 15. Vgl. dazu auch Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, a. a. O., 49f. Ebenfalls lesenswert ist dahingehend der Artikel von Sara Heinämaa, »From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction«, in: T. Toadvine (Hrsg.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 127–156. Dort wird der passive Charakter der Epoché für Merleau-Ponty noch einmal betont.

¹⁸³ A. Métraux weist in diesem Zusammenhang auf die Schwierigkeit hin, der Merleau-Pontys Wahrnehmungstheorie hier begegnen muss. Zum einen soll die Wahrnehmungserfahrung ursprünglich sein, zum anderen fußt sie allerdings auf einer Semantik, die dem Ganzen zugrunde liegen muss. Vgl. »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, a. a. O., 234: »Merleau-Ponty ist gezwungen, mit dem Wahrnehmen ein Medium des Sinns, der Bedeutung, der Bedeutungshaftigkeit, der Relevanz usw. zu setzen. Und das bringt es mit sich, daß das Medium von Sinn und Bedeutung nicht abgeleitet, nicht weiter begründet, aber auch nicht geklärt wird.« Unsere Antwort darauf muss sich auf das Wechselverhältnis, das Engagement in seiner gesamten Genese, stützen. Dass sich darin keine Letztfundierung und damit auch keine »Klärung« finden lässt, widerspricht nicht dem Grundansatz der »radikalen« Phänomenologie Merleau-Pontys, wieweil dies unter anderer Sicht sicherlich unbefriedigend bleiben muss.

lage des Engagements in die sinnhafte Welt, entsteht Sinn in Einheit mit uns und zwar durch unsere Wahrnehmung: »[...] die Konstellation des Gegebenen mit dem es verbindenden Sinn in eins schöpferisch erst entstehen zu lassen: nicht bloß den Sinn zu entdecken, *den es hat*, sondern *ihm einen Sinn erst zu geben*.«¹⁸⁴

Sinn entstehen zu lassen heißt hier nicht weniger als das Wahrgenommene innerhalb seiner gestalthaften Zugehörigkeit zur Welt – im Akt des Aufmerkens bzw. der Aufmerksamkeit – zum Vorschein kommen lassen, heißt demnach nichts anderes als »aktive Konstitution eines neuen Gegenstandes durch Thematisierung und Explikation von solchem, was zuvor nur gegenwärtig war als unbestimmter Horizont«. ¹⁸⁵ Die Gestalt, von der schon in *Die Struktur des Verhaltens* die Rede war, darf dabei nicht als eine methodische Metapher verstanden werden, durch die sich die Welt darstellt, sondern sie ist selbst Erscheinung der Welt und deshalb der Wahrnehmung unmittelbar zugänglich. In diesem Sinne ist sie Norm, die in der Wahrnehmung entsteht, und nicht deren Möglichkeitsbedingung. ¹⁸⁶ Dass wir immer schon in einen solchen »unbestimmten Horizont« engagiert sind, hat seinen Grund darin, dass unsere Existenz nur auf dem Grunde einer »vorprädikativen Einheit« ¹⁸⁷ eines »präexistenten Logos« ¹⁸⁸, der »Welt« heißt, zu verstehen ist.

»Der Bezug zur Welt [d. i., also das Engagement, M. G.], der unermüdlich in uns sich ausspricht, ist nichts, was je Analyse zu größerer Klarheit brächte: die Philosophie kann ihn nur in unseren Blick und zur Feststellung bringen.« ¹⁸⁹

¹⁸⁴ PhW, 58. Hier z. B. unterliegt Sapontzis (Vgl. Fn 148) also einem Irrtum, wenn er schreibt: »What he [d. i. Merleau-Ponty, M. G.] seems not to consider is the question of how important the presentation of the world and the concern with accurately grasping the world are in organizing human experience.« (»Merleau-Ponty's Arguments for the Primacy of Perception«, a. a. O., 169) Denn was das Engagement geradezu charakterisiert, ist die Übernahme als Produktivität, so wie das Zur-Welt-sein nicht als einfaches Gegenüberstehen verstanden werden will, sondern als aktive Stellungnahme. Deshalb handelt es sich wiederum um einen Irrtum, wenn Sapontzis schreibt: »That refusing the world and complacently accepting the status quo are also ways in which we commonly pursue this end seems seldom to occur to him, always to be distasteful to him, and consequently to remain basically unstudied by him.« (170) All dies darf nicht als Passivität verstanden werden, sondern ist jeweils aktive Übernahme der Situation als Stellungnahme.

¹⁸⁵ PhW, 52.

¹⁸⁶ Vgl. PhW, 85, und dazu SV, 139 und B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 72 f.

¹⁸⁷ PhW, 15.

¹⁸⁸ PhW, 18.

¹⁸⁹ PhW, 15.

Dieser Blick, und das ist das Wesen fungierender Intentionalität, kann nicht weiter gehen als der Welthorizont, innerhalb dessen sich das Engagement aufhält. »Die Welt [...] entdecke ich ›in mir‹ wieder als den ständigen Horizont all meiner *cogitationes* als Dimension, in bezug zu welcher ich unaufhörlich mich situiere.«¹⁹⁰ Genau dies wurde als »lebendige Intentionalität« in der Deutung zu Husserls Philosophie erkannt: Durch die genetische Dynamik des Lebens ist das Feld der Intentionalität in stetiger Änderung in die Welt hineinorganisiert, ebenso wie diese Organisation selbst diese Dynamik erst vorbereitet und möglich macht. Der Angelpunkt dieser Dynamik, auf den alles zurückkommt, ist das Engagement in die Welt.¹⁹¹ Letzteres kann als der grundlegendste aller Gegenstände der Phänomenologie niemals unengagiert gedacht werden. Eben deshalb spricht Merleau-Ponty von der »Unvollendung der Phänomenologie, ihr[em] beständig inchoative[n] Charakter«.¹⁹² Es wird sich im Laufe der folgenden Darstellungen und Reflexionen zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch zeigen, dass und inwiefern Merleau-Ponty es schafft, diesen Engagementbegriff auf phänomenaler Ebene explizit in Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen zu sehen.

Der vorrangige phänomenologische Ausgangspunkt einer solchen Philosophie des Engagements ist, zumindest aus der Argumentation der *Phänomenologie der Wahrnehmung* heraus, die Wahrnehmungserfahrung, deren Ausführung durch *Die Struktur des Verhaltens* vorbereitet wurde. »Was Wahrnehmung ist, kann [allerdings, M. G.] einzig und allein die Struktur des wirklichen Wahrnehmens lehren«¹⁹³, denn in ihr zeigt sich die Gegenwärtigkeit der Welt in der Perspektive des Engagements. Letztlich stellt sich als Aufgabe, das Feld der Phänomene, das sich als Gestaltwelt zeigt, auf sein transzendentes Feld hin zu befragen. Von diesem Ansatz her ergibt sich für die Philosophie die entscheidende Konsequenz. Das transzendente Feld findet sich nämlich nicht in der universalen Vernunft einer Transzendentalphilosophie. Es wird sich kein eindeutiges Ergebnis, keine letzte, absolute und konstitutive Instanz finden lassen. Vielmehr ist es der Fehler jeder Transzendentalphilosophie, eine solche

¹⁹⁰ PhW, 10. Vgl. auch ebd., 17: »Rationalität bemißt sich [...] genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt.«

¹⁹¹ Vgl. S. 91

¹⁹² PhW, 18.

¹⁹³ PhW, 22.

Instanz von Anfang an zu veranschlagen.¹⁹⁴ Der Gang einer radikalen Phänomenologie und damit einer »neuen« Transzendentalphilosophie ist es vielmehr, aus der »Anerkenntnis der *Präsumption* der Vernunft als des philosophischen Grundproblems«¹⁹⁵ heraus, sich in seinem »schöpferischen Tun«¹⁹⁶ selbst als engagiert zu verstehen. Es handelt sich also um den Gang vom phänomenalen zum transzendentalen Feld über die Wahrnehmung, der seine Begründung darin findet, dass das Engagement in die Welt die Erscheinung dieser beiden Felder immer zugleich ist. So wie der Mensch immer in die Welt engagiert ist, kann es keine Philosophie geben, die sich außerhalb der Welt aufhielte: »Die Erfahrung antizipiert die Philosophie, wie Philosophie nur erhellte Erfahrung ist.«¹⁹⁷

Inhalt und Methode überkreuzen sich hier schon im Ansatz. Denn: was ist der Inhalt, wenn nicht die engagierte Wahrnehmung? Und was ist die Methode, wenn nicht die engagierte Phänomenologie im Ausgang von Wahrnehmung? »Als Enthüllung der Welt beruht die Phänomenologie in ihr selbst oder begründet sich selbst.«¹⁹⁸ Will die *Phänomenologie der Wahrnehmung* überhaupt an den *logos in statu nascendi* reichen, wo also das Engagement sich in seiner Fundamentalität selbst zeigt, so bleibt ihr nur ein konsequenter Schritt zu tun:

»Der Phänomenologie im Sinne direkter Beschreibung muß sich eine Phänomenologie der Phänomenologie zur Seite stellen. Wir müssen [...] auf das *cogito* zurückgehen, um in ihm einen fundamentaleren Logos als den des objektiven Denkens zu gewinnen, der diesem sein relatives Recht wie auch seinen beschränkten Platz zuweist.«¹⁹⁹

¹⁹⁴ Vgl. PhW, 240: »Wenn es für mich so etwas wie einen Würfel mit sechs gleichen Seitenflächen gibt und ich zu diesem Gegenstand Zugang finde, so nicht dadurch, daß ich ihn innerlich konstituiere, sondern dadurch, daß ich wahrnehmend-erfahrend eintauche in die Dichte der Welt.«

¹⁹⁵ PhW, 87.

¹⁹⁶ PhW, 85.

¹⁹⁷ PhW, 88. Vgl. dazu auch Métraux, A., »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, in: Métraux, A., Waldenfels, B. (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a. a. O., 218–235, hier: 233 f., wo er z. B. schreibt, »daß eine Funktion der Wahrnehmungstheorie darin besteht, eine Radikalisierung der philosophischen Reflexion materiell möglich zu machen, und eine andere darin, die philosophische Reflexion selbst konkret zu verankern (und das heißt mit Sicherheit nicht, ihr einen absoluten Anfangspunkt zu geben)«. Dabei sind diese beiden Funktionen eng miteinander verwoben und überschneiden sich schließlich im Engagement des Phänomenologen.

¹⁹⁸ PhW, 18.

¹⁹⁹ PhW, 418.

Bevor die vorliegende Untersuchung aber wesentliche Schritte zum Verständnis der Philosophie des Engagements in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* »überholt« und vorschnell auf die hier nur angedeuteten Kernpunkte zu sprechen kommt, soll sich das Folgende zunächst an den ganz wesentlichen »Wegmarken« orientieren. Das Engagement in die Welt ist für Merleau-Ponty nicht anders zu denken denn als »leibliches Engagement«, was seiner Philosophie zu Recht den Beinamen einer Philosophie des Leibes oder der Inkarnation eingebracht hat. Der Leib soll zunächst die Grundlage eines Engagementbegriffs bilden. Danach wird sich die Untersuchung, nicht ohne Grund gemäß des Vorgehens Merleau-Pontys selbst, dem Verhältnis zur Welt, sowie dem der zugrunde liegenden Zeit und der Intersubjektivität widmen, um von da aus die Bedeutung des Freiheitsbegriffs aufzudecken. Es bedarf wohl keiner expliziten Erwähnung, dass der Engagementbegriff den Leitfaden von Darstellung und Reflexion bilden wird.

b. *Leiblich-existentielles Engagement als ontisch-ontologischer Ursprung*

Will eine Philosophie des Engagements sich auf die Situation als Ausgangspunkt jeglicher Existenz stützen, will sie also in deren Konkretheit auf das Allgemeine einer Verbundenheit mit der Welt bzw. eines Zur-Welt-seins schließen können, so kann sie dies nicht ohne das eine Konkrete denken, durch das der Mensch grundsätzlich zunächst einmal in der Welt ist: seinen Leib. Jegliche Phänomenalität der Welt kann sich, und das ist eines der Ergebnisse der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, dem Phänomenologen nur insofern entdecken, als er schon in seiner fundamentalsten Seinsweise nicht allein Bewusstsein sondern ebenso Leib ist. Bewusstsein, heißt es hier, ist »Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes«. ²⁰⁰

Zunächst einmal scheint unmittelbar einleuchtend, dass Faktizität und Geworfenheit nicht ohne den Leib zu denken sind. Aber schon dieser Gedanke hat den falschen Ansatzpunkt. Denn denken wir uns mit unserem Leib, so treten wir aus der phänomenalen in eine konstitutionsphilosophische Argumentation ein. Was uns phänomenal gegeben ist, ist nicht etwa, dass *wir* (sprich: wir als Bewusst-

²⁰⁰ PhW, 167 f.

sein) *einen Leib haben*, den wir erkennen und mit dem wir (instrumental) in der Welt umgehen, so wie wir einen Gegenstand haben, von dem wir uns nicht mehr trennen können, sondern Leib und Bewusstsein bilden eine Einheit in unserer vollständigen Existenz²⁰¹: *Wir haben unseren Leib nicht, wir sind unser Leib*.

Nun ist die Besonderheit des Leibes zunächst nichts vollkommen Neues. Er wurde schon an mehreren Stellen thematisiert – ob bei Bergson als Zentrum von Handlung, Zentrum meiner Welt und Inkarnation meiner Persönlichkeit²⁰², bei Husserl als »Ding besonderer Art«²⁰³, das den Umschlagspunkt zwischen der immanenten Sphäre des Ich und der »Außenwelt« darstellt, oder bei Sartre, wo die leibliche Endlichkeit als die erste und fundamentale Setzung unserer selbst in der als Negationsvollzug verstandenen Existenz begegnete.²⁰⁴ Das, was sich als Besonderheit des Ansatzes von Merleau-Ponty im Folgenden herausstellen wird, wird gleichzeitig den Unterschied der Herangehensweisen an das Phänomen bzw. das unterschiedliche Verständnis einer Phänomenologie klar hervortreten lassen. Es geht hier darum, nicht allein die ontologische Obdachlosigkeit des Leibes an den Phänomenen, die sich aus ihr ergeben, herauszustellen und ins Problemfeld zu rücken, sondern der Leib tritt aus der rein phänomenalen Ebene heraus, um in seiner Ambiguität ein transzendentes Feld zu eröffnen, das auf die Fundamente des menschlichen Engagements verweist.²⁰⁵ Letzteres soll das Folgende zeigen, allerdings nicht ohne die Notwendigkeit übergehen zu können, durch gezielte Darstellung der Leiblichkeitsphilosophie ein Fundament zu sichern.

Der Ausgangspunkt des Folgenden soll wieder die Wahrneh-

²⁰¹ Da der Begriff »Existenz« durch die Philosophie Sartres und vor allem durch diejenige Heideggers nicht vorurteilslos bleiben kann, ist es gerade wichtig darauf hinzuweisen, dass hier und im Weiteren unter »Existenz« immer das Verhalten verstanden werden muss, so wie es bei der Behandlung dieses Begriffs bei Merleau-Ponty festgestellt wurde und das damit innerhalb seiner Strukturen schon ein Zur-Welt-sein eher als ein In-der-Welt-sein im engeren Sinne ist. Nur so kann man sagen, dass Merleau-Ponty sicherlich ein Philosoph der Existenz und nur so verstanden auch Existenzphilosoph ist, und genau dies unterscheidet ihn von einem »Existentialisten«.

²⁰² Vgl. S. 30.

²⁰³ Hua IV, 158. Vgl. S. 87.

²⁰⁴ Vgl. S. 155.

²⁰⁵ Vgl. PhW, 99: »Die Funktion des lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib bin.«

mungserfahrung sein. Zunächst gibt sich mir mein Leib in seinen verschiedenen Merkmalen, die Merleau-Ponty unter den Punkten Ständigkeit, Möglichkeit von Doppelempfindungen, Affektivität und kinästhetischen Empfindungen abhandelt. Diese zum großen Teil von den *Ideen II* Husserls angeregten Merkmale des Leibes sind zum Teil schon thematisiert worden.²⁰⁶ Mit Ständigkeit ist phänomenal nichts anderes gemeint, als dass der Leib zwar ständig bei mir ist, jedoch nicht in der vollen Weise eines weltlichen Objekts, sondern, »daß ich niemals ihn eigentlich vor mir habe, daß er sich nicht vor meinem Blick entfalten kann, vielmehr immer am Rande meiner Wahrnehmung bleibt und dergestalt *mit* mir ist«. ²⁰⁷ Das heißt auch, dass mein Leib mir eine – und zwar seine – Perspektive notwendig aufdrängt. Nur durch ihn kann ich überhaupt der Welt begegnen, und also kann es nur durch ihn überhaupt Gegenstände für mich geben, denn er ist durch physische Notwendigkeit der Ausgangspunkt meines Zur-Welt-seins, oder, wie Merleau-Ponty auch sagt, die »erste Koordinate« und meine »Verankerung« in der Welt.²⁰⁸ Aus dieser physischen Notwendigkeit, die man auch als faktischen Perspektivismus bezeichnen könnte, bricht allerdings, wie sich bereits zeigte, eine Phänomenologie der Wahrnehmung gerade aus, indem sie die Perspektive um die intentionale Horizontalität erweitert.²⁰⁹ Der Leib ist der Ausgangspunkt allen Zur-Welt-seins und eben dadurch auch das »Mittel unserer Kommunikation mit der Welt«. ²¹⁰

Die Doppelempfindung soll die spezifische Eigenschaft des Leibes bezeichnen, sich selbst in der Berührung als Objekt begegnen zu können.²¹¹ So ist meine Hand, wenn sie meine andere Hand berührt, wechselweise die berührende oder berührte Hand und so schon wesentlich die Möglichkeit der Reflexion auf sich selbst. Dass der Eigenleib ein affektiver Gegenstand ist, soll bedeuten, »daß mein Leib nicht in der Weise von Gegenständen des äußeren Sinnes mir ›begegnet‹, vielmehr am Ende diese sich allererst abzeichnen auf dem affektiven Untergrunde, der das Bewußtsein ursprünglich aus ihm selbst

²⁰⁶ Vgl. S. 87. Und einführend sowie zusammenfassend die hervorragenden Ausführungen von Bernhard Waldenfels in *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 30 ff.

²⁰⁷ PhW, 115.

²⁰⁸ Vgl. PhW, 125.

²⁰⁹ Vgl. dazu z. B. PhW, 117.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Vgl. PhW, 118 und auch in den Ausführungen zu Bergson S. 33.

ent-wirft«. ²¹² Das heißt, dass die Affektivität, die mit dem Eigenleib verbunden ist, seine Unmittelbarkeit zum Bewusstsein widerspiegelt, eine Unmittelbarkeit, die durch ein viertes Merkmal, der Kinästhetik, ebenso stark betont wird. Denn, um meine eigenen Bewegungen zu empfinden und zu vollziehen, braucht es keine objektivierenden Bewusstseinsakte, sondern ich bin mit der Bewegung meines Leibes unmittelbar verwoben. Ich bewege meinen Arm nicht in der Weise, wie ich etwas bewege, ich brauche ihn nicht zu nehmen und zu bewegen, sondern ich bin er, und der Großteil meiner Bewegungen ist von mir nicht eigens intendiert.

Was diese Merkmale der Eigenleiberfahrung darstellen sollen, ist nichts weniger als die Überkreuzung von Bewusstsein und Leiblichkeit, von weltlichen und subjektiven Strukturen, die im Begriff des Engagements ausgedrückt wird und die im Zur-Welt-sein gelebt wird. Damit stellt sich aber die nächste Frage: Wenn der Eigenleib in der Phänomenalität der Erfahrung das ewig unparteiische Selbst ist, sich also weder der Welt noch dem Bewusstseinsleben vollständig zuzuschlagen vermag, welche Rolle spielt er dann für das, was unter »Engagement« zu verstehen ist?

Die hier angestellten Betrachtungen gehen phänomenal zurück auf den Punkt, von dem alles auszugehen scheint: auf den Eigenleib als »Angelpunkt der Welt«. ²¹³ Von ihm aus – bzw. von mir als leiblichem Selbst aus – werden die Strukturen des Zur-Welt-seins in ihrer Richtung und damit auch in ihrer wesentlichen Intentionalität das Engagement des Menschen herauszuarbeiten helfen. Denn das Verhalten und damit die Existenz ist nicht ohne Leiblichkeit zu denken. Wie könnte ich mich als weltlich empfinden ohne Leib? Im gleichen Maße wie er die faktische Voraussetzung für mein Sein bildet, ist er das Mittel, mit dem ich überhaupt in der Welt Fuß fassen kann: »Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.« ²¹⁴

Das Zur-Welt-sein ist zunächst einmal also eine leibliche Intentionalität im Sinne einer Bewegung von mir weg auf die Welt hin. Diese Bewegung ist durchaus im Sinne der Leibmotorik zu verste-

²¹² PhW, 119.

²¹³ PhW, 106.

²¹⁴ Ebd.

hen. Der Leib ist das an mir, das mir erlaubt, mich zur Welt zu verhalten, genau wie er das an mir ist, was mich immer schon in der Welt, ihr zugehörig, zu verstehen gibt. Genau in diesem Sinne ist das Bewusstsein Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.²¹⁵ Auf dem Hintergrund seines Existenzbegriffs kann Merleau-Ponty nun mit Hilfe seiner »existentiellen Analyse«²¹⁶ spezifische pathologische Fälle nutzen, um auf die wesentlichen Merkmale dessen Rückschlüsse ziehen zu können, was im Weiteren als leibliches Engagement bezeichnet werden soll. Gerade durch die Untersuchung der Störungen leiblichen Verhaltens wird nämlich das Zur-Welt-sein als fundamentale Ebene im Sinne jener Gestalthaftigkeit des Verhaltens, die in *Die Struktur des Verhaltens* explizit thematisiert wurde, aufgedeckt.²¹⁷

In diesem Sinne zeigt Merleau-Ponty am Beispiel des Phänomens des Phantomarms, dass der Leib ebensowohl als auf die Welt gerichtet verstanden werden kann, als auch die Welt ihre Richtung ihrerseits vorgibt. Beides vereint sich in der Gestalt des Verhaltens bzw. auf höherer Ebene der Existenz. Beim Amputierten sieht Merleau-Ponty, dass die Beschreibung des Leibes als reiner Materie nicht seiner Intentionalität im Gefüge des Zur-Welt-seins gerecht werden kann. Vielmehr bleiben die »Intentionalitätslinien« gespannt, können allerdings nicht in das Verhalten integriert werden:

»Was in uns sich der Verstümmelung und dem Gebrechen verweigert, ist das in einer physischen und zwischenmenschlichen Welt engagierte Ich, das sich allen Mängeln oder der Amputation zum Trotz weiterhin auf die Welt hin spannt und insofern Amputation oder Mangel *de jure* nicht anerkennt. Die Nichtanerkennung des Mangels ist nur die Kehrseite unserer Weltzugehörigkeit, die implizite Verneinung dessen, was der natürlichen, uns unseren Aufgaben und Sorgen entgegen, in unsere Situation und vertrauten Horizonte hinein werfenden Bewegung sich widersetzen will.«²¹⁸

Das Engagement des Menschen, das sich durch sein Verhalten in und zur Welt hindurch fortgetragen hat, bleibt bestehen – es ist »auf die Welt hin gespannt«. Die Welt ist schließlich noch diejenige eines Zweiarmligen. Die Folge ist, dass derjenige, der an einem Phanto-

²¹⁵ Vgl. PhW, 167 f.

²¹⁶ Vgl. PhW, 165.

²¹⁷ So entgeht dieses Zur-Welt-sein auch dem kausalen Denken, wie Merleau-Ponty zeigt. Vgl. PhW, 138 ff. und bes. 147.

²¹⁸ PhW, 106.

marm leidet, sein Engagement nicht mehr vollständig ausweiten kann, denn die Aufforderungen, die sich aus der Welt an ihn ergeben, sind diejenigen eines Zweiarmligen: »[...] handhabbare Gegenstände wenden sich, als Gegenstände des Hantierens, fragend an eine Hand, die ich nicht mehr besitze. So grenzen sich im Ganzen meines Leibes Regionen des Schweigens aus.«²¹⁹ Die »Fragen der situativen Welt« bleiben durch den Einarmigen unbeantwortet. Vielmehr wird der aktuelle Leib in diesem Fall durch den habituellen ersetzt: »Das Hantierbare kann nicht mehr das sein, womit ich wirklich hantiere, sondern muß zu etwas geworden sein, womit *man* hantieren kann; es ist nicht mehr *hantierbar für mich*, es ist nunmehr *hantierbar an sich*.«²²⁰ Die Welt des Habituellen ist somit diejenige, in der der am Phantomarm Leidende weiterhin engagiert ist.

Das Phänomen des Phantomarms lässt sich damit erklären, dass das leibliche Verhalten innerhalb seiner Strukturen »vernetzt« bleibt, auch wenn der Leib selbst die vorherigen Bedingungen seines Verhaltens faktisch nicht mehr erfüllen kann. Das Engagement ist stets leibliches Engagement im Sinne des existentiellen Verhaltens zur Welt, wie sie in der Situation begegnet und wie sie sich in ihrer Horizonthaftigkeit allem vorordnet. Damit wird die vorliegende Untersuchung wieder an den Punkt geführt, an dem sich die Konkretion des Verhaltens zuspitzt. Merleau-Pontys Deutung der Störungen und die dadurch aufgestellte Philosophie der Leiblichkeit (vor allem im Sinne der Motorik) verweisen so auf die besonderen Rollen der Bedeutung, der Situation und der Existenz innerhalb einer Philosophie des Engagements. Sie finden sich in dem wieder, was Merleau-Ponty im Konzept des Körperschemas ausgedrückt sieht.²²¹

Die Bezeichnung »Körperschema« bedeutet hier die »praktische Einheit, die sich in Verrichtungen und im Handeln selber herstellt«²²² und der Ausgangspunkt jener »Polarisierung der leiblichen Existenz auf etwas hin«²²³ ist, die schon ganz grundsätzlich in der

²¹⁹ PhW, 107.

²²⁰ Ebd. Vgl. dazu S. 219.

²²¹ Vgl. zum Folgenden §10 *Positionsräumlichkeit und Situationsräumlichkeit* (PhW, 123–127) und die diesen Paragraphen philosophie- und ideengeschichtlich einordnende Darstellung in Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 113 ff., wo im Sinne des nun Folgenden auch eine kurze bedeutungsgeschichtliche Erläuterung zur »Situation« gegeben wird.

²²² Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 115.

²²³ Ebd.

intentionalen Haltung der Leiblichkeit erkennbar war. Was sich allerdings im Zusammenhang mit dem Begriff des Engagements hier als besonders wichtig herausstellt, ist, dass Merleau-Ponty sich insbesondere für den Ausgangspunkt der Bewegung dieser Intentionalität interessiert. Von wo geht die intentionale Bewegung aus? Man sagt von »hier«. Doch dieses »Hier« darf nicht im Sinne einer Positionsräumlichkeit gedacht werden.²²⁴ Ich stehe hier nicht gegenüber einem »Da«, sondern mein »Hier« macht das »Da« zu einem »bedeutsamen« Anhaltspunkt innerhalb des Raumes. Das »Hier«, mein »Hier«, ist das »Hier« der Situation, d. h. es ist wesentlich das »Hier«, das mein Leib in Ansehung aller für die Situation und ihrer »Beantwortung« wesentlichen Faktoren einnimmt.

»Auf meinen Leib angewandt, bezeichnet das Wort ›hier‹ nicht eine im Verhältnis zu anderen Positionen oder zu äußeren Koordinaten bestimmte Ortslage, sondern vielmehr die Festlegung der ersten Koordinaten überhaupt, die Verankerung des aktiven Leibes in einem Gegenstand, die Situation des Körpers seinen Aufgaben gegenüber. [...] Letzten Endes kann mein Leib nur insofern eine ›Gestalt‹ sein und kann es vor ihm nur ausgezeichnete Figuren auf gleichgültigem Untergrunde geben, als er auf seine Aufgabe hin polarisiert ist, auf diese hin existiert und auf sich selbst sich zusammennimmt, um sein Ziel zu erreichen; dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-sein meines Leibes.«²²⁵

So verstanden ist also das Körperschema das Verhalten selbst, denn nur in der Situation ist der Leib im »Hier«. Von diesem »Punkt« aus eröffnet sich mir die Welt durch mein Verhalten, welches ontisch durch die leibliche Motorik in die Welt kommt. Jede Körperhaltung, jede Art und Weise der Bewegung und der Gebärde verweisen auf das ihnen zugrunde liegende und sich durch sie fortschreibende Körperschema, wie sie Ausdruck meines Engagements sind. Jede Bewegung meines Leibes wird somit zu *meiner* Bewegung, so wie ich mein Leib bin. Genau in dieser Weise ent-deckt sich mir mit der Bewegung *mein* Raum, d. i. sowohl der Raum als Koordinatensystem als auch die Welt in ihrer Phänomenalität als Verhaltensspielraum.

In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Bewegung nicht uninteressant. An einem pathologischen Fall zeigt Merleau-Ponty, dass diese Unterscheidung

²²⁴ Vgl. S. 86.

²²⁵ PhW, 125 f.

eine grundlegende Funktion des Zur-Welt-seins widerspiegelt.²²⁶ Jede Bewegung, d. h. die Motorik überhaupt, ist intentional auf die »intersensorische Einheit einer ›Welt‹ hin«²²⁷ gerichtet. Diese Einheit hat ihren Hintergrund, und für die konkrete Bewegung ist dies die Welt als Situation. Eine konkrete Bewegung ist z. B. das Greifen nach einem Gegenstand. Dagegen entsteht der Hintergrund einer abstrakten Bewegung, z. B. der des Zeigens, in der Bewegung selbst:

»In die volle Welt, in der die konkrete Bewegung sich abspielt, gräbt die abstrakte Bewegung eine hohle Zone der Reflexion und Subjektivität, sie überschiebt dem physischen Raum einen virtuellen oder menschlichen Raum. Die konkrete Bewegung ist zentripetal, die abstrakte Bewegung ist zentrifugal, die erste hat statt in der Wirklichkeit oder im Sein, die zweite im Möglichen oder im Nicht-sein, die erste haftet an einen gegebenen Hintergrund sich an, die zweite entfaltet ihren Hintergrund selbst.«²²⁸

Der in die Welt engagierte Leib bringt mit der abstrakten Bewegung die Freiheit in die Welt, indem er sich von der reinen Situations*reaktion* ablöst. Die abstrakte Bewegung macht Gegenstände der Welt zu Objekten meines Verhaltens, so wie im Zeigen auf etwas dieser Gegenstand in den Kontext der Situation erst mit eingeführt wird, während er vorher als solcher nicht wahrgenommen wurde. Deshalb ist die abstrakte Bewegung auch von besonderem Interesse. Sie hat eine »Projektionsfunktion«, die es erlaubt, durch sie eine »fiktive Situation« entstehen zu lassen, z. B. durch Projekte, die ich in sie einführe, durch Möglichkeiten, die ich in ihr erkenne und die sie für mich neu einteilen, mich in ihr orientieren.²²⁹ Denn »Wahrnehmung und Bewegung bilden nur ein System, das als Ganzes sich modifiziert«²³⁰, so dass meine abstrakten Bewegungen mir meine Welt neu ordnen können. In diesem Sinne ist ein weiteres Mal zu erkennen, dass das Engagement in die Welt kein festes Reiz- und Reaktionsverhältnis sein kann, denn dieses Engagement ist Verhalten und Existenz gerade in dem Sinne, als es sich den Hintergrund selbst zu geben weiß, die Welt also immer auch »als« eine solche oder solche zu nehmen ver-

²²⁶ Vgl. PhW, 133: »Die Ersatzfunktionen [im Verhalten des Kranken, M. G.] sind eben als Ersatzfunktionen zu verstehen, als Verweise auf eine Grundfunktion, die sie zu ersetzen suchen, ohne von ihr ein direktes Bild zu geben.«

²²⁷ PhW, 166.

²²⁸ PhW, 137

²²⁹ Vgl. dazu PhW, 135 ff.

²³⁰ PhW, 137.

mag. Die Frage, in welchem Maße man denn überhaupt von einem Engagement sprechen kann, wenn es sich doch nicht festmachen lässt, weil es weder völlig vor dem Hintergrund der faktischen Welt, noch völlig vor dem Hintergrund »fiktiver Situation« zu finden ist, verweist auf den Boden des Phänomenalen und der Lebenswelt, der diese Unterscheidung überschreitet. Das pathologische Verhalten z. B. im Fall Schneider²³¹ zeigt an, in welcher Weise das Schaffen von Situationszusammenhängen im Verhalten selbst eine »Normalfunktion« des engagierten Zur-Welt-seins ist. Die Situation als Hintergrund der konkreten Handlung und das Mögliche, also die Transzendenz dieser Situation als Hintergrund der abstrakten Bewegung, sind von dieser Bewegung selbst nicht zu trennen, sondern, wie Goldstein sagt, »nur künstlich voneinander trennbare Momente eines einheitlichen Ganzen«. ²³² Dieses Ganze ist dort zu suchen, wo es phänomenologisch tatsächlich auftaucht, und zwar im Akt des Bedeutens, der der Situation ihre Relevanz und damit dem Möglichen seine Bedingung gibt. Die grundlegende Störung, auf der Schneiders Verhalten beruht, nämlich der abstrakten Bewegung nicht mehr fähig zu sein, dient Merleau-Ponty dazu, den intelligiblen Kern der Mannigfaltigkeit von Erfahrungen zu verortern bzw. »hinter dem Fluß der Impressionen auf eine Invariante abzielen, in der er [d. i. dieser Kern, M. G.] seinen Grund findet, und der Erfahrungsmaterie so eine Form zu geben«. ²³³ Eben dies ist Akt des Bewusstseins in seiner fungierenden Intentionalität als Akt der sich selbst schaffenden Bedeutung. Kann Schneider die Situation selbst nicht konstruieren, so ist die Sicherheit verloren gegangen, mit der der Akt des Bedeutens sich auf dem Boden der Lebenswelt aufhält. Es fehlt die

²³¹ Beim »Fall Schneider« handelt es sich um eine Fallstudie des Psychologen Adhémar Gelb und des Neurologen Kurt Goldstein. Schneider wurde im Krieg durch einen Granatsplitter im Hinterkopf verletzt. Den beiden Wissenschaftlern ging es um die Lokalisierung der Verhaltensstörungen, die sich dadurch ergaben. Schneider konnte zum Beispiel zwar eine Mücke von der Nase vertreiben, allerdings nicht einfach auf die Nase zeigen. Genau so konnte er außerhalb militärischer Situationen (er war Soldat) nicht den Militärgruß vollziehen. Die Übernahme von Als-ob-Situationen war ihm im Ganzen nicht möglich. Aus dieser Pathologie wurden Rückschlüsse auf das normale Verhalten gezogen, die Merleau-Pontys Leiblichkeitsphilosophie durchziehen. Im Weiteren werden einzelne Aspekte zur Sprache kommen. Zum Fall Schneider und die Unterscheidung von konkreter und abstrakter Bewegung (Greifen und Zeigen) vgl. in PhW, 128 ff. und B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 132 ff.

²³² Zitiert in PhW, 167.

²³³ PhW, 148.

Gewissheit, dass das Spiel mit der Situation möglich ist und dass die »Symbolfunktion« auf einem »existentiellen Untergrund« ruht, der auf der jeweiligen Lebenswelt aufbaut. Die Intentionalität des Bewusstseins sowie die der Bewegung sind umgreifend getragen von

»[...] einem ›intentionalen Bogen‹, der um uns her unsere Vergangenheit, unsere Zukunft, unsere menschliche Umwelt, unsere physische Situation, unsere weltanschauliche Situation, unsere moralische Situation entwirft, oder vielmehr es bewirkt, daß wir in all diesen Beziehungen situiert sind. Dieser intentionale Boden ist es, der die Einheit der Sinne, die Einheit der Intelligenz und die Einheit von Sinnlichkeit und Motorik ausmacht. Er ist es, der in der Krankheit seine ›Spannkraft‹ einbüßt.«²³⁴

Aus Sicht einer Philosophie des Engagements bleibt zu ergänzen: *Dieser intentionale Bogen ist das Nach-Außen-treten unseres Engagements, d. h. der Existenz* (im Sinne einheitlichen Verhaltens als Ausdruck des bewusstseinsmäßigen wie leiblichen Zur-Welt-seins).

Ist die vorliegende Untersuchung damit vollständig auf die Intentionalität als phänomenologischem Ausgangspunkt für die genauere Explikation des Engagementbegriffs zurück geworfen? Wenn dem so ist, so sollte doch immerhin bedacht werden, dass »Intentionalität« nun mehr besagt als das Wort bisher explizit sagen konnte. Als Bewegungsintentionalität und durch die Symbolfunktion abstrakter Bewegungen eröffnet sich durch Merleau-Ponty eine neue Dimension. Bewegung und Wahrnehmung haben den gleichen Ursprung. Sie beziehen sich in gleicher Weise auf weltliche Objekte und sind demnach wesentlich grundsätzlich zur Welt. Diese Bewegung der Intentionalität ist »Entwirklichung« in dem Sinne, als darin das Bewusstsein sowie die (vor allem abstrakte) Bewegung ganz in der Beziehung aufgeht, die sie selbst stiftet.²³⁵ Ein Zeigen ist ein Etwas-Zeigen, wie ein Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist,

²³⁴ PhW, 164f. Vgl. auch ebd., 163: »Spielen heißt, für einen Augenblick sich in eine imaginäre Situation versetzen, sich darin gefallen, das ›Milieu‹ zu wechseln. Der Kranke aber kann in keine fiktive Situation eintreten, ohne sie in eine wirkliche zu verwandeln: er unterscheidet ein Rätsel nicht von einem Problem.« – Vgl. in diesem Sinne transzendentalphänomenologisch gewendet das Zitat aus Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*: »[D]er Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.*, Stuttgart, Reclam, 1965, 63.) Der Schritt einer phänomenologischen Philosophie des Engagements zur Anthropologie des *homo ludens* sei damit nur angedeutet.

²³⁵ Vgl. PhW, 148.

jedes Verhalten ist Verhalten im Milieu – schließlich: *Das Engagement ist immer Engagement in die Welt. Außerhalb dieses Seins als Beziehung erstarrt Bewusstsein bzw. Bewegung selbst in ein an-sich-seiendes Etwas, das in Raum und Zeit als Phänomen erscheint und sich somit der Beobachtung vollständig preisgibt.*

All dies findet sich paradigmatisch zusammengefasst im §19 des ersten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der Punkt, der für die Diskussion des Engagementbegriffs und damit ebenso eines Begriffs der Freiheit besondere Bedeutung erlangt, ist der Ausgangspunkt der intentionalen Bewegung selbst. Denn Intentionalität, wie sie hier herausgearbeitet wurde, findet immer auf dem Boden eines »Milieus« bzw. einer Welt selbst statt. Als »ein aktives Entwerfen, das um sich her die Gegenstände gleich Spuren seiner eigenen Akte sein läßt, gleichwohl aber auf diese Gegenstände sich stützt, um zu anderen Akten der Spontaneität überzugehen«²³⁶, ist das Bewusstsein gewissermaßen der Prototyp des menschlichen freiheitlichen Engagements. Aus der Welt selbst, aus dem Milieu, aus der Situation erst kann sich die Beziehung überhaupt vollziehen und damit zur Existenz kommen. Dabei nimmt es das Nötige mit, um das Neue aus ihm entstehen zu lassen.²³⁷ Und in dieser Mitnahme liegt die Freiheit selbst begründet, die das Engagement erst zu einem existentiellen Engagement macht. So wie das Bewusstsein sich auf die Bedeutungen verlässt, um auf ihnen sich und seine Welt aufbauen zu können, kann der Leib auf diese Bedeutungen in Form von Habitualitäten aufbauen.

»Sehen und Bewegung sind spezifische Weisen unseres Gegenstandsbezuges, und wenn in all diesen Erfahrungen eine einzige Funktion sich ausdrückt, so die Bewegung der Existenz, die nicht die radikale Verschiedenartigkeit der Inhalte einebnet, da sie sie nicht verknüpft durch ihre Unterordnung unter die Herrschaft eines ›Ich denke‹, sondern durch die Orientierung auf die intersensorische Einheit einer ›Welt‹.«²³⁸

Das bedeutet nicht weniger als dass die Intentionalität des Leibes die der Motorik ist, die sich im Bewusstsein als das »Ich kann ...« auf die Welt hin spannt und es dadurch zum »Sein beim Ding durch das

²³⁶ PhW, 165.

²³⁷ Auf die visuelle Wahrnehmung bezogen vgl. ebd.: »Frei entfaltet das Bewußtsein die visuellen Gegebenheiten über ihren eigenen Sinn hinaus und bedient es sich ihrer zum Ausdruck seiner spontanen Akte [...].«

²³⁸ PhW, 166.

Mittel des Leibes«²³⁹ werden lässt. Es gibt eine Welt *für den Leib*, wie das Bewusstsein ein *Für-sich* ist und wie »die Gegenstände wie auch der Raum unserer Erkenntnis nicht gegenwärtig zu sein vermögen, ohne es für unseren Leib zu sein.«²⁴⁰ In der Weise also, wie ich meinen Arm ausstrecke, erstreckt sich mir meine Welt.²⁴¹ Der Radius meines Leibes bildet demnach den Horizont meiner Intentionalität in der Welt, so wie ich die Länge meines Arms kenne ohne sie je im Sinne eines Existenzradius gemessen zu haben.²⁴² Trotzdem gehe ich mit ihr ganz sicher um, immer in der Gewissheit, mich mit meinem ganzen Körper weiter strecken zu können aber immer auch in der Gewissheit, dass dieser Radius sein unweigerliches Ende in genau diesem Leib hat. Mein leibliches Engagement ist, so ist es hier bei Merleau-Ponty zu sehen, die *Grundlage meines Engagements in die Welt überhaupt*, durch ihn bin ich immer schon engagiert.

Das, was als Existenzradius bezeichnet wurde, hat aber ebenso eine nicht-räumliche Dimension, die sich für unser leibliches Engagement in die Welt als Situation ergibt. Der Leib ist in seiner Motorik, in seiner Haltung gegenüber der Welt, so meint Merleau-Ponty, unsere primäre Ausdrucksmöglichkeit.²⁴³ Dies liegt in der schon oft erwähnten Charakteristik des existential-phänomenologischen Existenzbegriffs begründet, in dem das Verständnis des Engagements des Menschen durchweg sein Fundament hatte: Der Mensch ist stetige Stellungnahme zur Welt, d. h. auch, dass jegliches Verhalten intentional auf das ihn umgebende Milieu gerichtet ist und gleichzeitig

²³⁹ PhW, 167 f.

²⁴⁰ PhW, 169.

²⁴¹ Das drückt Merleau-Ponty aus, wenn er schreibt: »Nicht also dürfen wir sagen, unser Leib sei *im* Raume, wie übrigens ebensowenig, er sei *in* der Zeit. Er *wohnt* Raum und Zeit *ein*« (PhW, 169). Vgl. auch ebd. 139 ff. oder auch 240: »Im Raume *selbst* und ohne die Gegenwart eines psychophysischen Subjekts gibt es keine Richtung, kein Innen, kein Außen.«

²⁴² Vgl. dazu auch PhW, 291, wo vom Leib als »System möglicher Aktionen« die Rede ist.

²⁴³ So wie der Leib selbst als »allgemeine Symbolik der Welt« (PhW, 275) gilt. Eine der wenigen Untersuchungen darüber, inwiefern diese Ausdrucksleistungen des Leibes ganz fundamental für das Spielen eines Musikinstruments sind, gibt z. B. Elizabeth Behnke andeutungsweise in ihrem Aufsatz »At the Service of the Sonata: Music Lessons with Merleau-Ponty«, in: Henry Pietersma (Hrsg.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Washington, D.C.: The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc./University Press of America, Inc., 1989, 23–29 – eine Untersuchungsrichtung, die sicherlich noch weitere Einblicke in die Phänomenologie und die Bedeutung der Musik für den Leib zu bringen vermag.

auch, dass es jederzeit auch Ausdruck dieser Existenz als eingemommener Stellung der Welt gegenüber ist. Mit der Verbindung von Ausdruck (auch im Sinne von Sprache) und Leib durch den Begriff des Engagements eröffnet sich der vorliegenden Untersuchung damit ein neues Feld. Es soll im Weiteren darum gehen, inwiefern sich das Verhalten als Ausdruck verstehen lässt und inwiefern dieser als freihheitliches Engagement bezeichnet werden kann.

»Der Versuch einer Deskription der Sprache und des ausdrücklichen Bedeutungsvollzuges« soll nach Merleau-Ponty »nunmehr zur endgültigen Überwindung der klassischen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt führen«. ²⁴⁴ Der »ausdrückliche Bedeutungsvollzug« wurde in seinem Bezug zur Sprache noch nicht eigens thematisiert. Und auf den ersten Blick mag man sich auch fragen: Wie soll eine Deskription der Sprache sich auf den Leib beziehen können? Was ist die Beziehung zwischen Leib und Sprache? Inwiefern ist das leibliche Engagement mit der Sprache in Zusammenhang zu sehen?

Wenn das Verhalten des Menschen als Ausdruck seines Engagements verstanden wird, so lässt sich dieses zunächst einmal an seiner Motorik, wie zu sehen war, festmachen. Die Art und Weise der Bewegung hat als Ausdruck des Engagements in die Welt ihre je eigene Bedeutung. Nicht nur das: sie trägt Bedeutung in die Welt hinein. Meine Bewegungen sind die Meinigen, da sie ich sind, sowohl in dem Sinne, als »man« mich durch sie charakterisieren kann, als auch, dass ich mich durch sie zur Welt verhalten und dadurch in der Welt verorten kann. Die Bewegungen allerdings, die selbst Bedeutung in die Welt bringen, werden im Allgemeinen als Gesten oder Gebärden bezeichnet. ²⁴⁵ Durch die Geste schaffe ich einen neuen Bedeutungshorizont, wenn ich z. B. jemandem etwas zeige, auf etwas hindeute, bzw. ihn auf etwas hinweise. ²⁴⁶ Eben dadurch entsteht in meinem gegenüber dieser Gegenstand neu. Das heißt, dasjenige, welches ich mit einer Geste *in den Horizont* hole, erlangt seine Bedeutung in dem von mir geschaffenen Kontext. Die Grundlage dieses Kontextes ist die in der Erfahrung gegebene Welt.

Es gibt allerdings eine ausgezeichnete Form der Geste, die sich

²⁴⁴ PhW, 207.

²⁴⁵ Die Übersetzung von PhW führt die Begriffe Geste und Gebärde anscheinend parallel, während im Original nur von »geste« die Rede ist.

²⁴⁶ Man könnte diese Verben in heideggerischer Manier auch mit Bindestrichen versehen und ihre Bedeutung in diesem Kontext damit vielleicht noch stärken: hin-deuten, hin-weisen.

zwar auf die erfahrene Welt stützt, die allerdings selbst Teil einer neuen Welt ist und diese auch stetig neu entwickelt. Dies ist die Sprache. Die Sprache ist Geste und Ausdruck in ganz spezifischer Form, und zwar, indem sie das Verhältnis zwischen dem, was sie ausdrückt und dem, was der Ausdruck selbst ist, jeweils neu setzt. Der Gedanke wird durch das Wort ausgedrückt, doch gleichzeitig ist das Wort erst das, »was den Gedanken vollbringt«. ²⁴⁷ Was das für die Sprachphilosophie bedeutet, kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Was hier allerdings interessieren muss, ist, inwiefern die Sprache als Geste zu verstehen ist, und inwiefern sich durch sie das Engagement des Menschen in der Welt ausgedrückt findet. Daraus ergibt sich die Bedeutung der Sprache und ihrer Verbindung zum Leib für unser Verständnis eines freiheitlichen Engagements auf der Ebene der Leiblichkeit.

Merleau-Pontys Charakterisierungen des Wortes lauten folgendermaßen: Zum einen, das wurde schon benannt, vollbringt das Wort den Gedanken. Des Weiteren ist es »die äußere Existenz des Sinnes« und somit in Verbindung mit dem Erstgenannten Ausdruck eines Inneren in die Welt hinein, »die Weise der Gegenwart des Gedankens selbst in der sinnlichen Welt«, »Wahrzeichen oder Leib des Denkens« ²⁴⁸ In diesem Sinne kommt der Gedanke durch das Wort zur Welt und zwar nicht allein zur Welt, indem er sich als ein Gegenstand in der Welt der Erfahrung akustisch konstituiert, sondern vielmehr so, dass er als sprachliches Dasein erst zu einem Gedanken wird, mit dem sich in der Welt umgehen lässt, der als eine Stellungnahme zu ihr zur Existenz kommt. Und diese Stellungnahme eröffnet einen weiten Horizont an sprachlich Mitgemeintem, das sich in gegenseitiger Referenz zu einer eigenen Struktur entwickelt. »Die Sprache ist Geste, ihre Bedeutung ist eine Welt« ²⁴⁹, schreibt Merleau-Ponty, und bezeichnet dadurch genau den Punkt, an dem sich die Sprache als Geste zur Grundlage einer eigenen objektiven und somit intersubjektiven Welt macht. »Der Sinn der also »verstandenen« Geste eines Anderen ist nicht hinter ihr gelegen, sondern fällt zusammen mit der Struktur der von der Gebärde entworfenen Welt, die ich verstehend mir zu eigen mache [...].« ²⁵⁰

²⁴⁷ PhW, 211.

²⁴⁸ Hier wie bei den Zitaten zuvor PhW, 216.

²⁴⁹ PhW, 218.

²⁵⁰ PhW, 220.

Was hier allerdings noch nicht ganz klar erscheint, ist, inwiefern man überhaupt von der Sprache bzw. dem Wort als Gebärde sprechen darf. Merleau-Pontys Ansatz verweist in Bezug hierauf auf eine ganz fundamentale Phänomenologie der Sprache, indem er den Zusammenhang von »zischendem Entgleitenlassen der Luft«²⁵¹ durch unseren phonetischen Apparat (d. h. unsere Stimmbänder und den Rachen-, Mund- und Nasenraum) und das damit in Verbindung tretende Vermögen des Bedeutens als Überkreuzungspunkt von Motorik und Intelligenz festlegt. Genau in diesem Sinne gründet sich das denkende Subjekt durch die Sprache im inkarnierten Subjekt²⁵², und nur so stellt sich die entscheidend fundamentale Bedeutung der Sprache für die Philosophie Merleau-Pontys heraus. Denn in der Sprache liegt auf dem Grunde jeglicher objektiver Bedeutung die Stellungnahme zur Welt und die damit verbundene Transzendenz vorhandener weltlicher Bedeutung das Engagement selbst aufgehoben.²⁵³ Indem das Wort zur Gebärde wird, d. h. indem Motorik und Intelligenz sich in der Sprache überkreuzen, wird die Sprache zum Zur-Welt-sein selbst, da sie nichts anderes ist als Stellungnahme und Transzendenz. Genau wie die Gebärde in ihrer Bedeutungshaftigkeit und Bedeutungsschöpfung den Körper als bloß biologisch Seiendes transzendiert, tut das Wort es ihr gleich, indem es die Welt der Bedeutungen, d. h. die Welt der (schon) gesprochenen Sprache übernimmt und im Sprechen selbst neu formt:

»Die Sprache ist so der Überschwang unserer Existenz über alles natürliche Sein. Insofern aber der vollbrachte Ausdruck eine Sprachwelt und eine Kulturwelt schafft, läßt er ins Sein zurückfallen, was über das Sein hinausreichen wollte. So entspringt die gesprochene Sprache, die im Genusse des erworbenen Besitzes verfügbarer Bedeutungen steht. [...] Dies ist jene Funktion, die wir durch die Sprache hindurch erahnen: eine stets sich erneuernde, auf sich selber sich stützende, der Welle gleich, die immer aufs neue sich sammelt, um sich neuerlich über sich selbst hinaus zu werfen.«²⁵⁴

²⁵¹ PhW, 229.

²⁵² Vgl. ebd., 229, sowie zum Leib als Subjekt der Wahrnehmung ebd., 263.

²⁵³ Vgl. dazu PhW, 229.

²⁵⁴ PhW, 232 f. Zur Unterscheidung von gesprochener Sprache und sprechender Sprache vgl. PhW, 231 ff. Vgl. ebenfalls aus dem Aufsatz »Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge«, in: AG, a. a. O., 71–98, hier 87: »Der Geist steht nicht mehr abseits, er keimt am Rande der Gebärden, am Rande der Wörter, wie durch eine spontane Zeugung«.

Die Sprache gehört zur Bewegung der Existenz, sie ist eine »Modulation der Existenz«²⁵⁵, insofern sie wie jedes menschliche Verhalten ihren eigentlichen Ankerpunkt, so Merleau-Ponty, im leiblichen Engagement des Menschen hat. So spricht er, wie gezeigt wurde, im Zusammenhang mit dem Phänomen des Phantomgliedes von »Regionen des Schweigens«²⁵⁶, die sich ausgrenzen, weil der Leib die Forderungen bzw. Fragen der Situation nicht beantworten kann. Genau in dem Sinne, wie der Leib in der Geste, die der amputierte Arm nicht mehr zu vollbringen vermag, diese Regionen des Schweigens mit »Rede« ausfüllen kann, ist die Sprache eine ebensolche Geste, die der Situation begegnet.²⁵⁷ Vom Ausgangspunkt einer Philosophie leiblichen Engagements ist sie *nicht mehr und auch nicht weniger*. Und da sie Ausdruck der leiblichen Existenz ist, ist sie Ausdruck seiner Wesensbestimmung, und zwar »in offen endlosen Folgen diskontinuierlicher Akte immer neue Bedeutungskerne sich einzuverleiben, die sein [bzw. ihr, M. G.] natürliches Vermögen überschreiten und überhöhen«.²⁵⁸ Die Leiblichkeit bzw. der Leib ist für Merleau-Ponty genau dieser Umschlagpunkt von Geist und Materie, der sich im Verhalten selbst äußert. »Er ist es, der zeigt, er ist es, der spricht [...]«²⁵⁹

Damit ist der Leib selbst Sprache, und zwar so, dass er direkt und ohne Verlust Ausdruck der »Modalitäten der Existenz«²⁶⁰ ist. Es handelt damit sich insofern um eine Existentialphänomenologie, als das Thema ein Phänomen sich durchgängig äußernder Bewegung ist, die durch den Leib stattfindet. Von da her darf das Fundament der Phänomenologie Merleau-Pontys nicht im Bewusstsein gesucht werden, denn Letzteres kann selbst nicht Stellungnahme in dem Sinne sein, in dem das Engagement in die Welt hier bisher begegnet ist. Das Zur-Welt-sein ist ein Verhältnis, das sich auf dem Boden eines existentialen Engagements ausdrückt. Wiederum ist das, was sich ausdrückt, nichts anderes als das Engagement selbst. Denn in dem, wie wir uns in der Welt verorten, wie wir uns im »Dialog« mit ihr verhalten, zeigt sich nichts anderes als unsere Verankerung in ihr. Der

²⁵⁵ PhW, 229.

²⁵⁶ PhW, 106.

²⁵⁷ So spricht Merleau-Ponty auch von der »stummen Kommunikation der Gebärde«, wie z. B. der Mimik als Ausdruck. Vgl. PhW, 229.

²⁵⁸ PhW, 229. Es handelt sich um diese Bedeutungskerne, die die Analyse der Krankheiten aufdecken sollte. Vgl. PhW, 177.

²⁵⁹ PhW, 233.

²⁶⁰ PhW, 193.

Leib ist dabei zentral: »[Er] vermag die Existenz zu symbolisieren, weil er selbst sie erst realisiert und selbst ihre aktuelle Wirklichkeit ist.«²⁶¹ Die Aktualität des Leibes ist das »Jetzt« der Bewegung der Existenz. So wie der Leib ständig in Bewegung ist, ist die Existenz die ständige Auseinandersetzung mit der Welt. Er ist ihre Realisierung und ist deshalb niemals statisch zu finden. Und da jede Bewegung der Existenz auf einem fundamentalen Engagement fußt, kann ein Leib, dem keine Bewegung innewohnt, nur ein toter Leib sein.²⁶² Leben ist in diesem Sinne selbst Engagement, das durch den Leib ausgedrückt ist²⁶³ und das es dadurch schafft, Leib und Geist in sich zu vereinen.²⁶⁴

Ganz grundlegend anders allerdings als die Form der Bewegung, die Thema der Ausführungen zur Philosophie Bergsons war, ist diese Bewegung eine sinnhafte. Der Ausdruck, von dem hier die Rede ist, ist Ausdruck der existentiellen Bedeutung – und damit des Engagements, das sich in die Welt bringt und dort trägt. Die genaue Struktur beschreibt Merleau-Ponty folgendermaßen:

»Die Existenz ist in sich unbestimmt auf Grund ihrer fundamentalen Struktur, insofern sie selbst der Vollzug ist, durch den, was keinen Sinn hatte, einen Sinn gewinnt, was nur einen sexuellen Sinn hatte, eine umfassendere Bedeutung annimmt, was Zufall war, Vernunft wird: insofern sie Übernahme einer faktischen Situation ist. Diese Bewegung, in der die Existenz eine faktische Situation sich zu eigen macht und verwandelt, nennen wir die Transzendenz. Eben weil sie diese Bewegung der Transzendenz ist, übersteigt die Existenz nichts je endgültig; vermöchte sie es, so schwände die Spannung hin, die zu ihrem Wesen gehört.«²⁶⁵

²⁶¹ PhW, 197.

²⁶² Hier ist eine grundsätzliche Affinität zur bergsonschen Philosophie zu erkennen. Existenz ist Bewegung. Vgl. PhW, 198: »Insofern sie ›Sinnesorgane‹ trägt, ruht die leibliche Existenz nie in sich selbst, ist sie von einem aktiven Nichts durchwirkt, fordert sie unaufhörlich mich zu leben auf, und in jedem neu ankommenden Augenblick zeichnet die natürliche Zeit von neuem die Leerform eines wirklichen Geschehnisses vor.« Hier wird ein Bewegungsbegriff veranschlagt, der schon beim bewegten Organismus selbst einsetzt. Auf der Grundlage der Ergebnisse aus *Die Struktur des Verhaltens* wird das Wesen des Organismus als Stellungnahme zu seinem Milieu verstanden.

²⁶³ Vgl. PhW, 198: »Dieser inkarnierte, ›verkörperte‹ Sinn ist das zentrale Phänomen, dessen abstrakte Momente Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung sind.«

²⁶⁴ Vgl. PhW, 114: »Die Einheit von Leib und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹. Sie vollzieht sich vielmehr von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.«

²⁶⁵ PhW, 202.

Es wird sofort ersichtlich, dass die Existenz verändert. Sie nimmt die Situation auf, transzendiert sie und macht sie zu einer neuen Situation. Eben dies steht im Mittelpunkt dessen, was hier genauer differenziert werden soll. Das Engagement des Menschen ist Übernahme und Transzendenz; Situation wird zur Situation-für-mich dadurch, dass ich sie übernehme und ihren Sinn für mich aufnehme und sein lasse. Insofern ist kaum zu unterscheiden zwischen der Übernahme und der Transzendenz, da die Übernahme schon Transzendenz in sich ist, oder, wie Merleau-Ponty an anderer Stelle und im Zusammenhang mit der Intentionalität schreibt: »Im Zentrum des Bewußtseins liegt die Struktur Welt mit ihrer doppelten Charakteristik als Sedimentation und Spontaneität [...]«. ²⁶⁶ Aus einer Phänomenologie der Sinnhorizonte heraus betrachtet ist nämlich die Bewegung Übernahme/Transzendenz nichts anderes als die fortwährende – d. h. auch sinngenetische – Ablagerung des schon Erfahrenen und die Spontaneität der Bildung neuer Sinnhorizonte. Letztere bilden den Hintergrund jeglicher Setzungen, der z. B. in der Kantischen Philosophie nicht bedacht wird. »Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Welt setzen zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein [...]«. ²⁶⁷

Auf dem Grunde unserer bewusstseinsmäßigen Auseinandersetzung mit der Welt, d. h. auch auf dem Grunde aller unserer Sinn-erfahrungen, liegt eine »primordiale Welt«, die sich aus den Sedimentationen der Erfahrungen unserer Existenz aufgebaut hat und fortwährend aufbaut bzw. verändert und neu strukturiert. Der Erwerb einer neuen Welt ist in diesem Sinne die Transzendenz des Gegebenen, die stattfindet, wenn wir dieses in unsere »Gedankenwelt« einbinden. ²⁶⁸ Jede dieser »Welten« darf allerdings, und das wird auf dem Hintergrund des schon Gesagten umso klarer, nie als feste unwandelbare Ansammlung einzelner Eindrücke und Gedanken verstanden werden, sondern als strukturierte Ganzheit bzw. als Gestalt.

Um diese Gestalt auf ein konkretes Engagement beziehen zu können, fehlt allerdings noch eine entscheidende Komponente, die im Zusammenhang des Engagements fundamental ist. Die Bewegun-

²⁶⁶ PhW, 158. In Zusammenhang mit der Wahrnehmung vgl. auch PhW, 252.

²⁶⁷ PhW, 157.

²⁶⁸ Vgl. hierzu PhW, 158. Die »Gedankenwelt« wird hier als »geistiges Panorama« bezeichnet, als »[...] Sedimentation unserer geistigen Leistungen, die uns gestattet, mit unseren erworbenen Begriffen und Urteilen zu rechnen«.

gen Übernahme/Transzendenz und Sedimentation/Spontaneität erfordern in konkreter Situation zum Einen die Bindung an die Welt, das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf das zu Erfahrende (Übernahme) als auch zum Anderen die dazu gehörige Gewissheit des schon Erfahrenen (Sedimentation). Darin erfährt die Freiheit die sich aus dieser Situation heraus für das konkrete Verhalten ergibt (Transzendenz, Spontaneität) ihren Ausdruck. Wie kann ich mich in der Welt anders verhalten, wie kann ich anders zu ihr Stellung nehmen, als dass ich mich auf der Grundlage dessen, was ist, stetig neu setze? *Mein Engagement kann nur freiheitliches sein, und darin ist es der Ausgangspunkt meines Zur-Welt-seins und diese Bewegung der Existenz zugleich.*

Die Existenz des Menschen ist wesentlich engagierte und zwar dadurch, dass sie die »Verwandlung von Kontingenz in Notwendigkeit durch den Vollzug der Übernahme«²⁶⁹ ist, bzw. »die beständige Übernahme von Faktum und Zufall in eine Vernunft, die beiden zuvor und ohne beide selbst nicht existiert.«²⁷⁰ Und was für Merleau-Ponty das Wesentliche ist: diese Existenz ist nicht nur nicht ohne Leib zu denken, sondern sie ist selbst nichts anderes als Leiblichkeit. Denn worauf die Darstellung von Merleau-Pontys Leiblichkeitsphilosophie hinausläuft, ist, dass das Engagement durch das unpersönliche Dasein des Leibs und durch nichts anderes getragen wird. Wir müssen der Welt erst einmal angehören – und das tun wir durch unseren Leib – bevor wir existieren. Diese Angehörigkeit, das »vorpersönliche Zugehören zu einer Form von Welt«²⁷¹, ist nichts anderes als das vorpersönliche Engagement des Menschen in die Welt, so wie die »persönliche Existenz« nicht außerhalb von Situation gedacht werden kann. Allem persönlichen Existieren zugrunde liegend findet sich ein »anonymes Wesen«, das sich in der Leiblichkeit selbst ausdrückt. Und darin taucht die fundamentale Widersprüchlichkeit des Engagements wieder auf: »[...] das anonyme Wesen unseres Leibes ist unauflöslich in eins Freiheit und Knechtschaft.«²⁷²

Damit ist die Gleichung an ihr ebenso unauflösliches Ende gekommen: In vielfacher Ausführung findet sich das wieder, was durch sämtliche Verästelungen der Existentialphänomenologie hindurch zu

²⁶⁹ PhW, 204.

²⁷⁰ PhW, 155.

²⁷¹ Vgl. PhW, 108.

²⁷² PhW, 110.

erkennen war. Die menschliche Existenz ist Zur-Welt-sein, ist Verhalten, ist Engagement. Das Engagement ist Übernahme und Transzendenz, Sedimentation und Spontaneität. Diesen Aspekten liegt für Merleau-Ponty zugrunde, dass der Mensch durch den Leib weder vollständig der Kausalität der Natur unterworfen ist, noch sich je gänzlich in Spontaneität von ihr zu trennen vermag. Das Entscheidende ist hierbei jedoch nicht die Faktizität dieser »Ausgangslage«, sondern wichtig und für Merleau-Ponty zentral ist, dass die Leiblichkeit die grundlegende unpersönliche, prä-reflexive und unhintergehbare Instanz ist. Sie ist unser »anonymes Wesen«, das Engagement und Freiheit zugleich ermöglicht:

»Auch im normalen Zustand, selbst engagiert in mitmenschliche Situationen, behält das Subjekt, sofern es einen Leib hat, stets das Vermögen, sich ihnen zu entziehen. [...] [E]ben weil er sich der Welt verschließen kann, ist mein Leib auch das, was mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt. [...] Die ohne meine Teilnahme mich durchströmende leibliche Existenz zeichnet eine wahrhaftige Gegenwart bei der Welt nur vor. Sie begründet aber doch zum wenigsten deren Möglichkeit, sie stiftet unseren ersten Bund mit der Welt. Wohl kann ich mich aus der menschlichen Welt zurückziehen und die persönliche Existenz aufgeben, doch nur, um in meinem Leib, aber nunmehr als ein namenloses, das gleiche Vermögen wiederzufinden, durch das ich zum Sein verurteilt bin.«²⁷³

Das Entscheidende ist demnach die Tatsache, dass der Leib uns überhaupt in die Lage versetzt, zur Welt zu sein, so wie er uns die Möglichkeit gibt, uns der Welt-als-Situation zu entziehen. Diese Freiheit gründet in eins damit die Möglichkeit der Welt überhaupt für uns. Der »erste Bund mit der Welt«, von dem im Zitierten die Rede ist, ist nichts anderes als unser leibliches Sein selbst, und es ist wesentlich dieses Sein, das die Welt für uns ausmacht. Die Aufdeckung dieses Verhältnisses ist, so erkennt Merleau-Ponty am Ende des zweiten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung*²⁷⁴, die Grundlage der Phänomenologie, die sich der Welt widmen soll, um eine Grundlegung des Zur-Welt-seins geben zu können. Im gleichen Schritt, so zeigt sich im Kontext der vorliegenden Untersuchung, verweist das phänomenologische Fundament, das aus der Bedeutung der Leiblich-

²⁷³ PhW, 197 f. Wir bedienen uns hier und im Weiteren zunächst ebenfalls des Subjektbegriffs, wie Merleau-Ponty ihn gebraucht. Dieser Begriff muss allerdings in seiner Bedeutung für die *Phänomenologie der Wahrnehmung* gesehen werden. Vgl. S. 282.

²⁷⁴ Vgl. ebd., 242 f.

keit heraus entstanden ist, auf die tiefere Struktur des Engagements des Menschen in die Welt. Die Rede vom leiblich-existentiellen Engagement als eines Engagements des Verhaltens zur und in der Welt hat im Vorherigen ihre Berechtigung bekommen. Die Leiblichkeit ist damit als ontisch-ontologischer Ausgangspunkt für die Frage nach dem, was das Engagement des Menschen in die Welt weiter aufzudecken vermag, zu verstehen: ontisch, denn der Ausgangspunkt ist nicht der eines transzendentalen Ich im Sinne eines weltlosen Pols, sondern die weltliche Verankerung selbst; ontologisch, weil jene Verankerung nicht Eigenschaft des Menschen ist, sondern er selbst nichts anderes als dieser Ursprung des Zur-Welt-seins ist und zwar durch sein Verhalten.

Leib und Welt bilden so ein ganz eigenartiges System, dessen Gestaltcharakter sich schon aus den Analysen zu *Die Struktur des Verhaltens* erkennen ließ. »Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus [...]«²⁷⁵, und genau in diesem Maße ist er das Ausschlag- und Anschlaggebende, ohne das die Bewegung der sinnhaften Welt und das Entstehen von Sinn überhaupt nicht möglich sind. Die strukturelle Verknüpfung von Leib und Welt ist Ausdruck des Engagements, insofern sich nur in dieser Verknüpfung die Öffnung der Welt für Freiheit ereignet, und zwar auf dem Boden ihrer Eingebundenheit in schon gegebene Strukturen.

Einen Leib zu haben bedeutet also nicht nur die Teilnahme an diesem System, sondern es bedeutet zugleich, dass man dieses System mitführt. Ein (wahrgenommenes) Ding kann uns nur innerhalb dieser allgemeinen weltlichen Typik begegnen, die wir selbst tragen. Und damit ist dieses Ding durch unseren Leib verinnerlicht. Wir »kennen« es schon, weil wir die Welt »kennen«, und »insofern es einer Welt zugehört, deren Grundstrukturen wir in uns selbst tragen und von der es nur eine der möglichen Konkretionen darstellt«.²⁷⁶ In gleichem Maße also, wie meine Leiblichkeit sich intentional exzentrisch verhält – sich auf die Welt hin bewegt und »zu ihr ist« –, ist dies die eigentliche Rückkehr zu ihrem »Stützpunkt«²⁷⁷, in den sie unweigerlich engagiert ist. Dieses Engagement ist die Leiblichkeit

²⁷⁵ PhW, 239. Vgl. auch 241: »Ding und Welt sind mir gegeben mit den Teilen meines Leibes, nicht dank einer ›natürlichen Geometrie‹, sondern in lebendiger Verknüpfung, vergleichbar oder vielmehr identisch mit der, die zwischen den Teilen meines Leibes herrscht.«

²⁷⁶ PhW, 377.

²⁷⁷ Vgl. PhW, 401.

selbst, deren Konkretion der aktuelle Leib und das aktuelle Subjekt-in-Situation darstellen. Diese Darstellung ist selbst nichts anderes als Engagement in die Situation qua aktueller Welt- und Sinnstruktur, die die Bewegung der Existenz in Sedimentation und Spontaneität vollführt. Dem Engagement in die Situation als konkretem Verhalten auf der Grundlage bedingter Freiheit liegt aber eine engagierte Leiblichkeit zugrunde, die für die Möglichkeit dieser Konkretion verantwortlich ist.²⁷⁸ Wenn das Zur-Welt-sein als Stellungnahme zur Welt verstanden wird und in diesem Sinne auch als Engagement in die Situation, das in der Bewegung der Existenz vonstatten geht, so liegt diesem noch ein tieferes (ontologisches) Engagement zugrunde, und zwar in der Struktur der Leiblichkeit:

»Es gibt also, mir zugrunde liegend, ein anderes Subjekt, für das eine Welt schon existiert, ehe ich da bin, und das in ihr meinen Platz schon markiert hat. Dieser gefangene oder natürliche Geist ist mein Leib, nicht allerdings der augenblickliche Leib, der das Werkzeug meiner persönlichen Wahl ist und auf diese oder jene Welt sich fixiert, sondern das System der anonymen »Funktionen«, in dem jede Sonderfixierung schon eingefaßt ist in einen allgemeinen Entwurf. [...] Der Raum wie die Wahrnehmung überhaupt markieren im Innersten des Subjekts das Faktum seiner Geburt, den beständigen Beitrag seiner Leiblichkeit, eine Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken.«²⁷⁹

Um das Fundament des menschlichen Engagements aufzudecken, soll das Folgende auf die in der zitierten Textpassage zentralen Aspekte näher eingehen. Wie lässt sich die Ur-Welt näher spezifizieren? In welchem Verhältnis steht sie zur wahrgenommenen Welt und zur Wahrnehmung selbst? Schließlich: Was ist das für eine Kommunikation, in der wir durch unsere Leiblichkeit stehen? Ist sie letztlich das »dialogische Verhältnis«, das wir in den bisher dargestellten Philosophien vermissen?²⁸⁰ Wie ist ihr Verhältnis zu dem, was bisher herausgearbeitet wurde?

²⁷⁸ In diesem Sinne ist der Leib auch »mein fundamentales Vermögen, jedes Milieu der Welt zu bewohnen« (PhW, 360f.).

²⁷⁹ PhW, 296.

²⁸⁰ Vgl. z. B. S. 67 zu Bergson, S. 124 zu Husserl und S. 182 zu Sartre.

c. *Das Engagement als Dialog mit der Welt und der contrat primordial*

Um die Frage nach dem Wesen des Engagements weiter zu vertiefen, soll im Folgenden zunächst die Funktion des Raumes für die Wahrnehmung untersucht werden, um von da aus auf das zu kommen, was Merleau-Ponty als »Kommunikation mit der Welt« bezeichnet.

Der Kontakt des Menschen mit der Welt findet in der Wahrnehmung statt. Der Philosoph des »objektiven Denkens«, desjenigen also, das die Welt als Objekt der Wahrnehmung dem Subjekt äußerlich gegenüberstellt, berücksichtigt allerdings nicht, dass er selbst zur Welt ist, dass sich also das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht einer eindimensionalen Relation unterordnen lässt.²⁸¹

Auf der Grundlage einer Phänomenologie der Wahrnehmung bzw. eines Primats der Wahrnehmung darf die Welt aber nicht anders verstanden werden denn als eine Gestalt, der gewisse Strukturen zu ihrer Realität verhelfen. Oder mit anderen Worten: Die Welt ist ein »Erfahrungssystem, in dem mein Leib und die Phänomene aufs strengste miteinander verbunden sind«²⁸² und ihre Realität ist das »Gerüst der Beziehungen, denen jede Erscheinung gehorcht«.²⁸³ Die Wahrnehmung eröffnet uns den Zugang zur Welt genau in dem Maße, in dem wir uns durch sie als ursprüngliches Zur-Welt-sein in den Strukturen der Gestalt »Welt« einfinden.

Als Teil des Ganzen umgrenzt unsere Leiblichkeit die wahrgenommene Welt zunächst durch unser Gesichtsfeld. Die Grenzen dieses grundlegenden Feldes sind durch unseren faktischen Leib zwar objektiv bestimmt, aber dennoch stellen sie keine objektiven Einschränkungen unseres Weltzugangs dar, sondern bezeichnen vielmehr das von unserer Leiblichkeit her »notwendige Moment der Weltorganisation«.²⁸⁴ Doch genau hier ist Vorsicht geboten, will man nicht hinter das zurückgehen, was schon zur »transzendentalphilosophischen Konsequenz« gesagt wurde, die Merleau-Pontys Phänomenologie zieht. Den Standpunkt des »uninteressierten Zuschauers« zu verlassen, bedeutet, dem Feld der Wahrnehmung selbst

²⁸¹ Vgl. das entsprechende zum Primat der Wahrnehmung auf den Seiten 231 ff.

²⁸² PhW, 352.

²⁸³ PhW, 348.

²⁸⁴ PhW, 323.

seine Berechtigung und seine Rolle zuzugestehen, hinter der Philosoph nicht zurück kommt:

»Die Wahrnehmung selbst ist nicht zu beschreiben als eines unter den Fakten, die in der Welt vorkommen, da wir im Bilde der Welt nie jene leere Stelle zu unterdrücken vermögen, die wir selber sind, und in der sie erst dazu gelangt, für jemand dazusein, da die Wahrnehmung der ›Fehler‹ in diesem ›großen Edelstein‹ ist.«²⁸⁵

Innerhalb des Wahrnehmungsfeldes konstituiert sich die Gestalt der Welt für uns, d. h. das Wahrnehmungsfeld gründet unser Verhältnis zur Welt in dem Sinne, dass wir uns ihr gegenüber verorten und sie innerhalb dieses Feldes »sein lassen«. Die Relationen der wahrgenommenen Gegenstände zueinander spiegeln innerhalb dieses Feldes ihre Relation zu mir wieder. Grundlage für relationale Bezüge ist meine Leiblichkeit im Sinne meiner Verankerung in der Welt. Mein Engagement in die Situation zeigt mir, was innerhalb meines Gesichtsfeldes Hinter- und was Vordergrund ist. Ein sich bewegendes Ding zum Beispiel ist ein Strukturphänomen. »Was uns den einen Teil des Feldes als Bewegliches, den anderen als Hintergrund gelten läßt, ist die Art und Weise, in der wir durch den Akt des Blickens unser Verhältnis zu ihnen begründen.«²⁸⁶ Und dieses Verhältnis ist das einer strukturellen Teilhabe oder, in anderer Terminologie: Unser Engagement in die Welt, die Weise, wie wir durch unsere Leiblichkeit wahrnehmend der Welt geöffnet sind, begründet wiederum diese Wahrnehmung bzw. die Realität des Gesehenen. So erscheint die Welt als Gestalt von Vorder- und Hintergrund, deren Wechsel nicht etwa durch kognitive Leistungen und Erfahrungswerte begründet wird, sondern allein durch die Stelle, die wir in der Welt einnehmen – durch unser Engagement. »Die Relativität der Bewegung reduziert sich auf das uns eigene Vermögen, innerhalb der großen Welt den Bereich zu wechseln. Einmal in einer bestimmten Umwelt engagiert, sehen wir die Bewegung vor uns erscheinen als ein Absolutes.«²⁸⁷

²⁸⁵ PhW, 244

²⁸⁶ PhW, 323.

²⁸⁷ PhW, 326. Die zitierte Passage bezieht sich auf das Phänomen, dass man nicht entscheiden kann, ob es der eigene oder der Zug nebenan ist, der sich bewegt. Merleau-Ponty liefert gerade bezüglich der Bewegung einige sehr anschauliche Beispiele, die sich auf den »engagierten« Blick beziehen, so z. B.: »Die Küste gleitet vor unseren Augen dahin, wenn wir den Blick auf die Reling fixiert halten, und das Schiff ist es, das sich bewegt, wenn wir auf die Küste hinblicken« (PhW, 323). Zur Absetzung des Phänomens der Bewegung gegenüber Bergsons Philosophie vgl. die Fußnote 46, PhW 321.

Dieser Aspekt verweist auf die Bedeutung des Raumes und unseres Engagements in ihm. Dabei muss unterschieden werden zwischen Höhe und Breite, Vertikale, Horizontale und Tiefe. Während Höhe und Breite Beziehungen zwischen einzelnen Gegenständen bezeichnen, sind die Vertikale, Horizontale und Tiefe die »existentiellen« Dimensionen.²⁸⁸ Die Tiefe als die »existentiellste Dimension« bzw. als »das Band zwischen Raum und Subjekt« spielt für die Charakterisierung engagierten Verhaltens eine besondere Bedeutung.

Phänomenologisch gesehen kann man sicherlich davon sprechen, dass Vertikale, Horizontale und Tiefe allesamt nur vom engagierten »Subjekt« aus verstanden werden können, ihnen also allen eine grundlegende existentielle Bedeutung als engagierter Wahrnehmung zuzubilligen ist. Wenn allerdings die Wahrnehmung die »Öffnung zur Wahrheit« ist, d. h. wenn sie es uns möglich macht, die Welt aufzunehmen und uns zu ihr zu verhalten, dann ist die Tiefe letztlich doch die hervorragende Dimension, aus der heraus das Ding innerhalb unserer Welt uns überhaupt erst entgegen stehen kann. Die Abhebung des Vordergrundes vor dem Hintergrund, die die Strukturganzheit der Welt sich auf mich beziehen lässt, die also das Ding *als* Ding erst möglich macht, findet in der Dimension der Tiefe statt. Das Fixieren von Gegenständen in der Welt ist ohne die Dimension der Tiefe nicht möglich. Das Fixieren selbst ist gleichzeitig aber das Engagement, wie gleich gezeigt werden soll. Wie jede Dimension gehört die Tiefe nicht den Dingen sondern meiner Perspektive auf sie an. Sie ist allerdings die Dimension, durch die Raum für mich zum Aktionsraum wird, denn sie impliziert mein Engagement in die Situation genauso wie sie die Wahrnehmung selbst beinhaltet.

Zwar zentriert Merleau-Ponty die Welt auf die leibliche Subjektivität, wenn er schreibt: »Vertikale und Horizontale, Nähe und Ferne sind nur abstrakte Bezeichnungen für ein einziges Sein-in-Situation und gründen sich auf ein und dasselbe ›*Vis-à-vis*‹ von Subjekt und Welt.«²⁸⁹ Und sicherlich ist das leibliche Wahrnehmungssubjekt das Zentrum dieses Seins-in-Situation. Trotzdem aber spielt die Tiefe eine herausragende Rolle dadurch, dass sie erst entsteht, wenn der Blick stattfindet bzw. wenn das Auge geöffnet wird, und ich mich in der Welt räumlich situiere. Erst die Tiefe schafft meinen »Existenz-

²⁸⁸ Vgl. PhW, 311. Vgl. zur Tiefe im zweiten Teil die §§ 18–23, PhW, 297–311. Zu den folgenden Ausführungen zur Fixierung vgl. auch oben, S. 233.

²⁸⁹ PhW, 311.

radius«, d. h. auch, dass mein Engagement durch diese Dimension erst vollkommen wird, denn der Blick macht das »Vor-mir« zu einem »Da-vorne« für den Spielraum meines Verhaltens.

Wie kann diese Diskussion für die Untersuchung des Engagementgedankens fruchtbar gemacht werden? Der Grund dafür, dass die vorliegende Untersuchung sich der Phänomenalität der Tiefendimension unter den Aspekten der Räumlichkeit hier besonders widmet, ist, dass sie im Zusammenhang mit dem Blick einen entscheidenden Aspekt liefert: Mit dem Blick gehen wir auf das Wirkliche zu²⁹⁰, wir öffnen uns der Welt und treten in sie ein. Sobald wir einen Gegenstand mit dem Blick erfassen, »hängt unser Auge dem Gegenstand an«²⁹¹ und findet schließlich einen Ankerpunkt in ihm durch das Fixieren. Dabei bleibt der Gegenstand nie passiv bzw. jeder Gegenstand, der der Wahrnehmung begegnet, verlangt nach einer ganz gewissen Blickweise, die es der Wahrnehmung erlaubt, ihn als diesen Gegenstand in dieser Situation zu sehen: »[D]er Blick selbst ist jenes dem denkenden Subjekt noch zugrunde liegende Genie der Wahrnehmung, das den Dingen die rechte Antwort gibt, die sie erwarten, um vor uns existieren zu können.«²⁹²

Was dies auszusagen vermag, geht an das Fundament dessen, was hier untersucht wird. Das Engagement der Leiblichkeit, jenes mir zugrunde liegenden anonymen Subjekts, ist schon durch die Wahrnehmung gegründet. Wahrnehmung und Engagement sind eins, denn Wahrnehmung findet auf dem »Boden« der Welt statt, und diese Welt wäre für das Engagement nutzlos, würde die Wahrnehmung nicht darin bestehen, Beziehungen zum Konkreten herzustellen. Letztlich ist das Zur-Welt-sein die Beziehung zu einem strukturell Ganzen durch die Fixierung eines Teils, das die Ganzheit in sich trägt:

»[...] wenn wir auch mit einer jeweiligen menschlichen Welt zu brechen vermögen, so können wir doch nicht umhin, unseren Blick überhaupt zu fixieren – was nichts anderes besagt, als daß wir, solange wir leben, engagiert bleiben, und wenn nicht in einer menschlichen, so doch in einer physischen Umwelt; für eine gegebene Fixierung des Blickes aber ist die Wahrnehmung keine beliebige.

²⁹⁰ Vgl. PhW, 325.

²⁹¹ Vgl. PhW, 324.

²⁹² PhW, 307. Vgl. auch PhW, 350: »Wie für jedes Bild in einer Gemäldegalerie gibt es für einen jeden Gegenstand eine optimale Entfernung, aus der er gesehen werden will, und eine Orientierung, in der er mehr von sich sehen läßt als in jeder anderen [...]«

Noch weniger ist sie es, wofern das Leben des Leibes unserer konkreten Existenz integriert ist.«²⁹³

Die Wahrnehmung ist deshalb keine beliebige, weil das Wahrnehmungssubjekt sich aus der Wahrnehmung selbst erst zu einem solchen macht. Das heißt, dass die Wahrnehmung der Welt ein Austausch von Sinn ist. Der Sinn dieses Austausches wiederum macht den Sinn der Welt für uns aus, denn sie wiederum ist unser jeweiliges Zur-Welt-sein, unsere Stellungnahme zur Welt selbst.

Die Sinne und das sinnhafte Ding sind nicht zwei getrennte Bereiche eines Für-sich und eines An-sich, wie Sartre es gesehen hatte. Es gibt keine unüberbrückbare Differenz zwischen den beiden Seinsphären, sie kommen in der Empfindung selbst zusammen: »Empfindung ist buchstäblich eine Kommunion«.²⁹⁴ Und diese Kommunion, diese Zusammenkunft, ist das Ereignis, das Welt stetig für mich entstehen lässt und in das ich dadurch unweigerlich immer schon engagiert bin. Der Ort dieses Ereignisses ist auch ebendiese Welt, genauer gesagt, die Welt, der ich mich durch die Wahrnehmung öffne. Denn das weltliche Ding ist nur durch dieses Ereignis überhaupt das, was es ist – »all seine Artikulationen sind eben die unserer eigenen Existenz«.²⁹⁵

»Insofern ist jede Wahrnehmung Kommunikation oder Kommunion, Aufnahme und Vollendung einer fremden Intention in uns, oder umgekehrt äußere Vollendung unserer Wahrnehmungsvermögen, und also gleich einer Paarung unseres Leibes mit den Dingen.«²⁹⁶

Die freiheitliche Übernahme faktisch-situativer Gegebenheiten im Sinne einer Übernahme der Situation in Schaffung einer neuen Situation-für-mich ist auf fundamentaler Ebene durch nichts anderes grundgelegt als durch diese Kommunion meines leiblichen Selbst mit der Welt in der Wahrnehmung. Dementsprechend kann Merleau-Ponty von einer »Aufnahme und Vollendung einer fremden Intention in uns sprechen«, die durch die Öffnung gegenüber der Welt möglich gemacht wird.

Bei genauerer Betrachtung des Begriffs der Öffnung zeigt sich in diesem Zusammenhang, dass seine Bedeutung innerhalb einer

²⁹³ PhW, 325.

²⁹⁴ PhW, 249.

²⁹⁵ PhW, 370.

²⁹⁶ Ebd.

Philosophie des Engagements besonders wichtig ist. Was heißt es, von einer Öffnung zur Welt zu sprechen? Zum einen bedeutet ja die Öffnung eine gewisse Bereitschaft des Empfangens von »Äußerem« – ich öffne mich, um etwas herein zu lassen. Dies kann auch bedeuten, dass ich mich der Möglichkeit gegenüber öffne, »beeindruckt« und im schlimmsten Falle sogar »verletzt« zu werden. Doch so weit kommt es nicht, denn andererseits bedeutet die Öffnung ebenfalls, dass ich zum Geöffneten eine Stellung beziehe.²⁹⁷

Dass Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang von »Paarung« spricht, ist umso interessanter, als dieser Begriff in einem anderen Kontext – und zwar bei Husserl – bereits zentral war.²⁹⁸ Husserls Begriff der »Paarung« tritt im Kontext der Konstitution von Intersubjektivität auf. Dort findet Paarung statt als Sinnüberschiebung meiner primordial ursprünglichen Leiblichkeit auf den phänomenal erscheinenden Leib des Anderen. Neben dem Aspekt der primordialen Leiblichkeit, der bei Husserl eine andere Rolle – und zwar eine »unengagierte« – spielt, ist »Paarung« deshalb von Merleau-Ponty in dem Sinne sicherlich ein gut gewählter Ausdruck. Denn mit der Kommunion, die sich in der Wahrnehmung ereignet, »paart« sich der Leib – sozusagen als »Vermittler« – mit den Dingen, auf der Grundlage der durch die Leiblichkeit überhaupt erst ermöglichten Wahrnehmung. In *dieser* Paarung entsteht Wahrnehmung als

²⁹⁷ Vgl. auch, was schon oben im Zusammenhang mit der Struktur des Verhaltens gesagt wurde, S. 209 f. Sehr interessant ist in diesem Kontext die Verbindung, die von der Philosophie des Engagements zum Denken Heideggers geknüpft werden kann. Gerade die »Öffnung« spielt in »Vom Wesen der Wahrheit« (in: *Wegmarken*. 3. durchgesehene Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996, 177–202) eine ganz entscheidende Rolle, deren Affinität zum hier Gesagten – wenn auch aus verschiedenen philosophischen Ansatzpunkten stammend – ins Auge fallen muss. Beispielhaft sei hier nur an eine kurze Passage erinnert (ebd., 188 f.): »Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme. Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene. Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.«

²⁹⁸ Vgl. in der vorliegenden Arbeit S. 106 bzw. CM, 114 ff. Im französischen Original wird das Wort »Paarung« nicht im Deutschen gebraucht, wie es mit anderen Termini Husserls oftmals geschieht. Dort steht dafür »accouplement«, das sicherlich mit Paarung richtig übersetzt ist. Dieser Zusammenhang zu Husserl soll hier nicht überstrapaziert werden. Es scheint allein eine sinnvolle Weise der Erläuterung zu sein.

gleichberechtigter Austausch, weil – von Husserl auf Merleau-Ponty übertragen – Leib und Welt *ähnlich sind, d. h. so beschaffen, dass sie eine phänomenale Paarung eingehen müssen*.²⁹⁹ Die *Sinnesüberschiebung* im Falle der Wahrnehmung lautet demgemäß: Mein Leib ist weltlich, wie die Welt leiblich ist.³⁰⁰

Kommunion und Kommunikation, diese beiden Beschreibungen unseres Weltumgangs verweisen auf die Struktur des Engagements: den Dialog mit der Welt. Der Subjekt/Objekt-Dualismus wird in diesem Dialog aufgehoben, indem hier das Verhältnis selbst – das Engagement – zum Ereignis wird und keinem Konstitutionsakt zugeordnet werden kann.

»Dieser Dialog des Subjekts mit dem Objekt, in dem das Subjekt den im Objekt ausgebreiteten Sinn übernimmt und das Objekt die Intention des Subjekts, umgibt das Subjekt mit einer Welt, die von sich aus zu ihm spricht, und verlegt seine eigenen Gedanken in die Welt selbst.«³⁰¹

Die Wahrnehmung selbst ist damit die Antwort auf »ein verworrenes Problem«³⁰², »eine schlecht formulierte Frage«³⁰³, die von der Welt her an mich gestellt wird. Ebenso, wie die Welt in der Situation als eine Aufforderung an mich herantritt³⁰⁴, der ich durch mein Verhalten gerecht werde und die ich selbst damit zu einer neuen Situation-für-mich mache, bleibt das Ereignis der Wahrnehmung kein gerichteter Akt, sondern ist dialogisches Geschehen. Jeder Versuch, den Anfang dieses Geschehens aufzufinden – das muss immer bedacht werden –, kann aber nur scheitern. Denn es findet innerhalb einer ganzheitlichen Gestalt statt, deren Teile nicht ohne das Ganze zu

²⁹⁹ Vgl. CM, 116: »Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen »ähnlich« ist, d. h. so beschaffen ist, daß er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muß, so scheint nun ohne weiteres klar, daß er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leiblichkeit von dem meinen her übernehmen muß.«

³⁰⁰ Das Phänomen der Wahrnehmung ist in sich ebenso vielschichtig. Denn es kommt selbst nur als Kommunikation der Sinne – in den Synästhesien – vor, die uns die gesamte Gestalt der Welt in ihrer Erscheinung für uns erst eröffnet. Vgl. PhW, 273: »Das Sehen von Tönen, das Hören von Farben kommt zustande wie die Einheit des Blicks durch beide Augen: dadurch, daß der Leib nicht eine Summe ist, dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Weltseins, dadurch, daß er die geronnene Gestalt der Existenz selbst ist.« Vgl. auch ebd., 268.

³⁰¹ PhW, 160 f.

³⁰² PhW, 251.

³⁰³ PhW, 252.

³⁰⁴ Vgl. S. 196.

denken sind. »Das Sinnliche gibt mir nur wieder, was ich ihm leihe, doch habe ich noch dies selbst nur von ihm.«³⁰⁵

Was Merleau-Ponty vornehmlich am Beispiel der visuellen Wahrnehmung festmacht, soll hier allerdings dazu dienen, das Wesen des Engagements selbst zu verdeutlichen. Engagiert-sein bedeutet, sich der Welt zu öffnen, aber nicht ohne selbst weltlich zu sein. So wie unsere Sinne die Dinge befragen³⁰⁶, befragen wir die Welt nach uns selbst, so wie die Dinge sich an uns richten und damit den Kern der Realität selbst schaffen³⁰⁷, ist dieser Kern der Realität nur durch unser gänzlich Engagement in die Welt zu verstehen. Wenn Merleau-Ponty über Cézanne schreibt, dass dieser erst allmählich lernte, »daß der Ausdruck die Sprache des Dinges selbst ist und aus seiner Konfiguration selbst hervorgeht«³⁰⁸, so beschreibt er genau damit *die Überkreuzung von kreativem Ausdruck und sinnlicher Erfahrung, und jene Überkreuzung ist kein Schnittpunkt konstruierter Linien, sondern die eigenständige Gestalt der Welt selbst, die durch das Engagement getragen ist*. Damit ist der Blick für Merleau-Ponty nichts anderes als »die natürliche Korrelation zwischen Erscheinung und kinästhetischen Abläufen, die uns nicht bekannt ist in Form von Gesetzen, die wir jedoch erleben als Engagement unseres Leibes in den typischen Strukturen der Welt.«³⁰⁹ Vergleicht man dies mit dem, was schon zur Bedeutung der Fixierung des Blicks gesagt wurde³¹⁰, dann wird klar, dass das Fixieren in diesem Sinne nur die Antwort auf eine rhetorische Frage ist, die von den Dingen gestellt wird, und der Dialog, in dem wir unaufhörlich stehen, nichts anderes als unser Engagement ist, das selbst die Gestalt unserer Existenz darstellt. Denn der Dialog ist eine eigene Größe, deren Konstitutionsgewicht nicht auf einen der beiden »Dialogpartner« verteilt werden kann. Er ist selbständig in dem Sinne, als er ein Gewebe lebensweltlicher Zusammengehörigkeit ist, das sich lebendig weiterstrickt:

³⁰⁵ PhW, 252.

³⁰⁶ Vgl. PhW, 369.

³⁰⁷ Vgl. PhW, 373.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ PhW, 359. Vgl. auch PhW, 307: »[...] der Blick ist jenes dem denkenden Subjekt noch zugrunde liegende Genie der Wahrnehmung, das den Dingen die rechte Antwort gibt, die sie erwarten, um vor uns existieren zu können.«

³¹⁰ Vgl. S. 271 und PhW, 305: »Auch am Stereoskop ist die Bewegung des Fixierens die Antwort auf eine von den Gegebenheiten gestellte Frage, und eine Antwort, die in der Frage schon vorweggenommen ist.«

»In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist.«³¹¹

Rückbezogen auf die Struktur des Engagements bleibt jedoch folgendes noch zu klären: Was ist der gemeinsame Boden, auf dem unser Verhalten zur Welt stattfindet und der durch uns selbst geschaffen wird? Was gewährleistet, dass wir – Welt und Ich – uns überhaupt verstehen?

Diese Gewähr liegt für Merleau-Ponty schon der Wahrnehmung zugrunde. Sie ist das, was er in Anlehnung an Husserl als den »Urglauben« bezeichnet, als die »tiefere Funktion, ohne deren Vollzug den wahrgenommenen Gegenständen der Index der Realität selbst fehlte«³¹², ohne die wir also die Welt niemals überhaupt zu uns in Beziehung setzen könnten. *Der Mensch kann weder beziehungslos gedacht werden, noch kann er beziehungslos denken, denn er ist wesentlich engagiert in eine Welt, deren Gewißheit ihm die nötige Faktizität liefert, um Übernahme und Transzendenz zu ermöglichen.* Genau dies meint Merleau-Ponty, wenn er an anderer Stelle von einer »ursprünglichen Übereinkunft«³¹³ spricht, die er im französischen Original viel treffender als »contrat primordial«³¹⁴ bezeichnet. Dieser »primordiale Vertrag« ist eine Verabredung zwischen mir und der Welt, die beiderseits ein Aufeinanderzugehen abverlangt, das »dank einer Gabe der Natur«³¹⁵ nie abbricht. Er ist der Grund für die »Gewißheit der Welt selbst«³¹⁶, die »primordiale Gewißheit, ans Sein selbst zu rühren«.³¹⁷

³¹¹ PhW, 406. Vgl. dazu auch weiter ebd. sowie PhW, 157 f. und 376: »Wahrnehmend muß das Subjekt, ohne seinen Ort und seinen Gesichtspunkt zu verlassen, sich in der Verslossenheit des Empfindens Dingen zuwenden, zu denen es nicht im voraus den Schlüssel besitzt, deren Entwurf es aber gleichwohl in sich trägt; es muß also einem absolut Anderen sich eröffnen, für welches es doch in seinem tiefsten Inneren bereit ist«. Vgl. auch Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 299 ff.

³¹² PhW, 394 f. Vgl. auch PhW, 345: »Wahrnehmen, das heißt: [...] glauben an eine Welt.«

³¹³ PhW, 254. Vgl. auch Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 87.

³¹⁴ PP, 251.

³¹⁵ PhW, 254.

³¹⁶ PhW, 362.

³¹⁷ PhW, 407.

Der *contrat primordial* ist der Ursprung unseres Engagements, denn in ihm liegt der Wahrnehmungsglaube, den Merleau-Ponty an späterer Stelle selbst einer Kritik unterzieht, begründet. Nur aus dieser Verbindung heraus lässt sich im Kontext der *Phänomenologie der Wahrnehmung* überhaupt von Engagement sprechen. Mit diesem Ergebnis fällt mehr Licht auf die »Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken«³¹⁸, die am Ende des Abschnittes zur Leiblichkeit zum Thema wurde. Außerdem zeigt sich im Begriff des »primordialen Vertrags« die grundlegende Bedeutung des Engagements selbst, die in der Einleitung dargestellt wurde. Engagieren verstanden als »s'engager« – also als »sich zu etwas verpflichten« – wird in der Philosophie Merleau-Pontys in seinem ontologischen Kern aufgezeigt. Der Engagierte geht eine ständige Obligation mit der Welt ein. Damit zeigt sich, was in der Einleitung allein durch die Wortbedeutung vermutet wurde: Das Engagement des Menschen ist viel mehr als ein einseitiger Akt. Es ist die beide Seiten – Welt und Mensch – verpflichtende Übereinkunft, zu sein. Inwiefern dieses sich am Ende auf noch fundamentalerer Ebene zu zeigen vermag, soll im weiteren Gang der Untersuchung noch gezeigt werden.³¹⁹

Denn, wenn der *contrat primordial* als Ursprungsort des Engagements begriffen werden soll, so muss mitbedacht werden, dass Merleau-Ponty sich hier auf dem Feld einer *Phänomenologie der Wahrnehmung* befindet. Das heißt: die Rede ist hier von einem Urglauben, der uns unser Zur-Welt-sein, mithin unser Engagement, vom Primat der Wahrnehmung her aufzuschlüsseln erlaubt. Von diesem Primat her muss das Engagement verstanden werden. Die Situation ist wahrgenommene Situation, so wie das Feld der Freiheit sich in der Wahrnehmungswelt ausbreitet.

Auf diesem Hintergrund wird das Folgende sich zwei zentralen und zum Verständnis der phänomenologischen Grundproblematik unverzichtbaren Themen widmen – der Zeit und der Intersubjektivität –, um von da aus die ontologische Dimension des Engagements weiter in den Blick zu bekommen.

³¹⁸ PhW, 296.

³¹⁹ Vgl. S. 309 ff.

d. *Die Welt als Kern der Zeit*

Für das Verständnis des Engagementbegriffs ist das Phänomen der Zeit weniger in seiner eigentlichen Phänomenalität wichtig, als dadurch, dass *die Zeit die Phänomenalität selbst* ist. Um dies zu erläutern, soll zunächst ein kurzer Rückgriff auf Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* gemacht werden:

»Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins *ist* nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfassbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich selbst.«³²⁰

Als diese Passage in den Ausführungen zu Husserl betrachtet wurde, stellte sich heraus, dass für Husserl der Flusscharakter der Zeit darauf verweist, dass jegliche Art von Reflexion selbst nur innerhalb dieses Flusses stattfindet und deshalb eine solche auch immer nur Selbstbezug eines Fließenden sein kann. Eben darin liegt auch für Merleau-Ponty der entscheidende Punkt der Zeitlichkeit. Er spricht diesbezüglich (und in Rückgriff auf Kant und Heidegger³²¹) von der Zeitlichkeit als einer Selbstaffektion. Die Zeit treibt sich in ihrem Wesen als Bewegung selbst an, und das ist der Grund dafür, dass wir sie phänomenal als eine Einheit und nicht als eine Aneinanderreihung von Punkten erfahren.

»[...] die ›Synthesis‹ der Zeit ist eine Übergangssynthese, die Bewegung eines sich entfaltenden Lebens, und sie ist auf keine Weise zu vollziehen denn durch das Leben dieses Lebens, es gibt keinen Ort der Zeit, die Zeit ist es selbst, die sich selber trägt und immer neu hervorbringt. Allein die Zeit als ungeteilter Andrang und Übergang vermag die Zeit als Mannigfaltigkeit des Nacheinander zu ermöglichen, am Ursprung aller Zeitlichkeit liegt eine konstituierende Zeit.«³²²

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob dies mit dem eigentlichen Thema der vorliegenden Arbeit nicht in direktem Zusammenhang steht. Die Zeit ist allerdings die ontologische Grundlage für Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung. Sie ist *das*

³²⁰ Vorles., 70. Zur Phänomenologie der Zeit bei Husserl vgl. S. 99ff.

³²¹ Vgl. PhW, 484.

³²² PhW, 481.

Fundament, auf dem sich alles aufzubauen scheint³²³, und insofern wird sich im Folgenden herausstellen, dass die Zeit der Bedeutung des Engagements zugrunde liegt.

Ausgangspunkt des Zusammenhangs zwischen Zeit und Engagement ist einmal mehr die Situation.³²⁴ Wie zu sehen war, ist Engagement wesentlich Engagement in die Situation. Situation aber ist die Gegenwart der Welt für das Subjekt, bzw. für die Wahrnehmungserfahrung. Letztere, so Merleau-Ponty, findet nicht in der Zeit statt, sondern ist selbst zeitlich, »scheidet Zeit gleichsam aus«.³²⁵ Das bedeutet, dass die Gegenwart der Wahrnehmung selbst nur entsteht als Verknötung von retro- und prospektiver Horizontalität. Ich fixiere ein Ding, indem ich auf es zugehe und sein Vorhandensein als gegeben nehme:

»In jeder Fixierungsbewegung verschlingt mein Leib eine Gegenwart, eine Vergangenheit und eine Zukunft zu einem einzigen Knoten, scheidet Zeit gleichsam aus, oder vielmehr wird zu dem Ort der Natur, an dem Geschehnisse erst, statt nur einander ins Sein zu stoßen, die Gegenwart mit dem doppelten Horizont von Vergangenheit und Zukunft umgeben und selber geschichtliche Orientierung gewinnen.«³²⁶

Ausgangspunkt muss die Gegenwart sein, ihr eignet unter den Zeitlichkeitshorizonten ein Privileg.³²⁷ Der Grund hierfür ist, dass Wahrnehmung für Merleau-Ponty zunächst einmal an die Gegenwart gebunden ist, diese Gegenwart allerdings, wie angedeutet, sich selbst auf die anderen Ek-stasen der Zeit transzendiert. So übernimmt sie Vergangenheit in gleicher Weise, wie sie Zukunft im Visier hat. Es gibt – genau wie sich schon für Bergson herausstellte – keine Abfolge

³²³ Vgl. PhW, 418.

³²⁴ Vgl. PhW, 383: »Die Zeit im weitesten Sinne, als die Ordnung der Koexistenz ebenso sehr wie der Sukzession, ist ein Bereich, zu dem es keinen Zugang und von dem es kein Verständnis gibt denn durch die Einnahme einer Situation in ihr und durch die Erfassung ihrer als ganzer durch die Horizonte dieser Situation.«

³²⁵ PhW, 280.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Vgl. PhW, 482: »Zeit ist für mich da, weil ich Gegenwart habe.« Vgl. Fußnote 142. Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache, dass für Bergson die Vergangenheit das Privileg hat, weil sie in die Zukunft drängt und die Gegenwart nur als Spur hinterlässt, vgl. S. 42 und dazu S. 234. Dagegen steht wiederum das Privileg der Zukünftigkeit bei Heidegger im Sich-vorweg-sein als Entwurf (*Sein und Zeit*, a. a. O., 329: »Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.«). Je nach philosophischem Ausgangspunkt verschiebt sich also offensichtlich die Bedeutung der einzelnen Ek-stasen der Zeit.

von Jetztpunkten, die sich in ihrer Summe zu einer Zeitlinie vereinen könnten. Vielmehr ist – mit Merleau-Pontys Hintergrund – die Zeit eine Strukturgestalt, deren Einheit unteilbar ist. Sie ist unteilbar, weil sie geschlossen im Phänomen der Wahrnehmungsgegenwart und als Übergangssynthese entsteht und durch sie getragen wird:

»Es gibt nur eine einzige, sich selbst bestätigende Zeit, die nichts zur Existenz zu bringen vermag, ohne es schon als künftig gegenwärtig und vergangen begründet zu haben, und die mit einem Schlage sich selber gründet.«³²⁸

Zeit ist genau deshalb »Dimension unseres Seins«³²⁹, denn in ihr breitet sich unsere Existenz – d. i. unser Verhalten, unser Zur-Welt-sein und letztlich unser Engagement – aus. Wir handeln nicht innerhalb einer objektiven Zeit, der wir unterworfen sind und die wir beobachten können. Dies widerspräche ja dem Ansatz der Transzendentalphänomenologie bei Merleau-Ponty, nicht mehr den »uninteressierten Zuschauer« als Ausgangspunkt zu nehmen, sondern den Sinn *in statu nascendi* in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen zu wollen. Meine Existenz ist eingeschlossen in einem jeweiligen Präsenzfeld, das sich über mein Engagement in die Welt spannt und das ich selbst in ihm zur Existenz bringe. »In meinem ›Präsenzfeld‹ [...] trete ich in Berührung mit der Zeit, lerne ich den Lauf der Zeit kennen.«³³⁰ Dies geschieht, ohne dass ich die Zeit verobjektiviere. Ich bin dieses Präsenzfeld, genauso wie ich die Zeit bin, deren Ausdruck es ist. Sie kommt aus mir, genau wie ich durch sie bin. Eben an diesem Punkt kann Merleau-Ponty wieder an den *contrat primordial* und unsere Kommunikation mit der Welt anknüpfen:

»In der Gegenwart und in der Wahrnehmung sind mein Sein und mein Bewußtsein gänzlich eins, [...] weil ›ein Bewußtsein haben‹ hier nichts anderes mehr ist als ein ›Sein zu ...‹ und mein Bewußtsein zu existieren zusammenfällt mit der faktischen Geste der ›Ek-sistenz‹. Unzweifelbar kommunizieren wir mit uns selbst nur in der Kommunikation mit der Welt. Wir halten die Zeit im

³²⁸ PhW, 478. Bezüglich der Absetzung von Bergson vgl. die Fußnote PhW, 322 f. Hier stellt Merleau-Ponty klar, dass er die Verschmelzung der einzelnen Zeitekstasen in einer Qualität des Bewusstseins – wie Bergson vorschlägt – nicht akzeptieren kann, denn einer solchen Qualität fehle dasjenige, das die Verschmelzung vornehme, und die Möglichkeit, von dieser Verschmelzung selbst wissen zu können. Beides kann nur durch ein objektivierendes Bewusstsein geschehen, das für Bergson jedoch sekundär ist.

³²⁹ PhW, 472.

³³⁰ Ebd.

Ganzen im Griff und sind selber uns selbst gegenwärtig, weil wir bei der Welt gegenwärtig sind.«³³¹

Das Engagement ist demnach nicht nur wesentlich zeitlich, sondern es ist zudem zeitigend, da das Sein bei der Welt – bzw. das Zur-Welt-sein – selbst Zeit sein lässt. Was dabei allerdings ebenso heraustritt, ist, dass nur die Gegenwart der Wahrnehmung mich mit mir eins werden lässt. Nehme ich wahr, so denke ich nicht wahrzunehmen, sondern bin der Wahrnehmende. Wahrnehmung ist Engagement in die Welt – und zwar Engagement meines ganzen Seins. Verobjektiviere ich mich selbst – denke ich daran, wahrzunehmen – so geschieht dies nur über die Verbindung und Vermittlung mit der Welt, mit der ich im Vorhinein schon kommuniziere. Das Wahrnehmungssubjekt als solches entsteht also erst in der Wahrnehmung. Genau in diesem Sinne muss man verstehen, dass Merleau-Ponty sagt: »Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen.«³³² Denn ein Subjekt *ist* Wahrnehmungssubjekt. Es *ist* nur im *Präsenzfeld* der Wahrnehmung. Es bringt die Zeit hervor in genau dem Überkreuzungsverhältnis, in dem es durch die Zeit hervorgebracht wird. Alles, was als Übergang oder Bewegung der Zeit bezeichnet wird, kann nur aus dem Subjekt und aus seiner Kommunikation mit der Welt verstanden werden. Merleau-Ponty schreibt: Die Zeit »entspringt *meinem* Verhältnis zu den Dingen«. ³³³ Was ist dieses Verhältnis anderes

³³¹ PhW, 482. Vergleicht man die Teleologie des Bewusstseins bei Husserl mit derjenigen, die sich aus der Philosophie Merleau-Pontys ergibt, so sieht man – nach Bernhard P. Dauenhauer –, dass der Unterschied in den Ansätzen der eidetischen Phänomenologie (Husserl) gegenüber der Existentialphänomenologie liegt. Zunächst steht für den Autor fest, dass Husserls Philosophie sich an »eidetic intuitions, universality, and the transcending of all contingency« orientiert, während Merleau-Ponty sich dem entgegen an »historicity, finitude, and contingency of all conscious life« orientiert. Diese eigentlich entgegengesetzten Philosophien wären, so Dauenhauer, in einer neuen Ontologie vereinbar. Der Ansatzpunkt wäre der folgende: »[...] Husserl's position accounts for the sensefulness of the ideal of science in the Platonic sense. Merleau-Ponty's position accounts for the historicity of all sense, including that of the idea of science.« Der Autor hat allerdings die Ausführungen aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* noch nicht mit einbezogen, was das Verständnis dieser neuen Ontologie, die er vorschlägt, vielleicht erleichtern könnte. Vgl. v. a. 316–328 und zu dem hier Zitierten Bernhard P. Dauenhauer, »The teleology of consciousness: Husserl and Merleau-Ponty«, in: Tymieniecka Anna-Teresa (Hrsg.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. The Irreducible Element in Man. Part III*. Analecta Husserliana B. IX. Dordrecht [et. al.]: Reidel Publishing Company, 1979, 149–168, hier 166 f.

³³² PhW, 480.

³³³ PhW, 468.

als mein Zur-Welt-sein, meine Existenz? Ich selbst bin doch dieses Verhältnis und ich lasse Zeit sein. In genau diesem Sinne ist Merleau-Pontys Philosophie auch eine Philosophie der Endlichkeit³³⁴, denn »es gibt kein Geschehen ohne jemanden, dem es geschieht, und dessen endliche Perspektive die Individualität des Geschehens begründet«. ³³⁵ Nur ich als endliches Individuum kann überhaupt von Zeit sprechen, denn ich habe durch diese Endlichkeit überhaupt erst die Möglichkeit von Vergangenheit und Zukunft (für mich) zu sprechen.³³⁶

Meine Geburt und mein Tod umgrenzen ein Feld, das meine Existenz darstellt und innerhalb dessen überhaupt nur von Subjektivität zu sprechen ist. Diese Umgrenzung macht aus meinem Feld der Subjektivität ein Verhältnis zu einem Anonymen, das ich niemals zu umfassen vermag.³³⁷ Jede Geburt eröffnet ein Feld an Subjektivität, d. h. neue Möglichkeiten von Situationen.³³⁸ Dem Feld der Wahrnehmung und demjenigen der Freiheit liegt ein Feld der Subjektivität zugrunde, das selbst als Eröffnung der zeitlichen Welt zu verstehen ist. »Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft.«³³⁹ Hierin liegt das Engagement aufgehoben als Transzendenzbewegung; allerdings als eine Passivität, die sich der Welt einfügt und einer Aktivität, in der sie durch meine Endlichkeit zeitlich

³³⁴ Dies ist nur ein Anhaltspunkt für das, was der Übersetzer R. Boehm in seiner Vorrede zur deutschen Übersetzung der PhW schreibt, vgl. VII.

³³⁵ PhW, 467.

³³⁶ Vgl. natürlich auch Heideggers Ausführungen zum Sein-zum-Tode in *Sein und Zeit*, a. a. O., §§ 46–53.

³³⁷ Vgl. PhW, 253: »So kann ich mich denn stets nur erfassen als ›schon geboren‹ und ›noch lebend‹, meine Geburt und meinen Tod immer nur als vorpersonale Horizonte: ich weiß, daß man geboren wird und stirbt, doch meine Geburt und meinen Tod vermag ich nicht zu erkennen.« Vgl. zum Wechselverhältnis zwischen Vorpersonalem und Personalem in Zusammenhang mit der Leib-Seele-Problematik und damit auch in Zusammenhang mit dem Weltverhältnis des Menschen auch Walter Schweidler, »Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty«, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XL (1995), 35–62.

³³⁸ Vgl. PhW, 463: »Eines Tages ist etwas ein für allemal in Gang gesetzt worden, das selbst im Schläfe noch nicht aufhören kann, zu sehen oder nicht zu sehen, zu fühlen oder nicht zu fühlen, zu leiden oder glücklich zu sein, zu denken oder zu ruhen, kurz, sich mit der Welt ›auseinanderzusetzen‹.«

³³⁹ PhW, 489. Vgl. auch Heideggers zentrale These in *Sein und Zeit*, a. a. O., § 69c, 365: »Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt ›da‹.«

wird. Die Welt ist der »Kern der Zeit«³⁴⁰ aber nur weil ich zu ihr bin. Denn durch mich ist die Welt umgeben von dem, was nicht mehr und dem, was noch nicht ist.

In genau demselben Maße kann von Aktivität und Passivität gesprochen werden, wenn das Engagement des Menschen in die Welt zum Thema wird. Das Engagement findet ja nur in Situation statt. Die Situation ist die Gegenwart der Welt und ihrer Bedeutungshorizonte für mich, der gegenüber ich passiv bin im Sinne einer Faktizität bzw. Kontingenz. Wir existieren erst durch dieses Sein in Situation, denn wir konstituieren es mit unserer Existenz. Die Grundlage hierfür ist aber nicht die reine Subjektivität, sondern die Fähigkeit zur Transzendenz, die im Übersteigen und stetigem Nichten selbst Zeit ist und zwar prinzipiell immanent – als Vergangenheit und Welt – und faktisch transzendent – als Bewegung meines Engagements. In diesem Sinne sind auch wir »gänzlich aktiv und gänzlich passiv, da wir selber nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit«.³⁴¹ Öffne ich die Augen, sehe ich mehr als das Gegebene. Ich sehe, was da ist, immer im Horizont dessen, was ich selbst erfahre und erfahren habe sowie im Horizont dessen, was nicht ist, was wird und was ich intendiere. Dies alles ist Ausdruck einer Spontaneität, die mir eignet und auf deren Grundlage ich in der Welt immer umgehe.

So liegt die Zeit dem Subjekt zugrunde, und dies ist für eine Phänomenologie der Wahrnehmung das letzte Fundament, denn in der Zeit liegen die gesamten Ambiguitäten, die sich in den bisherigen Ausführungen zeigten, aufgehoben. Merleau-Ponty kommt damit an eine Grenze seiner (bzw. der) Philosophie, an der erkennbar wird, das alles weitere Denken nur durch dieses begrenzte Subjekt überhaupt gedacht werden kann. Er schreibt selbst: Wenn die Zeit erst einmal als ebendiese Grundlage aufgedeckt worden ist, »so werden wir verstehen, daß es darüber hinaus nichts mehr zu verstehen gibt«³⁴², denn alles findet im Kreislauf engagierten und damit wesentlich zeitlichen Existierens statt. In Absetzung zu Husserl, bei dem der Kern der Zeit in einem nicht-zeitlichen transzendentalen Ich gesetzt wurde, ist das Subjekt für Merleau-Ponty nicht – und das ist das Ergebnis der Zeitanalyse für die vorliegende Untersuchung – in einer idealistischen Transzendentalität zu finden, son-

³⁴⁰ PhW, 381.

³⁴¹ PhW, 486.

³⁴² PhW, 418.

dern nur und ausnahmslos engagiert. Daraus entsteht das Paradox eines engagierten Wesens, das das Nicht-Engagiertsein zu denken versucht, in der Hoffnung, auf seine eigenen Fundamente zu stoßen. Dies trifft sowohl auf den Wissenschaftler als auch auf den Philosophen zu. Ein solcher Versuch ist aber notwendig engagierter Versuch, so wie die Philosophie des Engagements ebenso engagierte Philosophie sein muss, um Philosophie des Engagements sein zu können. In diesem Sinne fällt aber auch Licht auf das, was Welt überhaupt bedeuten kann. *Nur durch das Engagement lässt sich von Welt sprechen, denn was die Welt unabhängig von meinem Engagement in sie ist, kann ich nur aus dem sagen, was sie für mich ist. Diese Welt meines Engagements ist sozusagen exemplarisch oder paradigmatisch für das, was je als mögliche objektive Welt wahrgenommen werden kann. Der Grund dafür liegt aber nicht etwa in einer reinen Individualität oder einer Idealität der Welt, sondern darin, dass ich als endliches Wesen in der Welt die Zeit aufkeimen lasse und diese dann zeitliche Welt zur Grundlage ihrer selbst wird.*

e. Im Milieu der Koexistenz

Das Feld der Subjektivität, von dem die Betrachtungen zur Zeit ausgegangen waren, ist dasjenige Feld, innerhalb dessen die Wahrnehmung stattfindet. Die Wahrnehmung innerhalb der Welt ist allerdings auch, und zwar nicht unwesentlich, Wahrnehmung einer Kulturwelt, die sich in den Verweisungszusammenhängen widerspiegelt, die wiederum auf das verweisen, was jeglichem Weltumgang zugrunde liegt: die Intersubjektivität.

»Die Zivilisation, an der ich teilhabe, hat ihr evidenten Dasein für mich in den Werkzeugen, die sie sich selbst gegeben hat. [...] Im Kulturgegenstand erfahre ich die äußere Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität. *Man* bedient sich der Pfeife zum Rauchen, des Löffels zum Essen, der Klingel zum Rufen: die Wahrnehmung der Kulturwelt wäre zu bewahrheiten in der Wahrnehmung menschlichen Tuns und anderer Menschen.«³⁴³

Die Rede vom Feld der Subjektivität umfasst also neben dem »Ich« grundsätzlich ebenso ein »Wir«, d.h. innerhalb dieses Feldes der Subjektivität ist eine Intersubjektivität angelegt, durch die das Sub-

³⁴³ PhW, 399.

jekt auf sich selbst zurück verweisen kann. »[W]ie vermag Bewußtsein, das als Selbsterkenntnis grundsätzlich stets in der Weise des Ich ist, im Modus des Du und sodann in der Welt zur Erfassung kommen?«³⁴⁴ Ich verstehe mich selbst, so wurde gesagt, über die Vermittlung der Welt, bin mir also immer nur vermittelt und deshalb nicht völlig gegeben. Die Selbsterkenntnis ist auf Grund dieser Vermittlung derjenigen des Anderen gegenüber nicht privilegiert, »der Andere ist mir nicht undurchdringlicher, als ich selbst es bin.«³⁴⁵ Er begegnet mir vielmehr in der Welt, in der ich umgehe und die mit Bedeutungen auf mich zugeht: der Kulturwelt.

Diese Begegnung findet für die Untersuchung Merleau-Pontys zunächst in der Wahrnehmung des Anderen statt. Durch diesen Ansatzpunkt umgeht er das Problem, den Anderen aus dem Ich heraus konstituieren zu müssen. In den betreffenden Textstellen findet man dementsprechend eine Ablehnung der sartreschen Position: Denn wenn man von zwei Seinssphären, dem Für-sich-sein und dem Ansich-sein, ausgeht, so muss man den Anderen vom Für-sich her konstituieren, um ihn sein lassen zu können. Sartres Bemühungen, den Anderen im Für-Andere-sein zu verorten, bleibt damit ein zentrifugaler Konstitutionsakt. Dieser ist – so Merleau-Ponty – nichts anderes als ein kontradiktorischer Akt, der den Anderen

»[...] einerseits von mir selbst unterscheiden und somit ihn in die Welt der Objekte versetzen, andererseits aber als Bewußtsein, somit als jene Seinsweise ohne Äußerlichkeit und Teile denken müßte, zu der ich nur Zugang habe, weil ich sie selber bin und in ihr Denkendes und Gedachtes zusammenfallen.«³⁴⁶

Merleau-Pontys Alternative der Wahrnehmung des Anderen ist auf der Grundlage seiner schon ausgeführten Leiblichkeitsphilosophie zu verstehen. Es geht ihm nicht darum, den Anderen *denken zu können*– dies wäre kein Aufweis des Anderen in der Welt –, sondern es geht ihm darum, zu zeigen, dass der Andere in dieser Welt selbst ist, dass wir sie uns mit ihm notwendig teilen, da er auch leiblich ist. Die Schaltstelle ist ein weiteres Mal die Leiblichkeit. Gemeint ist wohl-gemerkt nicht der objektive Leib des Anderen, sondern sein Leib als dasjenige, was seine Welt zu einer Welt macht, zu der er sich verhal-

³⁴⁴ PhW, 399 f.

³⁴⁵ PhW, 389.

³⁴⁶ PhW, 401.

ten kann. Da mein Verhalten in eben der gleichen Weise in der Welt existiert, bildet sich dasjenige »Welt-Individuum« zur letztlichen Gestalt aus, deren Strukturen durch unser gemeinsames Verhalten gestiftet werden. Es geht darum, zu zeigen, dass ich gemeinsam mit dem Anderen bzw. den Anderen die Welt erst durch unser bedeutungsvolles Verhalten entstehen lasse, dass also die Welt nichts anderes ist als die Komplexität unserer Koexistenz.

»Perspektiven und Gesichtspunkte sind vielmehr als unser In-sein im Welt-Individuum zu begreifen, und die Wahrnehmung nicht als Konstitution des wahren Gegenstandes, sondern als unser Sein-unter-den-Dingen.«³⁴⁷

Es gibt demnach zwei Forderungen Merleau-Pontys, auf deren Grundlage die Frage nach dem Anderen neu gestellt und beantwortet werden kann:

1. Der Leib, von dem hier die Rede ist, muss vom objektiven Leib unterschieden werden, damit die Kluft zwischen objektivem Körper des Anderen und vernunftbegabtem Geist überbrückt wird.
2. Das Bewusstsein muss als perzeptives Bewusstsein, *nicht* als konstituierendes begriffen werden, d. h. es handelt sich bei mir sowie beim Anderen als Subjekt nicht um reine Erkenntnisobjekte, sondern um Subjekte des Verhaltens, um das Sein-zur-Welt im Sinne fungierender Intentionalität selbst – als *engagierte Existenz*.

Folgt die Phänomenologie diesen Forderungen, stellt sich das Problem der Intersubjektivität gegenüber den Ausführungen bei Husserl und Sartre neu: Das Phänomen des Fremdleibes wird aus dem Bewusstsein in die Welt entlassen. Das Denken des Anderen ist der Wahrnehmung seiner gegenüber sekundär, denn die Tatsache, dass er *ist*, erfahre ich durch die Welt, in die ich engagiert bin:

»Wende ich mich meiner Wahrnehmung zu, gehe ich von der direkten Wahrnehmung zum Gedanken der Wahrnehmung über, so vollziehe ich sie *nach* und finde in meinen Wahrnehmungsorganen ein Denken bereits am Werke, das älter ist als ich selbst und dessen bloße Spuren die Organe sind. Auf gleiche Weise verstehe ich den Anderen. Auch hier finde ich nur die Spur eines Bewusstseins, dessen Aktualität sich mir entzieht, und indem mein Blick sich mit dem des Anderen kreuzt, vollziehe ich die fremde Existenz in einer Art Refle-

³⁴⁷ PhW, 402.

xion nach. Mit einem ›Analogieschluß‹ hat das nichts zu tun. Der Analogieschluß setzt, wie Scheler schon gesehen hat, voraus, was er erklären soll.«³⁴⁸

Es kommt nicht mehr darauf an, die »Aktualität« des Bewusstseins beweisen zu können – wenn das Subjekt Zeit ist und umgekehrt, dann gibt es Bewusstsein nur als Aktualität –, sondern das *Verhalten* des Anderen ermöglicht, dass er wahrgenommen wird. *Der Andere ist wesentlich meine Erfahrung von ihm*. Die Analogie, die zwischen mir und dem Anderen herrscht, ist kein eigentlicher *Schluss*, sondern eine *Korrespondenz von Systemen und Feldern*.

»Zwischen meinem Bewußtsein und meinem Leib, so wie ich ihn erlebe, zwischen diesem meinem phänomenalen Leib und dem des Anderen, so wie ich ihn von außen sehe, herrscht ein inneres Verhältnis, welches den Anderen als die Vollendung des Systems erscheinen läßt. Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Subjektivität stets ihren Leib nach sich zieht.«³⁴⁹

Das Soziale ist ein System menschlichen Verhaltens. Dieses System ist zum einen die Welt selbst und zum anderen sein Konstituens, denn als System des *Verhaltens* ist es das Zur-Welt-sein überhaupt. Im phänomenalen und bedeutungshaften Leib des Anderen wie in dem meinen bildet sich ein Gesamtphänomen von Strukturen unseres Verhaltens. Erst das Cogito überbringt den eigentlichen Akt des Setzens, so wie durch das Cogito überhaupt das Problem eines möglichen Anderen erst in die Welt kommt. »Nur für den Erwachsenen bilden die Wahrnehmung des Anderen und die intersubjektive Welt überhaupt ein Problem.«³⁵⁰ Denn für das Kind gibt es diese »willentliche Stellungnahme« gegenüber dem Anderen gar nicht, weil es wiederum kein Bewusstsein von privaten Subjektivitäten hat.³⁵¹

Dagegen spricht aber doch, dass die Welt, die wir auf der Grundlage unserer Wahrnehmung entwerfen, notwendig aus einer subjektiven Einstellung zu ihr entstehen muss. Denn wie will ich die Welt des Anderen begreifen können, selbst wenn wir zur selben Welt sind? Es bedarf, so Merleau-Ponty, eines Paktes mit dem Anderen, damit die einzelnen Subjektivitäten in ihrem Verhalten diese eine Welt teilen. Das bedeutet aber auch, dass dem Bewusstsein eine grundlegen-

³⁴⁸ PhW, 403. Man beachte hier die explizite Absetzung von Husserl, vgl. S. 105 ff. und vor allem 107.

³⁴⁹ PhW, 403 f.

³⁵⁰ PhW, 406.

³⁵¹ Vgl. PhW, 406 f.

de Akzeptanz abverlangt wird, diese Welt nicht allein teilen zu müssen, sondern dieser Welt nur als Kooperation begegnen zu können. Der »erlebte Solipsismus«³⁵² ist unüberwindlich, aber nicht deshalb, weil die einzelnen Subjektivitäten nicht zusammenzubringen wären, sondern weil die Sphäre der Subjektivität selbst verantwortlich dafür ist, dass der Andere *als* Anderer überhaupt mir entgegen steht. In der Welt des Verhaltens, zu der wir primär sind, sind wir ursprünglich intersubjektiv.

»Die Bewußtsein führen die Komödie eines Solipsismus zu vielen auf; diese Situation ist es, die es zu verstehen gilt.«³⁵³ Es gilt zu verstehen, dass diese Aufführung in einer Welt stattfindet, die selbst diesen Solipsismus nicht verlangt, die die Intersubjektivität selbst *noch nicht* zum Problem hat. Solipsismus kann selbst nur auf der Grundlage dieser primordialen Intersubjektivität gedacht werden, denn das *solus ipse* zu denken, bedeutet, es von den Anderen abzugrenzen.³⁵⁴

Auf dieser Grundlage kann Merleau-Ponty auch gegen Sartres Blick argumentieren.³⁵⁵ Denn dieser Blick, der den Anderen zum Objekt macht, ist ein Blick des Bewusstseins auf ein Bewusstsein. Dem liegt allerdings zugrunde und dem muss zugrunde liegen, dass der Blickende wie der Angeblickte als Zurückgezogene Bewusstseiskerne begriffen werden. Diese Zurückgezogenheit ist aber eine Bewegung weg von der eigentlich intersubjektiven Welt hin zu einer Philosophie der Distanz, wie derjenigen Sartres. Diese Distanz »suspendiert die Kommunikation, aber vernichtet sie nicht«³⁵⁶, denn sie kann nicht vernichten, worauf sie fußt. Eine Intersubjektivitätsphilosophie muss dieses mitbedenken:

»Wie unser Bezug zur Welt überhaupt, ist unser Bezug zum Sozialen tiefer als jede ausdrückliche Wahrnehmung und jedes Wort. [...] Es gilt auf das Soziale zurückzugehen, so wie wir mit ihm durch unser bloßes Existieren schon in Berührung sind und ihm verbunden sind vor aller Objektivierung.«³⁵⁷

³⁵² PhW, 409.

³⁵³ PhW, 411.

³⁵⁴ Vgl. PhW, 413: »Strenge Wahrheit könnte dem Solipsismus nur eignen, wenn es jemand gelänge, stillschweigend seine eigene Existenz zu konstatieren, ohne irgend etwas zu sein oder irgend etwas zu tun; doch das ist unmöglich, denn Existieren heißt Zur-Welt-sein.«

³⁵⁵ Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen, S. 158 ff.

³⁵⁶ PhW, 413.

³⁵⁷ PhW, 414.

Das Soziale ist »Dimension meines Seins«, ein »Milieu der Koexistenz«. Das war letztlich auch der Ausgang der Darstellung zur Inter-subjektivität. Denn dieses Milieu der Koexistenz ist als Kulturwelt wahrnehmbar. Mein Verhalten wie das des Anderen, durch das wir als interubjektive Existenz zur Welt sind, sedimentiert sich in Form einer Kultur des Man – wie Merleau-Ponty sicherlich in Anlehnung an Heidegger schreibt. Der »Schleier der Anonymität«, von dem in der oben zitierten Passage die Rede ist, ist ein zweideutiger Schleier. Im Man gehe ich auf, weil sich mein Verhalten nicht anders als inter-subjektiv verstehen lässt: Es entsteht eine Allgemeinheit derjenigen Welt, zu der ich bin. Auf der anderen Seite ist aber, wie sich herausstellte und wie sich in der Gleichung von Subjekt und Zeit zeigt, diese Welt zunächst *meine* Welt, weil ich nur von *meiner* Welt ausgehen kann. Beides wird allerdings im Verhalten vermittelt.

»Mein Leben muß einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muß im strengen Sinne Intersubjektivität sein, ein jeder von uns muß in eins anonym im Sinne absoluter Individualität und anonym im Sinne absoluter Generalität sein. Konkreter Träger dieser doppelten Anonymität ist unser Sein-zur-Welt.«³⁵⁸

Das Phänomen der Intersubjektivität ist ein Phänomen des Engagements in die Welt. Denn die immer wiederkehrende Frage, »wie ich Phänomenen eröffnet zu sein vermag, die mich übersteigen und gleichwohl nur existieren, sofern ich sie fasse und erlebe«³⁵⁹, hat zur Antwort, dass dies nur auf dem Grunde unseres existentiellen Engagements in die Welt stattfinden kann, das einerseits Sein-zur-Situation ist und das andererseits diese Situation in der Bedeutung ihrer für mich übersteigt und sich damit erst selbst gründet. Ein wahrer Solipsismus müsste als unengagierte Existenz gedacht werden und kann deshalb niemals als Alternative zur Intersubjektivität sondern immer nur als alternatives Engagement verstanden werden.

f. »Freiheit gibt es nicht ohne ein Feld«

Vom Begriff des Feldes war schon an mehreren Stellen, insbesondere bei den bisherigen Ausführungen zu Merleau-Ponty, aber auch schon früher, die Rede. Er trat auf als Feld der Phänomene oder der Wahr-

³⁵⁸ PhW, 509.

³⁵⁹ PhW, 416.

nehmung, als Präsenzfeld, als Feld der Subjektivität und schließlich ebenso als Feld der Freiheit. Bevor das Folgende sich dem Feld der Freiheit näher widmet, sollte zunächst geklärt werden, was mit einem Feld überhaupt gemeint ist.

Ein Feld ist, so würde man doch zunächst sagen, ein umrissener Bereich, innerhalb dessen sich etwas auffinden lässt, bzw. innerhalb dessen etwas geschieht, was sich beobachten lässt. Bezüglich des Feldes der Wahrnehmung zeigt sich aber, dass der Bereich dessen, was uns zugänglich ist, genauso wenig zu umgrenzen ist, wie er ein starres Gebilde darstellt. Der Wahrnehmung eignet doch jene Horizontalität, deren Wesen es ist, sich stetig zu erweitern, je neu zu formieren und schließlich völlig »außerhalb« des Feldes einen Bereich des »immer-schon« und »noch-nicht« Wahrgenommenen zu bezeichnen. Das Feld ist dasjenige, innerhalb dessen Wahrnehmung stattfindet, das notwendig »da« ist, um Wahrnehmung zu ermöglichen und das trotzdem wesentlich seine Transzendenz selbst in sich trägt. Im gleichen Sinne ist das Feld der Phänomene dasjenige, auf dem das Wahrnehmungsfeld aufbaut, das jedoch nicht erschöpfend den Sinn eben dieser Phänomene umfassen kann. Kurzum, der Begriff des Feldes soll einen Bereich bezeichnen, der die Grundlage für die Bewegung aus ihm heraus ist. So bedarf es eines Feldes der Wahrnehmung, damit die Wahrnehmung zur Bewegung der Subjektivität wird, zu einer Bewegung, die sich nicht anders als zeitlich denken lässt.

Im gleichem Maße gibt es ein Feld der Freiheit, und im Folgenden soll erläutert werden, inwiefern dieses Feld die Voraussetzung der Freiheit überhaupt ist, inwiefern die Existenz die angesprochene Bewegung ist, die dieses Feld verfestigt, und wie dies im existentiellen Engagement als das alles Umschließende und ihr fundamental zugrunde Liegende zusammenläuft. Der Zusammenhang von Freiheit und Engagement, so wird zu zeigen sein, ist ein reziproker Zusammenhang, in demselben Sinne wie zwei Seiten einer Medaille nicht ohne die jeweils andere sein können.

Das Thema der Freiheit will Merleau-Ponty ganz in der Tradition Bergsons von dem der Entscheidung durch den Willen getrennt wissen. Es gibt keine Freiheit, die sich in der Entscheidung zeigt, d. h. die Freiheit taucht nicht einfach im Falle der Entscheidungsnotwendigkeit auf und zeigt sich als Aufhebung von Zwängen. Es ist nicht so, dass ich mir selbst zugestehen kann: in dieser Wahl bin ich völlig frei, noch kann mir jemand eine solche Freiheit zugestehen. Frei bin

ich nicht dadurch, dass mein Wille mehrere Möglichkeiten hat, sich zu manifestieren. Die Auswahl selbst ist keine Freiheit, und sie ist es erst recht nicht, wenn der Verstand nach der »besseren Lösung« sucht in dem Bewusstsein, diese Auswahl sei frei. Bevor wir nämlich von dieser alltäglichen »Freiheit« sprechen können, ist uns unsere Freiheit schon ursprünglich gegeben. »In Wahrheit [...] folgt die Erwägung erst dem Entschlusse nach, es ist mein geheimer Entschluß, der die Motive erst zur Entscheidung bringt [...]«. ³⁶⁰ Und was dieser »geheime Entschluss« sein soll, kann auf dem Hintergrund der sartréschen Philosophie beantwortet werden: Es gibt einen Entwurf meiner selbst, der mir das Spektrum meiner *für mich* möglichen Handlungen vorgibt. Merleau-Ponty schließt in diesem Punkt an die Philosophie Sartres an:

»So ist letztlich nichts erdenklich, was die Freiheit einzuschränken vermöchte, es sei denn, was sie sich selbst durch ihre Initiativen zur Grenze bestimmt hat: das Subjekt hat nur das Äußere, das es sich selber gibt. Da es selbst durch sein Erstehen Sinn und Geltung der Dinge erst zur Erscheinung bringt und kein Ding es zu berühren vermag, das nicht von ihm erst Sinn und Geltung empfinde, so gibt es keinerlei Wirkung der Dinge auf das Subjekt, sondern allein Sinngebung im aktiven Sinne des Ausdrucks, zentrifugale Sinngebung.« ³⁶¹

Diese Passage erinnert tatsächlich stark an Sartres Rede vom Entwurf, der die Freiheit in ihrem Aufkommen mitbestimmt. Und auch bei Sartre stellte sich heraus, dass er von einer engagierten Freiheit spricht, einer Freiheit also, die selbst nur aus dem Engagement verstanden werden kann. Allerdings zeigt sich bei genauerer Betrachtung ein ganz entscheidender Unterschied zwischen diesen beiden Positionen. Während Sartre sich auf den Initialentwurf stützt und von diesem aus alles Engagement und jegliche Freiheit gründen will, ist diese Idee einer ersten Wahl für Merleau-Ponty nicht standhaft, »weil die Wahl ein vorgängiges Engagement erfordert und die Idee einer allerersten Wahl sich selbst widerspricht«. ³⁶²

In einer längeren Passage, die nun im Mittelpunkt stehen soll, stellt Merleau-Ponty seinen Freiheitsbegriff sozusagen *ex negativo* dar. Diese Textstelle ist deshalb so wichtig, gerade weil sich an ihr sehr genau zeigen lässt, was der genaue Gewinn des Freiheitsbegriffs

³⁶⁰ PhW, 495.

³⁶¹ PhW, 496.

³⁶² PhW, 497.

bei Merleau-Ponty im Kontext der Explikation des Engagementbegriffs ist:

»[...] die eigentliche Wahl ist eine solche unseres ganzen Charakters und unserer Weise zur Welt zu sein. Doch entweder äußert sich eine solche totale Wahl nie, bleibt sie das schweigende Entspringen unseres Seins-zur-Welt; dann ist nicht einzusehen, in welchem Sinne sie noch die unsrige heißen soll; eine solche Freiheit gleitet über sich hin, gleichbedeutend einem Schicksal.«³⁶³

Dieser Anfang der im Blickfeld stehenden Passage widmet sich zunächst einer Abgrenzung gegen Bergsons Freiheitsdenken. Für Bergson, so zeigte sich am Anfang der vorliegenden Untersuchung, sind Handlungen frei, wenn sie »aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken«.³⁶⁴ Grundsätzlich lässt sich hier sehen, inwiefern Bergsons Freiheitsbegriff denjenigen Sartres wie auch Merleau-Pontys grundgelegt hat, denn dass jegliche Erwägung erst in der Retrospektive eine Freiheit »konstituiert« und dass das Motiv schon vor dieser Erwägung durch die Persönlichkeit getragen ist, sind Einsichten, die sich durch beide philosophische Ansätze ziehen. Dennoch gibt es für Merleau-Ponty gegen diesen Begriff einen Einwand, dessen Essenz im Vorangegangenen schon begegnete: Bergsons Freiheitsbegriff ist personell ungebunden. Eine solche Freiheit ist niemandes Freiheit, denn Bergson lässt sie nicht nach Außen gelangen. Jegliches konkrete Denken verlässt schon den Bereich dieser Freiheit, weil es sich nicht mehr in der Sphäre der Dauer aufhält. Was dabei verloren geht, ist die Sinnggebung der Welt, also dasjenige, auf dem das Engagement in die Situation aufbaut.

Konzentriert man sich nun auf den Freiheitsbegriff und konstatiert man seine Entwicklung durch die hier im Mittelpunkt stehenden Philosophen, so lässt sich zeigen, inwiefern Sartres Freiheitsbegriff durch die existentielle Wahl die Existenz als (distanziertes und distanzierendes) Verhalten zur Welt zum Ursprung der Freiheit macht und sie so aus der bergsonschen Innerlichkeit in die Welt bringt. Dem folgend führt Merleau-Ponty die Textstelle fort:

»Oder aber die Wahl, die wir von uns aus treffen, ist wahrhaft eine Wahl, eine Umwendung unserer Existenz; dann jedoch setzt sie einen vorgängigen Erwerb voraus, den sie zu wandeln sucht, und sie stiftet eine neue Tradition, so daß wir fragen müssen, ob das beständige Sich-losreißen, als das wir zuvor die Freiheit

³⁶³ Dieses und das folgende Zitat: PhW, 418.

³⁶⁴ ZF, 129. Vgl. im Bergson-Kapitel S. 59 f.

definierten, nicht lediglich der negative Ausdruck unseres universalen Engagements in der Welt, und ob unsere Indifferenz gegen jedes bestimmte Etwas nicht lediglich Ausdruck unseres Eingeschlossenseins in ein jedes ist, ob die fertige Freiheit, von der wir ausgingen, sich nicht auf ein Vermögen zur Initiative reduziert, das sich nicht in ein Tun zu übersetzen vermöchte, ohne irgendeinen Vorschlag der Welt zu übernehmen, kurz, ob nicht die konkrete und wirkliche Freiheit gerade in diesem Austausch selber ihren Bestand hat?«

Obwohl diese Absetzung auf den ersten Blick punktuell zu sein scheint, setzt Merleau-Ponty sich hier von der gesamten Negativitätsphilosophie ab. Im Folgenden soll es darum gehen, diesen Unterschied zunächst einmal grob zu umreißen, bevor das ihm zugrunde Liegenden angegangen wird: Für Sartre gibt es eine erste Wahl der Existenz, den Initialentwurf, dem verschiedene freie Entwürfe folgen, auf deren Grundlage wiederum Situation und Welt ihren Sinn erhalten und dahingehend ontologisch frei aus diesem Entwurf heraus Gestalt annehmen. Merleau-Ponty hingegen geht von einem »universalen« oder »vorgängigen« Engagement aus. Das Vorgängige dieses Engagements liegt darin begründet, dass der Mensch zunächst einmal zur Welt ist. Damit Freiheit sein kann, muss sie in der Welt vorkommen können, muss sich aus der Welt heraus die Situation zunächst einmal ergeben können, damit wir aus diesem unserem eigenen Engagement heraus ihren Forderungen begegnen können.³⁶⁵ Während für Sartre das Für-sich frei ist, weil es sich von den Dingen als an-sich-seiende abstoßen kann (interne sowie externe Negation³⁶⁶) und ihnen seinen Sinn gibt, ist die Welt für Merleau-Ponty nicht das uns Entgegenstehende, sondern wir sind zu ihr, wie sie durch unsere Leiblichkeit erst sein kann. In dieser Unterscheidung zwischen den Freiheitsbegriffen tritt also genau das wieder auf, was im Laufe der vorliegenden Untersuchung als Dialogizität aufzuweisen war: der *contrat primordial* ist die Basis der Welt wie unseres Selbst und auch unserer Freiheit. Und diese Vereinbarung beruht bei Merleau-Ponty auf einer Gegenseitigkeit, während sie für Sartre doch in der Abstoßungsbewegung vom Für-sich auf die Welt zu geht:

³⁶⁵ Vgl. zur Diskussion der Kritik Merleau-Pontys an Sartres Freiheitsbegriff die Aufsätze aus dem schon erwähnten Band von Jon Stewart, *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., v. a.: John J. Compton, »Sartre, Merleau-Ponty and Human Freedom«, 175–186; Ronald L. Hall, »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, 187–196; Jon Stewart, »Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom«, 197–214.

³⁶⁶ Vgl. S. 151.

Die Freiheit – so Sartre – »verinnert sich als interne Negation des Gegebenen. Es ist einfach die bloße Kontingenz, die zu negieren die Freiheit trachtet [...]«. ³⁶⁷ Die Situation ist damit zwar kontingent, aber ihre Qualifikation durch mich ist durch den Initialentwurf schon vorentschieden:

»Ich stehe am Fuß dieses Felsens, der mir als ›nicht besteigbar‹ erscheint. Das bedeutet, daß mir der Fels im Licht einer geplanten Besteigung erscheint – eines sekundären Entwurfs, der seinen Sinn von einem Initialentwurf aus erhält, der mein In-der-Welt-sein ist. So hebt sich der Fels durch die Wirkung der initialen Wahl meiner Freiheit vom Welthintergrund ab. [...] Das Gegebene an sich als *Widerstand* oder als *Hilfe* enthüllt sich nur im Licht der ent-werfenden Freiheit.« ³⁶⁸

Aber wie kann ein Entwurf ein In-der-Welt-sein sein, wenn er doch immer auf dem Fundament meiner Leiblichkeit stattfinden muss? Für Merleau-Ponty stellt es sich so dar: Wir geben den Dingen ihre Widerständigkeit nicht völlig frei durch uns selbst, die Unüberwindbarkeit des hohen Berges ist keine Folge meines Initialentwurfes. Vielmehr liegt dieser Unüberwindbarkeit des Berges ein Engagement zugrunde, dass keiner initialen Wahl meiner selbst entstammt, sondern sich aus meinem leiblichen Engagement her erklärt. Ich in meiner Leiblichkeit, die mein Ursprung in der Welt selbst ist, kann diesen Berg als unüberwindbar einschätzen, weil ich *durch diese Leiblichkeit* – und nicht durch einen rationalen Denkkakt – seine Höhe, seine Steigungen, den Weg der sich mir in der Ferne zeigt, zu mir ins Verhältnis setze – sie mit mir und dem Ziel des Besteigens in Verbindung zu bringen trachte.

»So ist es denn wohl wahr, daß es keinerlei Hindernisse an sich gibt; doch das diese als solche qualifizierende Ich ist kein weltloses Subjekt, es ist sich selbst schon vorweg bei den Dingen, um ihnen die Gestalt von Dingen zu geben. Es gibt einen autochthonen Sinn der Welt, der sich im Umgange unseres inkarnierten Daseins mit ihr konstituiert und für jegliche Sinnggebung vom Charakter einer Entscheidung erst den Boden hergibt.« ³⁶⁹

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die Freiheit des Menschen für Merleau-Ponty aus der Situation heraus entsteht, sie aber nicht neu

³⁶⁷ SN, 842.

³⁶⁸ SN, 843 f.

³⁶⁹ PhW, 501. Vgl. zur Unterscheidung der beiden Freiheitsphilosophien auch Werner Müller, *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Merleau-Ponty*, a. a. O., z. B. 227.

gesetzt werden kann, wie für Sartre. Denn bei Sartre schafft die Freiheit durch die Transzendenz der Situation eine völlig neue Situation, die es auf der Grundlage meines Initialentwurfs weiterzuführen gilt, der meinen mir persönlichen Stil darstellt. Für Merleau-Ponty ist die Freiheit nicht fähig, die Situation völlig neu zu gestalten. Die Situation stellt ihre Forderungen an mich, und diese Forderungen sind es, zu denen ich mich freiheitlich ins Verhältnis setze, um ihnen der Situation »gebührend« zu begegnen.³⁷⁰

Hier sieht man ganz klar, inwiefern das Erstlingswerk Merleau-Pontys, *Die Strukturen des Verhaltens*, auf diese Wahrnehmungsphänomenologie ausstrahlt. Denn den Strukturen des Verhaltens liegt das Streben zugrunde, der Gestalt der Welt als einer ihnen selbst obliegenden »inneren Norm«³⁷¹ zu gehorchen. Was an der entsprechenden Stelle durch Merleau-Pontys Begriff der »flexiblen Regulation«³⁷² dargestellt wurde, ist letztlich nichts anderes als die Tatsache, dass die Welt selbst es ist, die uns den Spielraum *durch uns selbst* vorgibt.

Das gestalttheoretische und auch strukturelle Denken, das in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* an verschiedenen Stellen wieder thematisiert wird, wenn es um Wahrnehmungsphänomene geht, hat seinen philosophischen Sinn durchweg in dieser Figur der Handlung und der Situation. Oben hieß es, dass im Sinne der Figur/Grund-Relation, die Handlung selbst als Figur verstanden werden kann, deren Hintergrund die Situation ist.³⁷³ Beides ist nicht voneinander getrennt zu verstehen. »[U]nsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen.«³⁷⁴ Hierin ist Merleau-Ponty dem sartreschen Freiheitsdenken gegenüber – auch phänomenologisch gesehen

³⁷⁰ Vgl. Tilliette/Métraux, »Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes«, (in: Speck, Josef (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 181–230; hier 212), wo die Philosophie Merleau-Pontys von der Seite der Sinn-genese her erschlossen wird: »Gewiß: die Situation ruft einen Sinn hervor und skizziert seine Konturen. Da aber kein Absolutes irgendwelchem Dasein innewohnt oder über ihm steht, wimmelt die Welt und die Geschichte von Sinn; hier vollzieht sich die ›Sinngenesis‹, die letztlich auf der Freiheit fußt.«

³⁷¹ Vgl. SV, 183 bzw. S. 199 oben.

³⁷² Vgl. SV, 52 bzw. S. 194 oben und die dortige Fußnote.

³⁷³ Vgl. S. 200.

³⁷⁴ PhW, 502.

– fundamentaler: Die Freiheit kann nicht allein als eine Freiheit des Entwurfs einer Abstoßungsinstanz gesehen werden, die ohne diese Negation nicht ist und also stets in sie engagiert zu sein hat. Nein, ein solcher Entwurf benötigt selbst einen Ausgangspunkt, und dieser Ausgangspunkt ist das Zur-Welt-sein, d. h. die Tatsache, dass eine solche Abstoßung nur auf dem Grunde einer vereinten Lebenswelt möglich ist. Oder wie Merleau-Ponty prägnant sagt: »Freiheit gibt es nicht ohne ein Feld.«³⁷⁵

Welche Rolle kann aber nun der existentielle Entwurf noch spielen, wenn die Situation sich als Feld der Freiheit eröffnet? Kann man von Freiheit sprechen und gleichzeitig diese Freiheit auf etwas fußen lassen, dessen Auswirkungen auf mich selbst nicht beeinflusst werden können?

Der Versuch, diese Fragen aus dem Zusammenspiel von Handlung und Situation zu beantworten, bleibt unbefriedigend, denn er kann nicht konkret zeigen, inwiefern es der Freiheit möglich ist, etwas zu bewerkstelligen, wenn wir erst einmal in die Situation geworfen sind, wenn sich also der Spielraum meines Verhaltens vielleicht so stark einengt, dass mir nur eine einzige Handlung zu tun bleibt. Für Sartre ist die Lösung der freiheitliche Entwurf meiner selbst in der Situation: ich bin derjenige, der die Situation »frei zu übernehmen hat«. Gibt es nur eine einzige Möglichkeit des Handelns, so kann ich mich nach Sartre zumindest noch gegen sie entscheiden und die Situation als für mich nicht relevant übernehmen. Auch bei Merleau-Ponty spielt der existentielle Entwurf eine entscheidende Rolle. Aber hier ist dieser Entwurf in einen allgemeinen geschichtlichen Rahmen eingebettet. Die Existenz ist geschichtlich. Das bedeutet, dass ich vor aller existentiellen Freiheit in ein Geschehen eingebunden bin, das mir einen Spielraum nahelegt, innerhalb dessen ich mich entwerfe.

»Ich bin es, der meinem Leben einen Sinn und eine Zukunft gibt, doch das will nicht sagen, daß dieser Sinn und diese Zukunft begriffen sind; beide entspringen vielmehr aus meiner Gegenwart und Vergangenheit und insbesondere aus meiner gegenwärtigen und vergangenem Weise der Koexistenz.«³⁷⁶

Die Intersubjektivität als Dimension meines Seins trägt den entscheidenden Teil zur Entstehung von Sinn bei, weil sie eine Sphäre

³⁷⁵ PhW, 499.

³⁷⁶ PhW, 507.

allgemeinen – und so geschichtlichen – Sinns trägt, auf dessen Boden ich mich bewege. Auf diesem Boden kann meine Freiheit – anders als bei Sartre – sich nicht von dem abtrennen, was ich vorfinde. Genauso, wie ich in die Situation geworfen bin, ist diese Situation nicht ohne ihren geschichtlichen Rahmen zu verstehen, in dessen Sinn sie sich eröffnet, und ich wiederum bin zwar frei, diese Situation im Rahmen meines existentiellen Entwurfs zu beantworten, doch kann ich die Forderungen dieser Situation nur auf der Grundlage dessen verstehen, was mich in einen Gesamtzusammenhang einordnet. »Mein Entschluß übernimmt einen spontanen Sinn meines Lebens, den er bekräftigen oder entkräftigen, nicht aber annullieren kann«³⁷⁷, weil er und damit ich geschichtlich ist bzw. bin:

»[...] ich bin all das, was ich sehe, ich bin ein intersubjektives Feld, nicht trotz meiner Leiblichkeit und geschichtlichen Situation, sondern durch mein leibliches Sein und meine Situation und dadurch, daß ich durch sie auch alles andere erst bin.«³⁷⁸

Dieses »*ich bin*« bezieht sich auf ein Sein, das weder das Bewusstsein bestimmen kann, noch es selbst bestimmt. Die Frage, ob das Sein das Bewusstsein bestimmt, ist eine Frage, die nur von idealistischer wie von objektiver Philosophie gestellt werden kann. Die Lösung muss für Merleau-Ponty notwendig von dem abweichen, was diese Frage eigentlich aufzudecken versucht. Es wird zwar nach dem Verhältnis zwischen Welt und mir selbst gesucht, aber in Form einer Rationalität des Begründungszusammenhangs. Sowohl Idealismus als auch Objektivismus suchen in diesem Verhältnis einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, der den Arbeiter zum Proletarier macht, d. h. ihn in ein Klassenbewusstsein setzt. Weder die eine noch die andere Philosophie setzt auf der existentiellen Ebene an, so dass sie die entscheidende Einbettung in die Geschichte sowie die aus ihr entstehende Freiheit übersehen müssen. So gesehen müsste die Frage doch eigentlich lauten: »Bestimmt das Sein die Existenz?«, denn sie ist das Ausschlaggebende anstelle des Bewusstseins. Doch damit würde die Frage sich selbst auflösen. »Ausgebeutete gab es lange, ehe es Revolutionäre gab«³⁷⁹, aber das Dasein als Revolutionär war *in der*

³⁷⁷ PhW, 508.

³⁷⁸ PhW, 513.

³⁷⁹ PhW, 503.

Situation des Ausgebeuteten angelegt, ohne zu einem intellektuellen Entschluss zu drängen.

»In Wahrheit sind intellektueller Entwurf und die Setzung von Zielen nur die Vollendung eines existentiellen Entwurfs«³⁸⁰,

»[...] und wenn meiner Freiheit auch das Vermögen eignet, mich auf andere Weise zu engagieren, so doch nicht die Macht, mich auf der Stelle zu dem zu machen, was ich zu sein beschlossen habe«.³⁸¹

Sartres Philosophie des existentiellen Entwurfs wird von dieser Kritik an Idealismus und Objektivismus genauso getroffen, denn für ihn setzt sich das Für-sich mit jedem Entwurf neu, ohne seiner selbst als Teil eines allgemeinen Individuums der Geschichte zu gedenken. Aus dem Zusammenhang der Welt lässt sich der Entwurf nicht heraustrennen. Es gibt nicht die Möglichkeit, sich nicht zu entwerfen, weil wir immer schon zur Welt sind, und nicht, weil wir Negation sind. Dass wir zur Freiheit verurteilt sind, ist demnach von Sartre gar nicht bis zum letzten Punkt durchdacht: Denn die Notwendigkeit des Entwurfs zeigt doch weniger die ontologische Negativität des Für-sich als das universale Engagement des Menschen in die Welt an. Von Seiten der Subjektivität her gedacht ist das Verbindende die Zeit, denn sie ist ihr Feld. Auf dem Boden ontologischer Gründung kann Merleau-Ponty deshalb durch seinen Zeitbegriff Sartres Negativitätsphilosophie in eins mit dessen Freiheitsbegriff ablehnen:

»Solange man Für-sich-sein und Für-Andere-sein ohne Vermittlung einander gegenüber setzt, solange man zwischen uns und der Welt nicht jenen natürlichen Vorentwurf einer Subjektivität, jene in sich selbst gegründete vorpersonale Zeit erblickt, bedarf es zur Hervorbringung der Zeit des Vollzugs von Akten, und alles erscheint gleichermaßen als Wahl: der Atemreflex so gut wie der moralische Entschluß, Erhaltung so gut wie Schöpfung.«³⁸²

Aber den für diese Philosophie des Initialentwurfs notwendigen Beginn der Subjektivität als Ursprungsnegation zu verstehen, verzerrt für Merleau-Ponty phänomenologisch gerade das eigentlich ursprüngliche, und zwar die Leiblichkeit in ihrer Unmittelbarkeit und ihrem direkten »positiven« Sein als Weltlichem. Wo bei Sartre der Ursprung fehlt und fehlen muss, kann Merleau-Ponty ganz phänomenologisch da ansetzen, wo menschliches Leben beginnt, wo Zeit

³⁸⁰ PhW, 507.

³⁸¹ PhW, 508.

³⁸² PhW, 514.

gestiftet wird durch das Zur-Welt-sein: bei der Geburt. Schon die Geburt ist ein Engagement in die Zukunft, in die intersubjektive wie subjektive Welt:

»Ein Bewußtsein, für das die Welt ›sich von selbst versteht‹, das sie als ›schon konstituiert‹ und gegenwärtig bis in sich selbst hinein vorfindet, wählt nie *schlechthin* sein Sein und seine Weise zu sein.

Was also ist die Freiheit? Geboren werden heißt in eins, aus der Welt geboren werden und zur Welt geboren werden. Die Welt ist schon konstituiert, aber nie ist sie auch vollständig konstituiert.«³⁸³

Weder ganz der Situation ausgeliefert, noch fähig, sie völlig zu übernehmen und zu modifizieren, sind für Merleau-Ponty »der ›Anteil der Situation‹ und der ›Anteil der Freiheit‹ unmöglich voneinander abzugrenzen«. ³⁸⁴ Bei Sartre hingegen ist genau dies noch zu sehr auf das Bewusstsein – spricht: das Für-sich – bezogen, denn er schreibt »daß die *Situation*, als gemeinsames Produkt der Kontingenz des An-sich und der Freiheit, ein doppeldeutiges Phänomen ist, in dem *das Für-sich* [Hervorhebung, M. G.] unmöglich den Beitrag der Freiheit und des rohen Existierenden unterscheiden kann«. ³⁸⁵ Der Unterschied liegt im Engagementbegriff: während für Sartre das Engagement *ein Engagement durch den Entwurf* ist, und das Für-sich »vom Sein umschlossen, vom Sein bedroht«³⁸⁶ ist, meint das Engagement bei Merleau-Ponty die Leiblichkeit als *universales Engagement*, in dem sich die Trennung von Für-sich und An-sich schon vor ihrer Entstehung aufhebt, weil es die beiden Seinssphären als solche nicht zulässt.

Das Engagement in die Situation ist demnach gleich diesem universalen Engagement eine Verwobenheit mit der Welt, die eine Trennung von positiver und negativer Freiheit genauso wenig ermöglicht, wie sie es erlaubt, innerhalb dieser Situation einen Aktpol festzumachen, von dem aus die Bewegung vollzogen wird.³⁸⁷ Die Existenz

³⁸³ PhW, 514. In der deutschen Übersetzung werden diese beiden Textstellen durch den Beginn eines neuen Paragraphens getrennt. Im französischen Original gibt es diese Einteilung so nicht.

³⁸⁴ PhW, 515.

³⁸⁵ SN, 843.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Und genau in diesem Sinne lässt sich auch eine weitere Kritik Merleau-Pontys an Bergson, die den Gang der Untersuchungen erneut widerzuspiegeln vermag, lesen: »Wenn die Intuition uns wirklich über die Welt hinausführt, dann ist sich Bergson seiner eigenen Voraussetzungen und der schlichten Tatsache nicht voll bewusst gewe-

selbst ist die Bewegung und sie ist eine reine Bewegung im Sinne eines Verhältnisses, dass ihr eigenes Sein als strukturelle Ganzheit hat.³⁸⁸ Das Problem der Freiheit des Menschen kann also zum Beispiel überhaupt nicht in einem Diskurs über negative und positive Freiheit gelöst werden, und es muss auch nicht gelöst werden, denn »positive« wie auch »negative« Freiheit sind Pole, die es im Engagementverhältnis, mithin für die Existenz, gar nicht gibt. Dieser Diskurs setzt gar nicht an der ontologischen Freiheit an. Aus der Philosophie der »bedingten Freiheit«³⁸⁹ andererseits folgt die Überwindung von Bipolaritäten. Wenn überhaupt von einer freiheitlichen Wahl gesprochen werden kann, dann nur so: »Wir wählen die Welt, und die Welt wählt uns.«³⁹⁰

3. Die Phänomenologie des Engagements

In der »Schrift für die Kandidatur am Collège de France« beschreibt Merleau-Ponty das Vorgehen seiner Denkbemühungen, indem er *Die Struktur des Verhaltens* von der *Phänomenologie der Wahrnehmung* dahingehend unterscheidet, dass das erste Werk zeigen sollte, dass sich die Bezüge zwischen dem wahrnehmenden Organismus und seiner Umwelt entgegen den allgemeinen Annahmen nicht in ein Ursache-/Wirkungsgefüge einspannen lassen, sondern dass sich das Verhalten – »unter den Bedingungen des Lebens« – nur durch die Einbettung des Organismus in eine Gesamtheit an Strukturen verstehen lässt. Das Verhalten zur Umwelt und die Umwelt selbst, so wie sie sich in der Situation als Sinn Ganzheit dem Organismus gibt, bilden dabei eine Ganzheit, die als Gestalt wahrgenommen wird. Ein Ergebnis, das seine weiteren Bemühungen initiiert hat, lautet deshalb: »Wahrnehmendes Verhalten taucht aus jenem Sich-beziehen

sen, dass alles Erlebte auf dem Boden der Welt erlebt wird. [...] [E]s fehlt seinem Werk eine Darstellung der menschlichen Geschichte, die diesen Intuitionen die paradoxerweise sehr allgemein bleiben, einen Inhalt gibt.« Vgl. »Das Metaphysische im Menschen«, in: AG, a. a. O., 47–69, hier, 68.

³⁸⁸ Dies war unter anderem schon Ergebnis im Kapitel zur *Struktur des Verhaltens*. Vgl. S. 231.

³⁸⁹ PhW, 515. Merleau-Ponty leiht sich diesen Terminus von Eugen Fink, wie er selbst in der dazugehörigen Fußnote schreibt. Zur »bedingten Freiheit« vgl. auch Werner Müller, *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Merleau-Ponty*, a. a. O., vor allem 220 f.

³⁹⁰ PhW, 515.

auf eine Situation und eine Umwelt auf; diese letzteren sind nicht die Tatsachen eines reinen Erkenntnissubjekts.«³⁹¹ Um dieses wahrnehmende Verhalten und sein Auftauchen durch eine *Phänomenologie der Wahrnehmung* genauer in den Blick zu bekommen – so schreibt Merleau-Ponty in der besagten Kandidaturschrift – »wohnen wir nicht mehr dem Auftreten wahrnehmender Verhaltensweisen bei, sondern richten uns in ihnen ein, um damit das einzigartige Verhältnis von Subjekt, Leib und Welt gründlicher zu analysieren.«³⁹²

Das Ergebnis dieses zweiten Schrittes ist, dass sich der Leib als das fundamentale Subjekt herausstellt, dass also in der Leiblichkeit die grundlegende Verbindung des Menschen zur Welt zu suchen und auch zu finden ist. Die Gestalt bleibt dabei das leitende Mittel zur Beschreibung der Ganzheit, die sich durch Leiblichkeit und leibliches Verhalten, d. h. Bewegungen bzw. Motorik, ergibt. Der Leib ist »*unsere Weltansicht*, d. h. der Ort wo der Geist sich in einer bestimmten physischen und historischen Situation engagiert.«³⁹³

Methodisch gesehen stellt *Die Struktur des Verhaltens* zunächst den Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Natur im sichtbaren Verhalten dar, das in diesem Sinne objektiv untersucht wird, während dann aus der sich verhaltenden Existenz heraus dasjenige aufgedeckt werden soll, was sich durch dieses und in diesem Verhältnis als Gestalt zeigt. Dieser methodische Unterschied der beiden Werke ist, genauer besehen, ein entscheidender Hinweis auf zwei verschiedene Sichtweisen auf das Engagement des Menschen in die Welt, die in ihrer Gesamtheit einen genaueren Blick auf seine eigentliche philosophische Bedeutung gewähren.

Es soll im Folgenden darum gehen, zu zeigen, wie sich die beiden zentralen Punkte, also *Verhalten* und *Leiblichkeit*, in der anvisierten Philosophie des Engagements zuspitzen. Dass es sich dabei ganz klar auch um eine resümierende Betrachtung der bisherigen Ergebnisse handelt, die es zu erweitern und zu vertiefen gilt, ist selbstverständlich. Zunächst soll die Leitfrage allerdings sein: Worin bestand der Anspruch an Merleau-Pontys Denken? Wie lautete eigentlich die Forderung an seine Philosophie?

Von Anfang an war das Leitmotiv der Untersuchung, die Beziehung zwischen dem Menschen und der Welt weder vollständig auf

³⁹¹ Kandidaturschrift, 101.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Ebd.

den Intellektualismus noch auf den Empirismus gründen zu wollen, sondern unter dem Stichwort einer Dialogizität ein Verhältnis aufzufinden, das eine Gegenseitigkeit auszudrücken vermag, die dieses Verhältnis selbst in den Mittelpunkt stellt. Die Dynamik des *élan vital* bei Bergson diene anfangs dazu, davon zu sprechen, dass das bewusste Leben an einer Bewegung teilhat, die es selbst mitgestaltet. Der Rückgang auf die unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten war somit ein Rückgang auf die Gewissheit unserer Erfahrung als des Ausgangspunktes, von dem aus wir überhaupt von Welt sprechen können. Über die Phänomenologie ergab sich für die vorliegende Untersuchung der Schritt hin zu einer Verbindung unserer selbst mit der Welt: die Intentionalität stellt den fundamentalen Zusammenhang einer sich als horizontales Gewebe stetig erweiternden Lebenswelt dar – eine Dynamik, die ebenso die des Lebens selbst ist. Als entscheidender Fortschritt stellte sich der Bezug zur *Bedeutung der Welt für das Bewusstsein* heraus. Der daraus sich ergebende Begriff lebensweltlichen Umgangs diene sozusagen als Ausgangspunkt für einen rudimentären Engagementbegriff: Das Engagement des Menschen in die Welt ist wesentlich das Engagement in eine Lebenswelt, die ihn angeht im dem Sinne, dass sie *Bedeutung für ihn* hat. Aber inwiefern diese Bedeutung den Menschen tatsächlich angeht, was die Lebenswelt so wichtig für den Menschen macht und inwiefern die Theorie Husserls für die konkrete Existenz fruchtbar zu machen ist, ließ sich nur dadurch zeigen, dass mit der Philosophie Sartres danach gefragt wurde, *wie* sich die Bedeutung bedeutsam macht für ein Sein, dem es um sein Sein geht: für die Existenz. Das Engagement der Existenz, so zeigte Sartres phänomenologische Ontologie, ist ein Engagement in die Dialektik von Sein und Nichts, dessen nie fertiges Produkt der ewig existierende und damit sich selbst entwerfende Mensch ist. Obwohl das Engagement des Menschen und die damit zusammenhängende Freiheit durch die Philosophie Sartres explizit verhandelt wird, obwohl sich herausstellte, dass der Begriff der Situation in diesem Zusammenhang zentral ist und dass die Lokalisierung des Ursprungs der Bedeutung für das engagierte Für-sich-sein weder bei ihm selbst noch im genichteten An-sich-sein zu finden ist, gab es dennoch neben den Ausdifferenzierungen der notwendigen Begrifflichkeiten für die Philosophie des Engagements ein Problem, das es notwendig machte, Sartres Philosophie mit Merleau-Ponty neu zu überdenken.

Die Situation stellt bei Sartre den Rahmen unseres Entwurfs

her, d. h. sie zeigt sich uns in unserer Geworfenheit, wie sie uns die Möglichkeiten ihrer eigenen Transzendenz aufzeigt. Das Engagement steht damit in genau dem Wechselverhältnis zur Freiheit des Engagierten, das von Anfang an gesucht wurde. Doch zwei Probleme blieben: zum einen der unüberwindbare Graben zwischen den beiden Seinssphären und zum anderen ganz zentral die Tatsache, dass es doch um eine Bewegung *vom Für-sich zum An-sich* geht. Die Nichtung des An-sich ist der Entwurf des Für-sich – zwar in ununterscheidbarer Teilnahme der Situation als konkreter Faktizität, aber gleichzeitig doch als Bewegung vom Für-sich auf das An-sich.

Der Begriff des Verhaltens, den Merleau-Ponty zur genaueren Klärung der Beziehung zwischen dem Bewusstsein und den äußeren Ereignissen heranzieht, verwies auf einen Existenzbegriff, der genau dadurch ausgezeichnet war, dass er die schon vorher bei Husserl und Sartre vermutete Beziehung darzustellen vermochte, nämlich das Engagement als einen Dialog zwischen Existenz und Welt zu verstehen, der sein eigenes Sein behauptet. Schon der Verweis auf das Gleichgewicht und die »innere Norm«, die das Verhalten nach Merleau-Ponty einzuhalten bestrebt ist, ist ein ganz prägnanter Hinweis auf dasjenige Verhältnis, das als Engagement bezeichnet werden soll. Anders als bei Husserl geht es hier zunächst einmal nicht um reine Bewusstseinsleistungen, anders als bei Sartre geht es hier nicht um die Selbstkonstitution des Bewusstseins im Umweg über die Abstoßung von der Welt der Dinge. Im Mittelpunkt steht vielmehr ein vereinendes Element, das sich als Gestalt in das Wesen des Organismus einschreibt. Der Mensch ist nun nicht mehr durch sein »Bewusstsein von etwas« repräsentiert, sondern die Intentionalitätsstruktur ist nun Teil seiner Existenz, die wiederum anders als bei Sartre nicht reiner Entwurf auf die Welt, sondern *weltlicher Entwurf* ist. *Der Mensch ist Verhältnis, weil er sich verhält, nicht notwendig, sondern faktisch.*

Schon bei der Thematisierung der Strukturen des Verhaltens zeigt sich, dass es hier nicht mehr allein um Akte geht, sondern dass die Verflochtenheit des Menschen als »Organismus mit seinem Milieu« vielmehr ein ständiges Sich-Bereitstellen des Menschen für den Austausch mit der Umwelt bedeutet. Situation und Bedeutung sind die entscheidenden Impulsfaktoren, die dieses Verhältnis tragen. Die Situation hat Bedeutung *für mich*, und nur deshalb kann sich mein Verhalten in das Ganze überhaupt einflechten. Die Gestalt stellt diese bedeutsame Ganzheit unseres Verhaltens dar. Sie fordert uns auf, zu

existieren, während sie selbst nur aus unserer Existenz heraus Bedeutung erlangt. Jedes Verhalten in der Situation wird damit zur Manifestation eines ursprünglichen Verhältnisses, das als Engagement in die Welt zu bezeichnen ist. Die Freiheit, die mit dem spezifisch menschlichen Verhalten verbunden ist, ist diejenige der Transzendenz der Situation, und die Tatsache, dass sich unser Verhalten nicht durch die Gestalt einengen lässt, sondern bereit und fähig ist, diese Gestalt selbst weiter zu vernetzen – sie selbst zu sein.

Der Grund dafür, dass der Leib im Mittelpunkt steht, ist nicht nur, dass er diese engagierte Perspektive darstellt, sondern auch, dass er der Ausgangspunkt desjenigen Verhaltens ist, das sich im Frühwerk Merleau-Pontys als so zentral herausstellte. Der Leib ist das Verhältnis des Verhaltens. Die Dialogizität, die Vernetzung des Menschen mit der Welt, die hier als Engagement bezeichnet wird, findet im sich verhaltenden Leib statt. Weil Verhalten als Verhältnis gedacht wird und weil dieses Verhältnis selbst Existenz ist, weil der Mensch nichts anderes als dieses Verhältnis ist, das sich »Engagement« nennt, kann das leibliche Engagement als fundamentaler Boden innerhalb einer Phänomenologie der Wahrnehmung bezeichnet werden.

Der Leib ist unser Ankerpunkt in der Welt, weil wir ganz wesentlich in der Ambiguität leben, nicht »nur« Körper, aber auch nicht »nur« Geist zu sein. Aus dieser Ambiguität erklärt sich auch, dass Merleau-Ponty den Leib als unsere Schnittstelle mit der Welt ansieht. Und diese Ambiguität ist es auch, die nichts anderes als das Sein des Verhältnisses ausdrücken soll. Indem wir unser leibliches Verhalten sind, sind wir auch ganz wesentlich Verhältnis zur Welt – also Engagement. Wodurch zeichnet sich aber dieses Engagement, auf dessen Suche die vorliegende Untersuchung sich bis jetzt befand, eigentlich *positiv* aus?

Das Engagement des Menschen, wenn man es als das Sein des Verhältnisses zur Welt selbst versteht, ist zunächst objektiv gesehen das Verhalten, mit dem wir in der Welt umgehen. Dieses Verhältnis vollzieht sich, wie sich herausstellte, als »gelebte Dialektik«³⁹⁴, deren Wesen die Reziprozität von Umwelt und sich organisierendem Organismus ist. Eben diese Dialektik erlaubt es, in Verbindung mit der Gestalttheorie, davon zu sprechen, dass das Engagement im Wesentlichen eine Bewegung ist, die sich auf eine Ganzheit bezieht, dass sie

³⁹⁴ Vgl. dazu S. 196 ff.

diese Beziehung aber dadurch herstellt, dass sie Verhältnis zum Einzelnen ist, und damit wiederum die Ganzheit erst stiftet. Anders formuliert: *Das Engagement in die Welt ist in seinem Wesen das Engagement in die Situation als das, was sich dem Verhalten zunächst darbietet und das eine »Antwort« verlangt.* Das heißt aber auch, dass die Situation eine Frage oder Aufforderung stellt. Diese Aufforderung ist im eigentlichen Sinne der Bezug, der das Engagement zu einem Engagement zur und in der Welt als ganzer macht. Die Aufforderung ist das, was die Situation zur weltlichen Situation macht. Wenn gestalttheoretisch gesehen davon die Rede sein kann, dass die Reaktion als Figur sich in der Situation als Grund organisiert, heißt das, dass die Situation in gleicher Betrachtungsweise wiederum die Figur vor dem Grund des Ganzen, d. h. der Welt überhaupt, darstellt. Das eigentümliche am menschlichen Engagement in dieses Gefüge ist nun, dass es dieses Gefüge transzendierend überschreiten und damit in seiner spezifischen Form mitgestalten kann. Das ist die wesentliche Freiheit des Menschen: *In der Übernahme der Situation steckt nicht nur ihre Annahme sondern ganz entscheidend auch die Gestaltung ihrer durch das Verhalten. Indem ich Stellung nehme, verändert sich mein Stand, d. h. ich situiere mich neu auf die Welt hin und stelle andererseits einen neuen Stand in der Welt dar und her, der nur durch mich sein kann.*

Die Stellungnahme ist also in keiner Weise ein reines Sich-Positionieren, sondern eine stetige Bewegung des Austausches. Das ist der Grund dafür, dass der hier zu erkennende Bewegungsbegriff demjenigen Bergsons so nah ist: gerade weil sich wie in der »Dauer« das Verhalten nicht auf eine einzige Tätigkeit beschränken lässt, sondern in seiner Vielfältigkeit eine Bewegung des Lebens (bzw. des lebendigen Organismus) ist, und weil die Faktizität der Stellungnahme sich damit deckt, dass der Organismus bzw. der Mensch, immer in Bewegung bleibt und sich, solange er lebt, in dieser freiheitlichen Bewegung befindet.

Dasjenige, was sich mir als Welt gibt, gibt sich mir in Form einer Gestalt, deren Teil ich bin. Was ist aber der Grund dafür, dass sich diese Gestalt auf mich als Wahrnehmenden bzw. als denjenigen in Situation hin öffnet? Es ist meine Leiblichkeit, weil der Leib der Punkt ist, der mich ontologisch gesehen mit dieser Gestalt verbindet, d. h. mein Sein mit ihrem Sein verschmelzen lässt. Durch meinen Leib eröffnet sich die Räumlichkeit der Welt und damit mein Aktionsradius in ihr. Und ganz wesentlich: der Leib ist nicht mein Leib,

sondern er *ist* ich, und ich *bin* er, insofern ich über ihn nicht wie über einen Gegenstand verfüge, und er sich mir niemals als Objekt entgegenstellt:

»Der Leib ist für uns viel mehr als ein Instrument oder ein Hilfsmittel: Er ist unser Ausdruck in der Welt, die sichtbare Gestalt unserer Intentionen. Selbst die unscheinbarsten affektiven, d. h. die fest an die Infrastruktur der Stimmungen gebundenen Bewegungen tragen dazu bei, unsere Wahrnehmung der Dinge zu gestalten.«³⁹⁵

Dadurch, dass unser Leib »die sichtbare Gestalt unserer Intentionen« ist, geht die Bewegung, von der die Rede ist, durch ihn hindurch. Er ist der Ausgangspunkt der Übernahme/Transzendenz-Bewegung – die gestalterische Auseinandersetzung mit der Welt. Der Leib versetzt uns überhaupt in die Lage zur Welt zu sein, denn »eben weil er sich der Welt verschließen kann, ist mein Leib auch das, was mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt.«³⁹⁶ Diese Freiheit gründet in eins damit die Möglichkeit der Welt überhaupt für uns. Das leibliche Engagement ist der ontisch-ontologische Ausgangspunkt unserer Existenz, weil es das fundamentale Engagement des Menschen in die Welt, d. h. die Verwebung unserer selbst mit demjenigen, was wir als Lebenswelt erfahren, *und* der Ausgangspunkt unseres Verhältnisses zu dieser Lebenswelt, ist.

Als leibliches Subjekt ist der Mensch stets zur Welt. In diesem Sinne kommt man auch darauf zurück, dass das Verhalten als Verhalten-in-Situation sich einem Feld der Freiheit stellt, das das konkrete Verhalten in dieser Situation ermöglicht. Dieses Feld der Freiheit ist für Merleau-Ponty, wie sich zeigte, ein umfassendes Feld von Geschichtlichkeit, Intersubjektivität und Entwurf.

»Ich bin als eine psychologische und geschichtliche Struktur. Mit meiner Existenz habe ich schon eine Weise zu existieren, einen Stil empfangen. All meine Taten und Gedanken haben Bezug zu dieser Struktur, und selbst das Denken des Philosophen ist nur eine Weise der Auslegung seines Anhalts an der Welt – das, was er ist. Und doch, ich bin frei, nicht trotz diesen Motivationen oder ihnen zuvor, sondern vermittels ihrer. [...] Abgehen kann mir die Freiheit nur, wenn ich meine natürliche und soziale Situation zu übersteigen suche, mich weigernd, diese zuvor mir anzueignen, durch sie hindurch den Zugang zur Natur- und Menschenwelt zu finden. Nichts bestimmt mich von außen, doch nicht,

³⁹⁵ Kandidaturschrift, 102.

³⁹⁶ PhW, 197.

weil nichts mich in Anspruch nähme, sondern im Gegenteil, weil ich je schon außer mir und der Welt erschlossen bin.«³⁹⁷

Es ist kein Wunder, dass diese Passage am Ende der *Phänomenologie der Wahrnehmung* steht, denn sie stellt das dar, worauf sich das gesamte leibliche Verhalten sowie die Struktur des Verhalten überhaupt zuspitzt: *Zur-Welt-sein heißt Engagiert-sein und Frei-sein*: Es gibt Freiheit, weil es Engagement gibt – es muss Freiheit geben, weil Engagement Freiheit bedeutet, und deshalb spricht Merleau-Ponty auch von einer »bedingten« Freiheit. Denn durch unser Engagement, d. h. dadurch dass wir notwendig Stellung nehmen und nicht anders können als *zu sein*, kommt unsere Freiheit erst zustande: »Wir müssen nicht fürchten, unsere Wahl oder unser Handeln könnte unsere Freiheit beschränken, da vielmehr Wahl und Handeln allein uns von unseren Anknern lösen.«³⁹⁸

Doch was unterscheidet diese Philosophie dann von derjenigen Sartres? Sind wir also für Merleau-Ponty ebenfalls zur Freiheit verurteilt? Es lässt sich durchaus sagen, dass wir unser Engagement in die Welt zu einem gewissen Grad dazu verurteilt sind, frei zu sein. Doch Merleau-Ponty sagt ganz klar: »Meine Freiheit vermag mein Leben von einem spontanen Sinn abzulenken, doch immer nur in einer Reihe gleitender Phasen, im Ausgang von seiner anfänglichen Übernahme, nie durch eine absolute Schöpfung neuen Sinnes.«³⁹⁹ Das »Verurteilt-sein« bedeutet ja im sartreschen Zusammenhang, dass der Mensch nicht anders kann als frei zu sein. Das impliziert aber das, was als die »Passion des Menschen«, das »endlose Sichgründen«, bezeichnet wurde⁴⁰⁰ – also dass die menschliche Existenz sich dadurch auszeichnet, dass sie Sinn stiften will, dies aber niemals schaffen kann, weil – in Sartres Terminologie – eine vollständige Koinzidenz von Für-sich und An-sich zur Nichtung der Existenz selbst führen würde. Diese Absurdität der menschlichen Existenz wird in der Philosophie Merleau-Pontys abgelehnt, und das macht ihre Rolle bei der Auffindung des Verhältnisses von Freiheit und Engagement so zentral. Durch die Leiblichkeit, d. h. durch das Engagement als leibliches Engagement, ist es dem Menschen von Anfang an nicht »aufgegeben« sich zu verhalten, sondern er ist selbst schon

³⁹⁷ PhW, 517.

³⁹⁸ Ebd.

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Vgl. S. 173–177.

Sinn, allein indem er sich bewegt und sich im Raum orientiert. »Sein heißt Orientiertsein«⁴⁰¹ und also innerhalb eines bedeutsamen Ganzen zu sein. In diesem Sinne spricht Merleau-Ponty seinerseits auch davon, durch die Leiblichkeit »zum Sein verurteilt« zu sein⁴⁰², und nur in diesem Sinne kann er im Vorwort schreiben: »Zur Welt-seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*, und nichts können wir tun oder sagen, was in der Geschichte nicht seinen Namen fände.«⁴⁰³

Das Entscheidende ist: Das Verhältnis von Engagement und Freiheit bei Merleau-Ponty ist der Spiegel für das Verhalten des Menschen in der Welt und damit für seine Existenz. Doch diese Existenz ist eine solche, die wesentlich weltlich ist, weil sie aus einem leiblichen Engagement zu denken ist. Die Freiheit wäre in diesem Sinne nicht Freiheit, »schlüge sie nicht in der Welt Wurzel«⁴⁰⁴, d. h. gäbe es kein Feld, innerhalb dessen und gleichzeitig als das sie sich als Freiheit zeigen könnte. Vor dem Hintergrund dieser Phänomenologie des Engagements und seines Verhältnisses zur Freiheit stellen sich im weiteren Gang zwangsweise folgende Fragen: Wenn es Engagement phänomenal nur als freiheitliches gibt, verweist dies nicht auf ein ontologisch fundamentales Verhältnis, das Aufschluss geben kann über das Sein dieses Engagiert-seins?

4. Die Philosophie des Engagements

Wie sich schon an anderer Stelle herausstellte, ist das Fundamentale, von dem hier die Rede ist, dasjenige, was für den »Urglauben« bzw. die »Urgewissheit« des Menschen verantwortlich ist, was uns also direkt an die Welt zu binden scheint. Als dieser Ursprung des Engagements wurde oben der *contrat primordial*⁴⁰⁵ genannt, der auf die ursprüngliche Kommunikation des Menschen mit der Welt verwies. In diesem Sinne ist auch das universale Engagement zu verstehen,

⁴⁰¹ Vgl. PhW, 294.

⁴⁰² PhW, 198.

⁴⁰³ PhW, 16. Dass dieses Verurteilt-sein den entscheidenden Unterschied in den Freiheitsbegriffen der beiden Philosophen ausmacht zeigen auch die oben schon erwähnten Aufsätze von Jon Stewart, »Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom«, in: ders.: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 197–214, und Ronald L. Hall, »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, ebd., 187–196.

⁴⁰⁴ PhW, 517 f.

⁴⁰⁵ Vgl. oben, S. 269–278

denn Stellungnahme ist Antwort auf eine Rhetorik der Welt, die uns fordert, um zu dieser einen Welt werden zu können. Auf die Wahrnehmung bezogen sagt Merleau-Ponty deshalb:

»Das Subjekt der Wahrnehmung ist kein absolutes Denken; es fungiert in der Ausführung eines seit unserer Geburt zwischen dem Leib und der Welt, zwischen uns selbst und unserem Leib geschlossenen Paktes. Dieses Subjekt ist gleichsam eine fortwährende [sic] Geburt; es ist *dasjenige* Subjekt, dem eine körperliche und geschichtliche Situation zur Bewältigung aufgegeben wurde – und es muß sie jederzeit bewältigen können.«⁴⁰⁶

Die Geburt ist der Beginn der leiblichen Existenz und damit die Öffnung eines neuen transzendentalen Feldes – einer »Sicht der Welt«⁴⁰⁷, die ich durch meinen Leib bin.⁴⁰⁸ Und diese »Sicht der Welt« hat ihren Ausgangspunkt in dem Pakt mit der Welt, der durch die Geburt als leibliches Wesen geschlossen wurde. Durch diesen Vertrag findet mein Zur-Welt-sein auf der Basis einer Gewissheit statt, die es mir überhaupt erlaubt, in ihr zu existieren. Jeder Erkenntnis der Welt, jeder Wahrnehmung und damit jedem Zur-Welt-sein selbst, liegt ein »ursprüngliches und vorgängiges Wissen«⁴⁰⁹ zugrunde, das mich die Dinge *als* Dinge der Welt erkennen lässt. Im *contrat primordial* liegt auf fundamentaler Ebene eine Kommunion meiner selbst mit der Welt begründet, nämlich eine Gewissheit, dass das, was ich wahrnehme, die Welt, zu der ich bin, sich mir – in welcher Weise auch immer – in einer Bedeutungsstruktur darbietet, deren Ursprung meine Öffnung, meine Bereitschaft zur Existenz ist. Dass ich genau wie die Welt immer in Situation bin, dass sich also die Situation umgekehrt niemals aus dem Zur-Welt-sein lösen kann, um sich als von mir getrenntes Etwas zu präsentieren, dass ich also genau wie die Welt »zum Sinn verurteilt« bin, liegt daran, dass diese ursprüngliche Übereinkunft mit der Welt beide »Vertragspartner« gleichermaßen bindet: »Eine Welt vermögen wir nur wahrzunehmen, wenn Welt wie Wahrnehmung, ehe sie konstatierte Tatsachen sind, schon unsere eigenen Gedanken sind.«⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Kandidaturschrift, 103.

⁴⁰⁷ PhW, 462.

⁴⁰⁸ Vgl. PhW, 463: »Ich bin ein Feld, ich bin eine Erfahrung. Eines Tages ist etwas ein für allemal in Gang gesetzt worden, das selbst im Schläfe noch nicht aufhören kann, zu sehen oder nicht zu sehen, zu fühlen, oder nicht zu fühlen, zu leiden oder glücklich zu sein, zu denken oder zu ruhen, kurz, sich mit der Welt »auseinanderzusetzen.«

⁴⁰⁹ PhW, 422.

⁴¹⁰ PhW, 426.

Und hierin besteht ein entscheidender Punkt: Der Wahrnehmung liegt eine präreflexive Sicherheit zugrunde, die dem Cogito vorgelagert ist. Das Denken der Welt kann nur auf der Grundlage einer Ursprünglichkeit des Seins selbst stattfinden. Die Reflexion zeigt mir mein Cogito als wahrgenommenes Denken, doch was ich dort entdecke, ist die »ursprüngliche Bewegung der Transzendenz, die mein Sein selbst ist, die gleichursprüngliche Berührung mit meinem Sein und mit dem Sein der Welt.«⁴¹¹ Diese Bewegung – das Existieren – zeigt sich mir nur als sie selbst und niemals als Gegenstand. Diese Bewegung bin ich, bevor ich auf sie und damit auf mich reflektiere – so wie für Bergson jedem objektivierenden Denken ein Lebensfluss zugrunde liegt. Das Engagement des Menschen in die Welt ist das Verankertsein in die Situation im gleichen Sinne, wie es das ewige Überschreiten, das nicht enden wollende In-Beziehungsetzen ist, das ihn zu dem macht, der er ist. Das Cogito ist Bewegung – und zwar Transzendenz. Zunächst bin ich zur Welt durch dieses universale und fundamentale Engagement meines Seins, dann erst und auf dieser Basis vollzieht sich diese Transzendenz als Cogito: Ich bin, also denke ich.

»Nicht enthält das Ich-denke auf eminente Weise das Ich-bin, nicht reduziert sich mein Dasein auf das Bewußtsein, das ich von ihm besitze; vielmehr findet umgekehrt das Ich-denke, das Bewußtsein, sich der Bewegung der Transzendenz des Ich-bin, seiner Existenz integriert.«⁴¹²

Das Cogito, von dem in der Bewusstseinsphilosophie die Rede ist, ist selbst Ausdruck eines Zur-Welt-seins, d. h. es ist selbst nicht anders zu denken denn als ein über die Existenz vermitteltes und sich durch sie aussprechendes Denken. Das Zur-Welt-sein bzw. das fundamentale Engagement, ist aber das, was die Gewissheit der Welt selbst spendet. Aus ihm entsteht, was Merleau-Ponty als die »ursprüngliche Meinung« bezeichnet, die »überhaupt etwas vor uns erstehen [lässt], worauf alsdann ein thetisches Denken – zweifelnd oder beweisend – sich beziehen kann, um es zu behaupten oder zu verneinen«.⁴¹³ Und genau auf diesem Grunde, dieser fundamentalen Sicherheit, auf der unser Engagement fußt, kommt Merleau-Ponty zu der zentralen Aussage: »Es gibt Sinn, es gibt etwas und nicht viel-

⁴¹¹ PhW, 430.

⁴¹² PhW, 437.

⁴¹³ PhW, 451 f.

mehr nichts [...]« mit der er – auf den hiesigen Kontext bezogen – zeigt, dass *die Existenz als situierte ihr Sein einer ursprünglichen ontologischen Verbundenheit verdankt, die der Ausgangspunkt derjenigen Bewegung ist, die wir oben im Feld von Engagement und Freiheit vorfinden.*

Die Freiheit des Dialogs mit der Welt liegt in dieser Gewissheit begründet. Sie ist die Gewissheit, dass es Sinn gibt und dass dieser Sinn durch unser Engagement, durch unsere Existenz, unseren Leib und unser Verhalten getragen bzw. fortgetragen wird. Das Engagement des Zur-Welt-seins ist nämlich in gleicher Weise ein Engagement des Sinns. Die Situation als Situation *für mich* wird als engagierte Situation von mir zu dem gemacht, was sie ist, ohne ihre Faktizität zu berühren.

Engagement ist wesentlich Ausdruck und zwar wesentlich schöpferischer Ausdruck des Zur-Welt-seins. »Die Produktivität oder Freiheit des menschlichen Lebens selbst – weit davon entfernt, unsere Situation zu leugnen – nutzt diese Situation und wandelt sie in ein Ausdrucksmittel um.«⁴¹⁴ Diese Umwandlung ist engagierte Existenz in dem Sinne, als sie als Übernahme/Transzendenz-Bewegung die Welt überhaupt erst sein lässt, so wie »[d]as Bild des Malers, das Wort des sprechenden Subjekts nicht lediglich Illustrationen des schon fertigen Gedankens [sind], sondern die Aneignung dieses Gedankens selbst«.⁴¹⁵

Hier zeigt sich, dass das, worauf der Begriff des Engagements verweist, nicht mehr allein aus der Phänomenologie heraus weiter aufgedeckt werden kann. Die »ursprüngliche Übereinkunft« – der »*contrat primordial*« – ist der Punkt, an dem – in Bezug auf den Begriff des Engagements – die Ontologie Merleau-Pontys in den Mittelpunkt rückt. War die Untersuchung bis zu diesem Punkt entlang der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf der Suche nach dem freiheitlichen Engagement des Menschen in die Welt gewesen, so zeigt sich, dass das, worauf dieses Verhältnis selbst fußt, im *Sein* des Zur-Welt-seins und damit auf ontologischer Ebene zu suchen ist. Auch wenn sich die Ontologie, die dieser Phänomenologie zugrunde liegt, immer wieder zeigte, so hält sie sich doch in dem auf, was Merleau-Ponty selbstkritisch als eine »schlechte Ambiguität«, eine Mi-

⁴¹⁴ Kandidaturschrift, 103. Man beachte hier, dass im Begriff der »Produktivität des Lebens« sicherlich ein weiteres Mal die Erbschaft Bergsons zu erkennen ist.

⁴¹⁵ PhW, 443

schung von Endlichkeit und Universalität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit« bezeichnet.⁴¹⁶

Der Begriff der Ambiguität war schon am Ende der Ausführungen zu den Strukturen des Verhaltens zum Thema gemacht worden. Das »Weder ... noch ...«, das sich als der Zwischenbereich artikuliert, der dort gesucht und im Verhalten gefunden wurde, kehrt grundsätzlich in den Untersuchungen zur Phänomenologie der Wahrnehmung zurück.⁴¹⁷

Die so genannte dritte Dimension, die sich als ontologische erweisen soll, bleibt innerhalb dieser »schlechten Ambiguität« genau deshalb, weil der phänomenologische Ansatz ihr keine andere Möglichkeit gibt, sich entdecken zu lassen. Die Phänomenologie der Wahrnehmung ist doch, auch entgegen ihrer Motivation, eine Philosophie, die sich auf ein Subjekt oder zumindest ein Cogito zurückziehen muss, wenn sie zu ihren Grundlagen gelangen will. Auch ein »schweigendes Cogito« kann diese Tatsache nicht aufheben. Wahrnehmung ist wesentlich Wahrnehmung für »jemanden«, so wie das Zur-Welt-sein streng genommen eine »Richtung« hat. Auch wenn sich Merleau-Ponty von jeglicher Zentrierung lösen will, indem er sich auf die Strukturen der Leiblichkeit und auf die Gestalthaftigkeit des Engagements bezieht und indem er auf das Unreflektierte rekurriert, das dem Umgang in der Welt zugrunde liegt, so ist dieses Zugrundeliegen ein Hinweis darauf, dass das Unreflektierte nur als Hintergrund für ein Reflektiertes Sinn macht.⁴¹⁸ Will man aus dieser Zentrierung und aus der aus ihr folgenden verbleibenden intellektualistischen Philosophie heraustreten, darf man das, was das Unreflektierte zum *Unreflektierten* macht, die Negativität, die damit ausgedrückt wird, nicht als die Absetzung vom Reflektierten verstehen, sondern als dessen eigentliche Wurzel. Letzteres kann aber aus einer Phänomenologie der Wahrnehmung heraus nicht geschehen. Sie bleibt notwendig auf der Ebene der Deskription von zentrierten Strukturen. Die »Notwendigkeit, sie einer ontologischen Auslegung zu unterziehen«, erkennt Merleau-Ponty selber erst später, wie eine Arbeitsnotiz in seinem posthum veröffentlichten Fragment *Das*

⁴¹⁶ Kandidaturschrift, 110.

⁴¹⁷ Vgl. S. 230. Vgl. auch wie oben schon vermerkt Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 174 ff.

⁴¹⁸ Vgl. dazu Barbaras, R., *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology*, a. a. O., 5 ff.

Sichtbare und das Unsichtbare verrät.⁴¹⁹ Er bezeichnet sogar in einer anderen Notiz dieses Problem aus genau diesem Grund als unlösbar: »Die Probleme, die ich in der *Ph. P.* gestellt habe, sind unlösbar, weil ich dort von der Unterscheidung ›Bewußtsein‹ – ›Objekt‹ ausgehe [...].«⁴²⁰

Die Untersuchung zum Verhältnis von Freiheit und Engagement steht also vor einer Grenze, die es nicht erlaubt, weiter vorzugehen, ohne rückblickend das einzuschätzen, was wir schon herausgefunden haben. Es lässt sich natürlich im gleichen Sinne, wie die Phänomenologie ein Wahrnehmungsbewusstsein zum Thema hat, auf die vorliegende Untersuchung hin gesehen sagen, dass es ein Engagement nur für ein Engagiertes gibt. Denn wenn an verschiedenen Stellen die Rede vom Engagement des Menschen in die Situation war, so doch nur, weil es Situation nur als Situation für »jemanden« geben kann, da der Begriff sonst seine Bedeutung verliert. Die Untersuchung ist also, obwohl sie sich an das grundlegende Verhältnis wagen wollten, nicht weiter gekommen als bis zu dem Punkt, an dem sich die Intentionalitätsstruktur in die Gestalt selbst auflöst und das Engagement zur Struktur wird, deren Fixpunkt allerdings immer noch der sich verhaltende Mensch ist. Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie sich die vorliegende Untersuchung dem Vorwurf der Zentrierung eines dialogischen Geschehens auf »den Engagierten« stellen kann, d. h. ob sie sich als Projekt – eine reine Dialogizität zu finden – etwas vornahm, das sie in ihrer Vorgehensweise – aus-

⁴¹⁹ SU, 237. Die Arbeitsnotiz ist auf den Februar 1959 datiert.

⁴²⁰ SU, 257. Diese Notiz stammt vom Juli 1959. Man sieht daran deutlich, wie detailliert Merleau-Ponty sich mit seinem eigenen Standpunkt auseinander gesetzt hat. Renaud Barbaras zeigt in seinem Buch zur Ontologie Merleau-Pontys auf, dass es vor allem die Erfahrung des Anderen ist, an der sich sehen lässt, wie sehr Merleau-Pontys Phänomenologie in allerletzter Konsequenz noch in einer dualistischen Philosophie verbleibt. So schreibt Barbaras, dass die Offenheit für den Anderen doch immer eine Möglichkeit des Bewusstseins bleibt, und dass der Solipsismus nicht überwunden werden kann, sondern von Merleau-Ponty einer Welt insulärer Bewusstseine untergeordnet wird, die das Anderssein des Anderen absorbieren. »Insofar as it proceeds from an anonymous corporeality, consciousness overcomes itself toward the other, but it is still *consciousness* that overcomes itself in the other, with the result that it is not the *other* that is attained. In reality, only a reflection that manages to grasp the radical unity of consciousness and ›its‹ body is capable of giving an account of the openness to the other.« (*The being of the phenomenon*, a. a. O., 38.) Vgl. auch zur weiteren Diskussion über die Ontologie Merleau-Ponty's Martin C. Dillon mit seinem Buch *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington/Ind.: Indiana University Press, 1988.

gehend vom Engagement *des Menschen* – nicht einzulösen vermochte.

Von Anfang an wurde die Philosophie Merleau-Pontys als Phänomenologie gelesen. Dadurch war es möglich, auf das Grundverhältnis von Freiheit und Engagement zu stoßen, das sich in der Gestalt der Situation vereint und auflöst. Die Ergebnisse blieben stets Zwischenergebnisse, die sich durch weitere Aspekte zu neuen solchen Zwischenergebnissen wandelten. Die ontologische Bedeutung dieser »Ergebnisse« war jeweils ein Zeichen dafür, dass sich durch den Engagementgedanken ein fundamentales Verhältnis aufzeigen lässt. An diesem Verhältnis hat das Sein des Menschen teil, es geht durch ihn hindurch, weil es der Ausdruck seines Zur-Welt-seins ist. Die Freiheit wird in diesem Verhältnis nicht dadurch zum Thema, dass man sie sucht, sondern sie lässt sich im phänomenalen Feld der Untersuchung zum Engagement »blicken«. Dabei spitzt sich die Untersuchung dieses phänomenalen Feldes allerdings auf einen Ursprung zu, von dem aus das Zusammenspiel von Freiheit und Engagement sich als solches Feld erst ausbreitet. Der *contrat primordial* ist, wie sich herausstellte, der Ursprung unserer selbst als Verhältnis.⁴²¹ Genau an diesem Ursprung wird – und das ist die erstaunliche Folge – die *Phänomenologie des Engagements*, wie sie bis jetzt betrieben wurde, zu einer ontologischen *Philosophie des Engagements*, die sich immer im Hintergrund der Untersuchung aufhielt. Denn die primordiale Übereinkunft ist der Umschlagspunkt zur ontologischen Dimension des Engagements, deren Bedeutung für das Engagement *des Menschen* Interpretation der Phänomenologie bleibt. Engagement ist dann nicht mehr die Bezeichnung eines Verhältnisses, das den Menschen auszeichnet und das im Wechselverhältnis stattfindet, sondern es bezeichnet eine Struktur, deren Ontologie den Menschen tatsächlich zum weltlichen und die Welt zur menschlichen macht, weil sie beide gleicherweise und gleichermaßen sind.

Es soll sich im Folgenden zeigen – wenngleich es in diesem Rahmen nur angedeutet werden kann –, wie in der Spätphilosophie Merleau-Pontys das, was unter Engagement verstanden wird, durch eine

⁴²¹ Es sei noch einmal ins Gedächtnis gerufen, dass dieses Verhältnis ein Sich-Verhalten ist, das das Seiende, dem es um sich selbst geht, als Zur-Welt-seiendes bezeichnet. Indem es sich zu sich selbst verhält, verhält es sich zur Welt. Welt und Selbst – wenn diese Begriffe hier einmal undifferenziert gebraucht werden dürfen – können von hier her nicht unterschieden werden.

Neuorientierung ohne Perspektive ersetzt wird. Dort wird von einem Engagement zwar nicht mehr gesprochen, doch bleibt es der zentrale Punkt.

Das unter dem Namen *Das Sichtbare und das Unsichtbare*⁴²² posthum veröffentlichte Fragment stellt den Höhepunkt der Bemühungen Merleau-Pontys dar, die Beziehung zwischen Welt und Mensch bzw. Bewusstsein in ihrem Grund aufzudecken. Obwohl dieses Werk ganz offensichtlich und erklärtermaßen Fragment ist, erkennt man in ihm den unstillbaren Drang Merleau-Pontys durch ein weiteres Werk nicht nur sein eigenes methodisches Vorgehen erneut zu überdenken, sondern die Methode der Philosophie selbst zu hinterfragen und nach der einzig möglichen Herangehensweise an die Klärung des fundamentalen Weltbezugs zu suchen. In einer ganz grundlegenden Absetzung zur Negativitätsontologie Sartres und in seinen Überlegungen zur Rolle und Möglichkeit der Reflexionsphilosophie deckt Merleau-Ponty in diesem Text auf, inwiefern sich die Philosophie schon durch ihren Ansatz, d. h. durch ihr Wesen als Reflexionsphilosophie, den Zugang zum Ursprung unseres Verhältnisses zur Welt verbaut.⁴²³

Beides, die Philosophie Sartres als auch jede andere Reflexionsphilosophie, muss auf ihren Ausgangspunkt hin befragt werden: d. i. die Tatsache, dass sie von einem Punkt des Denkens bzw. des Nichtens auf die Welt hin ausgehen, dass also der Weltbezug zunächst philosophisch als solcher entdeckt werden muss, bevor er in seiner Bedeutung erkannt werden kann. Für Merleau-Ponty ist dem nicht so, denn die Welt ist die Offenheit selbst, innerhalb derer das Denken keine vorrangige Stellung einzunehmen vermag, sondern selbst Erscheinung dieser Welt ist:

»Nach unserer Meinung bestünde die Aufgabe darin, unseren Weltbezug genau zu beschreiben, und zwar nicht als Offenheit des Nichts für das Sein [so wie er als Aufforderungscharakter bei Sartre Thema ist, M. G.] sondern schlicht als

⁴²² Im Französischen 1964 von Claude Lefort als *Le Visible et l'Invisible* herausgegeben, erschien die deutsche Fassung 1986 von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels übersetzt: Merleau-Ponty, M, *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen* [SU], a. a. O.

⁴²³ Das Folgende soll im Anschluss an das oben Erarbeitete aufzeigen, dass und wie das Engagement als strukturelle Beziehung im Mittelpunkt auch der Spätphilosophie Merleau-Pontys steht. Zu diesem Zweck können die einzelnen Kritiken in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* – unter anderem auch diejenige an Sartre – hier nur gestreift werden, um nicht zu weit vom eigentlichen Thema abzulenken.

Offenheit: durch diese Offenheit werden wir das Nichts und das Sein verstehen können und nicht durch das Sein und das Nichts die Offenheit.«⁴²⁴

Die Offenheit soll als Ursprung, nicht als Ergebnis der philosophischen Betrachtung in den Blick kommen. Ziel ist es, zu zeigen, dass das Zur-Welt-sein der *Phänomenologie der Wahrnehmung* trotz all der dialogischen Strukturen, die sich herausarbeiten ließen, als zentrifugale Intentionalität verstanden werden muss. Dass also das Wahrnehmungssubjekt ein Subjekt bleibt, dass der Phänomenologe demnach selbst die Welt bei aller Horizontalität nicht in sein Sein zu holen vermag, ist der Knackpunkt der Phänomenologie, dasjenige, was ihre Methode selbst ihr abverlangt. Dagegen will Merleau-Ponty einen neuen Ansatz stellen:

»Die Offenheit für die Welt setzt voraus, daß die Welt Horizont ist und bleibt, und zwar nicht weil mein Sehen sie in ein Jenseits ihrer selbst entrückt, sondern weil der Sehende in gewisser Weise von der Welt und in ihr ist.«⁴²⁵

Es geht also darum, die Horizontalität der Welt nicht als *Hintergrund*, sondern als *Urgrund* zu sehen, d. h. es geht darum, den Dingen die Möglichkeit zu geben, sich zu zeigen, ohne Bewusst-sein zu werden. Dies ist allerdings nicht jene transzendente Bedingung der Möglichkeit sondern vielmehr die Bedingung der Wirklichkeit überhaupt.⁴²⁶ Eben dies aber können sie nur, wenn nicht mehr das Wahrnehmungsbewusstsein im Mittelpunkt steht, sondern das Bewusstsein der Wahrnehmung nur eine Erscheinung innerhalb der Welt selbst ist. Die Dialogizität, von der oben an verschiedener Stelle die Rede war, tritt nun ganz in den Mittelpunkt, um zu beschreiben, wie der Wahrnehmende, anstatt das Sein des Dinges mit Macht zu setzen oder zu nehmen, »sich darauf beschränkt, ihm den Hohlraum und Spielraum zu gewähren, den es erfordert, und den Widerklang, den es verlangt, der seiner Eigenbewegung folgt, der somit kein Nichts ist, welches das volle Sein zustopfen würde, sondern eine Frage, abgestimmt auf das poröse Sein, das er befragt, von dem er aber keine *Antwort* erhält, sondern lediglich eine Bewältigung seines Stauens.« Weiter heißt es:

⁴²⁴ SU, 134 f.

⁴²⁵ SU, 136.

⁴²⁶ Vgl. dazu auch Good, Paul, *Maurice Merleau-Ponty: eine Einführung*. Düsseldorf; Bonn: Parerga, 1998, 253.

»Die Wahrnehmung muß als dieses fragende Denken begriffen werden, das die Wahrnehmungswelt eher sein läßt, als daß es sie setzen würde, und vor dem die Dinge werden und entwerden in einer Art gleitender Übergänge diesseits von Bejahung und Verneinung.«⁴²⁷

Man sieht hier ganz deutlich, wie das Thema der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf andere Weise wieder aufgenommen wird. Die Welt wird als Geschehen verstanden, dessen Ausdruck in der Wahrnehmung seine Artikulation findet. Die Welt ist vor jeder Wahrnehmung da – nicht nur als Horizont der Intentionalität, sondern als »Universum des Wahren und des Denkens«, das sich durch »Anleihen bei der Struktur der Welt« bildet.⁴²⁸ Die Gedanken ruhen auf Strukturen des Sinnlichen, die sich in der Welt schon aufhalten.

Während allerdings die Reflexion das »Geheimnis der Welt [...] mit aller Notwendigkeit in meinem Kontakt zu ihr« sucht⁴²⁹ und nichts anderes tut, als ihr »nachträglich ihr eigenes Licht [zurückzuwerfen]«⁴³⁰, will Merleau-Ponty die »rohe vorgängige Existenz der Welt«⁴³¹ zum Gegenstand seiner Spätphilosophie machen. Das heißt, dass er sich insofern von seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* entfernt als er nicht mehr allein das Sichtbare sondern ebenso das Unsichtbare dieser Welt denken will. Wenn man wie die Reflexionsphilosophie das Geheimnis der Welt in unserem Kontakt zu ihr sucht, wenn man also z. B. wie Merleau-Ponty zunächst von der Wahrnehmung ausgeht, setzt man immer dort an, wo die Tatsache der Welt selbst schon vorausgesetzt ist. Diese Voraussetzung ist das Unsichtbare, d. h. es ist das, was sich der Reflexion auf die Wahrnehmung dadurch entzieht, dass es vor ihr liegt, aber nicht fokussiert wird. Es ist nicht das *Un*-sichtbare, sondern dasjenige, das das Sichtbare stets begleitet, seine Kehrseite.⁴³² Dieses Unsichtbare kann nur im Kontext dessen verstanden werden, was Merleau-Ponty vorher als *contrat primordial* bezeichnete und das nun dadurch in den Vordergrund seiner Betrachtungen gestellt werden soll, indem es im Hintergrund belassen wird. Unser Abkommen mit der Welt stiftet

⁴²⁷ SU, 137f.

⁴²⁸ SU, 29.

⁴²⁹ SU, 52f.

⁴³⁰ SU, 56.

⁴³¹ SU, 50.

⁴³² Vgl. die Arbeitsnotiz vom Januar 1960: »Das Unsichtbare ist *da*, ohne *Objekt* zu sein, es ist die reine Transzendenz ohne ontische Maske. Und die »sichtbaren Dinge« selbst sind schließlich ebenfalls nur um einen abwesenden Kern herum zentriert –«.

die Sicherheit des Engagements in sie als die Sicherheit, dass Welt überhaupt *ist*.

»Wir stehen damit vor der Aufgabe zu verstehen, ob und in welchem Sinne das, was nicht Natur ist, eine ›Welt‹ bildet, und zuvor, was eine Welt ist, und wenn es schließlich eine Welt gibt, welche Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt bestehen.«⁴³³

Diese Aufgabe verlangt der Philosophie ein Denken ab, das sich vom Paradigma reflexiver Betrachtungen ganz trennt, zwar um die Unzulänglichkeit zu markieren, nicht aber, um ihr ihre philosophische Legitimation völlig abzusprechen. Die Reflexion ist eine Ausprägung der Gestalt »Welt«, die jene Öffnung zur Welt ohne sie zu denken auftauchen lässt und dadurch aufzeigt »welche Gründe ihr Gelingen verhindern und welcher Weg uns zum Erfolg verhelten wird.«⁴³⁴ Um die Öffnung selbst in den Blick zu bekommen, bedarf es allerdings einer *Überreflexion* – wie Merleau-Ponty sagt –, die die Verbindungen zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen nicht suchen will, sondern sie von sich her aufscheinen lassen kann. Dies bedeutet vor allem, dass die Sprache, die für dieses Denken genutzt wird, notwendig ein ganz besonderes Maß an Ausdruckskraft besitzen muss, um in ihren Bedeutungen das zu tragen, was sie nicht in eins mit dem Wort auszudrücken vermag. Sie kann dies, weil sie von der Welt ist, deren Sinn sie stiftet. Diese Art von Denken, die Überreflexion,

»[...] muß das Geheimnis unserer wahrnehmungsmäßigen Bindung an die Welt in ihr selbst aufsuchen, sie muß die Worte dazu benutzen, *um* diese vorlogische Bindung *auszusprechen*, und zwar nicht in Anlehnung an deren vorgeprägte Bedeutung, sie muß sich in die Welt versenken, statt sie zu beherrschen, sie muß sich zur Welt, so wie sie ist, herablassen, statt sie zu einer vorgängigen Möglichkeit, sie zu denken, zu versteigen [...], sie muß die Welt

⁴³³ SU, 47. Vgl. auch die Arbeitsnotiz vom November 1959 (SU, 275): »Der Sinn ist *unsichtbar*, doch das Unsichtbare ist nicht das Gegenteil des Sichtbaren: das Sichtbare selbst hat eine Gliederung aus Unsichtbarem, und das Unsichtbare ist das geheime Gegenstück zum Sichtbaren, es erscheint nur in ihm, es ist das *Nichturpräsentierbare*, das mir als solches in der Welt gegeben ist – man kann es dort nicht sehen, und jeder Versuch, es *dort zu sehen*, bringt es zum Verschwinden, aber es liegt *auf der Linie* des Sichtbaren, es ist dessen virtueller Brennpunkt, es schreibt sich darin ein (zwischen den Zeilen) –«.

⁴³⁴ SU, 57. Der Begriff der Gestalt erlangt in dieser Spätphilosophie erneut Bedeutung und zwar auf ontologischer Ebene. In der Gestalt finden sich die Strukturen, die das Sichtbare und das Unsichtbare verbinden.

befragen und eintreten in den Wald von Bezügen, den unser Fragen in ihr entstehen läßt, sie muß die Welt schließlich sagen lassen, was *sie* in ihrer Verschwiegenheit *sagen will* ...⁴³⁵

Das Engagement ist der Ausdruck des »Geheimnisses unserer Bindung an die Welt«, und diese Bindung ist eine Deckung mit der Welt. Die Strukturen der Welt *sind die unsrigen*, weil es nur eine einzige Struktur gibt, durch die die sichtbare Welt als bewusste und die unsichtbare Welt verbunden sind.⁴³⁶ Deshalb ist der frühere Ansatz Merleau-Pontys, also der Ausgang von der Wahrnehmung her – genau wie der Ausgang jeder Reflexionsphilosophie – selbst eine Erscheinung dieser Bindung und kann nur in einer Transzendentalphilosophie enden:

»Die Reflexionsphilosophie verwandelt die tatsächliche Welt mit einem Schlage in ein transzendentales Feld, sie beschränkt sich darauf, mich in den Ursprung eines Schauspiels zurückzuversetzen, dessen Betrachter ich nur deshalb sein konnte, weil ich es, ohne es zu wissen, selbst organisierte. Sie bewirkt nur, daß ich mit vollem Bewußtsein das bin, was ich im Zustand der Unaufmerksamkeit immer schon war, daß ich einer Dimension hinter mir, einer Tiefe, von wo aus mein Sehen sich faktisch immer schon vollzog, einen Namen gebe.«⁴³⁷

Um das klarer zu machen: Für Merleau-Ponty hat die Reflexion selbst Teil an den Strukturen, die die – bzw. unsere – Welt durchziehen. Bildlich gesprochen könnte man vielleicht daran denken, dass

⁴³⁵ SU, 61. Bezüglich der Sprache und deren Ausdruck in der Literatur vgl. auch, was Merleau-Ponty in seinem Aufsatz »Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge« (in: AG, a. a. O., 71–98, hier 87) schreibt: »[...] wenn ich zuhöre, oder wenn ich lese, lassen die Wörter in mir nicht immer schon vorhandene Bedeutungen anklängen. Sie besitzen die außergewöhnliche Fähigkeit, mich von meinen Gedanken wegzuziehen, sie bringen Risse in meine private Welt hinein, durch die *andere Gedanken* einbrechen.«

⁴³⁶ Wir sind dahingehend – schon vom früheren Denken Merleau-Pontys – durch unsere Leiblichkeit im Sinne einer »exemplarischen Generalität« diejenigen, die »in uns das finden, was in den Gegenständen die Generalität erzeugt, die sie untereinander ebenso wie uns mit ihnen und uns auch noch einmal untereinander verbindet«. Vgl. Walter Schweidler, »Hinter dem Horizont. Überlegungen im Anschluss an Merleau-Ponty«, in: Elm, R. (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, a. a. O., 205–226, hier 217. Hier wird aufbauend auf Merleau-Pontys Wahrnehmungsphänomenologie der Schritt zu derjenigen Philosophie gemacht, die sich in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* findet. Es zeigt sich ein weiteres Mal wie eng die Gedanken Merleau-Ponty an den ihnen wesentlichen Punkten zusammenlaufen. Insbesondere der dort vorgebrachte Schritt hin zu einer Philosophie der Person nach Scheler und Spaemann (ebd., 224 ff.) ist in unserem Kontext interessant, da sich, wie sich oben im Zusammenhang mit Bergson und auch Sartre zeigte, die Persönlichkeit gerade im Engagement zu zeigen vermag.

⁴³⁷ SU, 67 f.

die Strukturen sich verzweigen. *Eine* Verzweigung ist die Reflexion. Die Reflexionsphilosophie will nun an den Ast reichen, von dem aus diese Reflexion und ihr Gegenstand, d. i. die Welt, möglich wird. Die Überreflexion soll allerdings nicht der einen Verzweigung folgen, sondern sie im Kontext des gesamten »Geäfts« der Welt sehen. Nur so wird gewährleistet, dass nicht allein das im Vordergrund steht, was sich vom Hintergrund abhebt, sondern dass das Gesamtbild als Erfahrung der Welt inklusive dem Erfahrenden gedacht wird. Die Überreflexion steht der Reflexion genau darin entgegen, dass sie aus dem »tatsächlichen Fluß unserer Wahrnehmungen und der Wahrnehmung der Welt«⁴³⁸ und dem »konkreten Ablauf unseres Lebens« entspringt.

Im »Fluß der Wahrnehmungen« und im »konkreten Ablauf unseres Lebens« – man beachte die Orientierung an der Unmittelbarkeit des Lebens, die sicherlich auf Bergson verweist⁴³⁹ – findet sich die »verschwiegene Beziehung zur Welt«⁴⁴⁰, die es aufzudecken gilt.

Diese Beziehung als das Engagement des Menschen bezeichnet jene Verflochtenheit, die ontologisch gesehen Mensch und Welt zu Teilen einer Ganzheit macht. Der Reflexion ist es nicht möglich sie aufzudecken, weil ihr Fehler derjenige ist, »die Öffnung zur Welt in eine Übereinstimmung mit sich selbst, die Stiftung der Welt in eine Idealität der Welt und den Wahrnehmungsglauben in Akte oder Haltungen eines Subjektes zu verwandeln, das an der Welt nicht teilhat«.⁴⁴¹

⁴³⁸ Dies und das Folgende: SU, 69: »[J]ede Bestrebung, das Schauspiel der Welt von innen her und ausgehend von seinen Quellen zu begreifen, verlangt, daß wir uns vom tatsächlichen Fluß unserer Wahrnehmungen und unserer Wahrnehmung der Welt freimachen, daß wir uns mit ihrem Wesen begnügen und aufhören, uns auf den konkreten Ablauf unseres Lebens einzulassen, um den durchgängigen Stil und die wesentlichen Gliederungen der Welt nachzuzeichnen, für die unsere Wahrnehmung sich öffnet.«

⁴³⁹ Vgl. dahingehend auch oben, S. 29, mit SU, 73: »Weit davon entfernt, das zu enthüllen, was ich seit jeher gewesen bin, erklärt sich mein reflexiver Zugang zu einem universellen Geist aus der Verflochtenheit meines Lebens mit den anderen Leben, meines Leibes mit den sichtbaren Dingen, aus der Überschneidung meines Wahrnehmungsfeldes mit dem der Anderen, aus der Verquickung meiner eigenen Dauer mit der Dauer der Anderen.«

⁴⁴⁰ SU, 57.

⁴⁴¹ SU, 76. Dies erinnert an die zentrale Bedeutung der »Öffnung zur Welt« in den früheren Werken Merleau-Pontys, vgl. S. 209f. und S. 273. Dass hier ein ganz grundlegender Zusammenhang besteht, zeigt sich, wenn man die Ausführungen von Walter Schweidler in seinem Aufsatz »Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty«, a. a. O., insbes. 41 ff. hinzuzieht.

Die reflexive Philosophie ist von ihrem Grundsatz her eine Philosophie der Spaltungen – Subjekt/Objekt, Innen/Außen. Was Merleau-Ponty diesen Spaltungen entgegen setzen will, ist die Einheit des »Es gibt etwas«, die den Kreuzungspunkt der gespaltenen Bereiche darstellt. Ähnlich, wie es Bergsons Bemühen ist, die Erfahrung »oberhalb jener entscheidenden *Biegung* [aufzusuchen], wo sie von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird«⁴⁴², will Merleau-Ponty eine Definition des Seins formulieren, »die das Sein vor seiner reflexiven Gespaltenheit«⁴⁴³ fassen kann. Eine solche Definition muss die Bewegungen des Bewusstseins auf einen Nenner mit denjenigen der Welt bringen können. Sie muss das fundamental Gemeinsame zwischen dem existierenden Menschen und der seienden Welt zu artikulieren vermögen und dabei den ontologischen Grund des Engagements freilegen: *Die Dialogizität ist selbst nur Ausdruck einer ursprünglichen Seins-Teilhabe, die dem Menschen wie der Welt in der Struktur gemeinsam ist.*⁴⁴⁴

Jedoch muss beachtet werden, dass es nicht Merleau-Pontys Absicht sein kann, in diesem Denken einen Rückgang auf das Unmittelbare, auf die Koinzidenz zu sehen. Denn zu dieser Ontologie gehört es, dass der Verlust der Unmittelbarkeit – also die Spaltung – ihre Notwendigkeit gerade aus dem ursprünglichen Sein legitimiert. Dass die Reflexion also notwendig Spaltungen vornimmt, ist nichts anderes als Ausdruck der fundamentalen Strukturen der Welt, so wie der falsche Lösungsversuch Teil der Lösung ist – dazu gehört –, solange er aus dem gleichen Problem wie die Lösung selbst stammt und insofern ein Ausdruck dieses Problems ist.⁴⁴⁵

An die Stelle der Unmittelbarkeit tritt das *Fleisch*, das sich durch die Welt und uns hindurch erstreckt, da es die ontologische Struktur des Seins überhaupt ist. Innerhalb dieser Strukturen sind Werden

⁴⁴² MG, 180, vgl. auch oben, S. 50.

⁴⁴³ SU, 130.

⁴⁴⁴ Claude Lévi-Strauss weist darauf hin, dass Merleau-Pontys Strukturbegriff hier in einem ganz anderen Sinne als derjenige des Strukturalismus zu deuten ist, nämlich »im Sinne eines Weges zur Überwindung des faktischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt, an deren wirklichen Artikulation die Struktur zu finden ist.« Vgl. Claude Lévi-Strauss, »Begegnungen mit Merleau-Ponty«, in: Métraux, Alexandre, Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a. a. O., 29–36, hier 35.

⁴⁴⁵ Vgl. SU, 162: »Wenn die Koinzidenz verloren gegangen ist, so nicht aus Zufall, wenn das Sein verborgen ist, so gehört gerade dies zum Sein, und es wird uns durch keinerlei Enthüllung verständlich werden.«

und Sein eins, und der Mensch existiert aus diesem Fleisch des Seins heraus:

»Tatsache und Wesen sind nicht mehr unterscheidbar, [...] weil das Sein nun nicht mehr vor *mir* liegt, sondern mich umgibt und mich in gewissem Sinne durchdringt, weil eine Sicht auf das Sein nicht anderswo entsteht, sondern aus der Mitte des Seins selbst, weil die vorgeblichen Tatsachen, die raum-zeitlichen Individuen von vornherein in den Achsen, den Angeln, den Dimensionen und der Generalität meines Leibes angebracht und die Ideen folglich immer schon in das Gefüge meines Leibes eingebaut wurden.«⁴⁴⁶

Der Gedanke Merleau-Pontys wirkt auf den ersten Blick etwas befremdlich, aber im Kontext des Engagements findet es Fuß in der ursprünglichen Verwobenheit, innerhalb der überhaupt Welt, Sinn und Mensch sind. Es geht nun nicht mehr darum, eine Situation als Ausgangspunkt für das verhaltende Verhältnis des Menschen zu sehen, sondern es geht darum, die Tatsache, dass es Situation gibt, dass also die Welt überhaupt *ist* mit dem gleichen Maß wie das Sein des Sinnes überhaupt zu sehen. Es geht nun darum, dass das Engagement nicht mehr das Engagement *des* Menschen *in* die Welt sein kann, denn das wäre nichts anderes als ein weiterer Schritt auf dem Weg der Reflexionsphilosophie. *Vielmehr muss das Engagement dort gesucht werden, wo das Sein der Welt und dasjenige des Sinns sich treffen, und zwar in der Überkreuzung (Chiasmus), die uns mit-der-Welt sein lässt.*

»Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß jedes Sichtbare aus dem Berührbaren geschnitzt ist, daß jedes taktile Sein gewissermaßen der Sichtbarkeit zugehört und daß es Übergreifen und Überschreiten nicht nur zwischen dem Berührten und dem Berührenden gibt, sondern auch zwischen dem Berührbaren und dem Sichtbaren, das in das Berührbare eingebettet ist, ebenso wie umgekehrt dieses selbst kein Nichts an Sichtbarkeit, nicht ohne visuelle Existenz ist. Derselbe Leib sieht und berührt, und deshalb gehören Sichtbares und Berührbares derselben Welt an. [...] Es gibt eine doppelte und überkreuzte Eintragung des Sichtbaren in das Berührbare und des Berührbaren in das Sichtbare, beide Karten sind vollständig und vermengen sich dennoch nicht. Beide Teile sind Teilganze, aber dennoch nicht deckungsgleich.«⁴⁴⁷

Diese »überkreuzte Eintragung« erinnert an die Beispiele zur Synästhesie, die Merleau-Ponty schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorlegte, um auf die Kommunikation der Sinne unter-

⁴⁴⁶ SU, 162.

⁴⁴⁷ SU, 177.

einander als Hinweis auf die existentielle Gestalt des Leibes aufmerksam zu machen.⁴⁴⁸ Und tatsächlich, zeigt sich hier in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* erst, welche philosophische Bedeutung dem zugrunde liegt. Denn zwischen Sichtbarkeit, Berührbarkeit und Sehendem und Berührendem gibt es ein sie verbindendes »Kommunikationsmittel« und zwar die »Dichte des Fleisches«.⁴⁴⁹

»Aus ein und demselben Grund bin ich inmitten des Sichtbaren und fern von ihm: weil das Sichtbare nämlich eine Dichte hat und deshalb natürlicherweise dazu bestimmt ist, von einem Leib gesehen zu werden. [...] Die Dichte des Leibes wetteifert nicht mit der Dichte der Welt, sondern ist im Gegenteil das einzige Mittel, das ich habe, um mitten unter die Dinge zu gelangen, indem ich mich Welt und sie Fleisch werden lasse.«⁴⁵⁰

Auf den ersten Blick lässt sich sehen, dass die Interpretation dieser Stellen nur einen Bruchteil ihrer Tragweite abzudecken vermag. Von Engagement ist nicht mehr explizit die Rede. Dennoch lässt es sich als Ausdruck dieser Dichte des Fleisches finden, als Bezeichnung für das, was »inmitten« und doch »fern« alles Sichtbaren stattfindet. Damit gelangt die Suche nach dem Engagementbegriff tatsächlich auf eine Ebene außerhalb jeglicher Konzentration auf das Engagement *des Menschen*. In genau diesem Sinne aber wehrt Merleau-Ponty sich ebenso gegen die Möglichkeit, seine Philosophie als Anthropologie zu lesen. Davon ist sie weit entfernt, denn dieses fleischliche Sein ist das »Anwesen einer gewissen Abwesenheit, ist ein Prototyp des Seins, von dem unser empfindend-empfindbarer Leib eine bemerkenswerte Spielart darstellt, dessen konstitutives Paradox jedoch schon in allem Sichtbaren zu finden ist [...]«⁴⁵¹, und damit ist der Mensch nicht mehr Mittelpunkt, sondern das Feld, auf dem der Logos dieser Überkreuzungen und Verwebungen für ihn stattfindet, während diese den Menschen »stattfinden lassen«.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Siehe S. 275, Fn. 300.

⁴⁴⁹ SU, 178.

⁴⁵⁰ Ebd. Vgl. hierzu auch die reichhaltige Darstellung und Ausführung von Xavier Tillet und Alexandre Métraux in: »Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes«, a. a. O., hier vor allem 189 ff.

⁴⁵¹ SU, 179.

⁴⁵² Vgl. dazu die Arbeitsnotiz vom März 1960 (SU, 303): »Die auf den Geist wie auf die Dinge (Husserl) angewandte cartesianische Idealisierung hat uns eingeredet, daß wir ein Fluß individueller *Erlebnisse* sind, aber wir sind ein Feld des Seins.« Vgl. dazu auch die Darstellung in Waldenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 203: »Von einer Anthropozentrik im Stile Sartres sind wir weiter entfernt als je: das Sichtbare realisiert

Die Anschlussstelle des Menschen mit diesem Fleisch, der Punkt also, an dem die Überkreuzungen mit dem Sein zu finden sind, ist einmal mehr der Leib des Menschen. Er ist die menschliche Erfahrung des »Außen-seins«, denn durch ihn überkreuzt sich die Sichtbarkeit menschlicher Kontexte mit deren Unsichtbarkeit. »Er ist nicht einfach de facto *gesehenes* Ding (ich sehe nicht meinen Rücken), er ist de iure sichtbar, er unterliegt einer Sicht, die unausweichlich und zugleich aufgehoben ist«⁴⁵³, und dies ist »ein Paradox des Seins und nicht [...] ein Paradox des Menschen«. ⁴⁵⁴ Der Leib als sichtbarer und zugleich sehender Leib ist durch diese Sichtbarkeit gleichsam Welt, denn – wie Merleau-Ponty an einer diesbezüglich ganz zentralen Stelle schreibt – »[a]ls Teilhabe und als Verwandtschaft mit dem Sichtbaren umfaßt das Sehen dieses nicht, noch wird es von diesem endgültig umfaßt.«⁴⁵⁵

Dieses Engagement des Sichtbaren in das Unsichtbare – bzw. umgekehrt – ist jeglicher Konkretion enthoben und kann bzw. muss dies auch sein, weil es sich um *das fundamentale Engagement als Verwobenheit des Bedeutungshaften mit der Bedeutung selbst* handelt. War vorher der Mensch als *Dialogpartner* der Angelpunkt des Engagements, so ist es nun eine Einheit des Fleisches, an der der Mensch durch Logos und Leiblichkeit teilhat und das sich mit sich selbst einlässt. Die Grenze zwischen sehendem Leib und dem Schauspiel der Sichtbarkeit ist Produkt dieses Logos.

sich durch den Menschen hindurch; die Natur ist die andere Seite des Menschen, als Leib, nicht bloß zu bearbeitende Materie, und der Logos, der sich im Menschen vollzieht, ist keineswegs sein Eigentum.«

⁴⁵³ SU, 181. In diesem Sinne kommt ihm auch im Spätwerk eine vorrangige Bedeutung zu. Vgl. z. B. SU, 202: »Würde man die Architektur 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.« Vgl. dazu auch Tilliette/Métraux in ihrem Aufsatz »Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes«, a. a. O., 226: »Gerade diese stumme Erfahrung ist ein Reichtum, der nicht ausgebeutet werden darf. Man muß die Anonymität, die Verschwiegenheit, die Dimension der Stummheit als ganze aufrechterhalten und bewahren. Merleau-Ponty insistiert besonders auf der philosophischen Sprache, genauer: auf der stummen Erfahrung des Philosophen, die eine authentische Quelle des Wortes darstellt. Doch ist es selbstverständlich, daß dieses Wort zum schweigenden Menschen gehört.«

⁴⁵⁴ SU, 180.

⁴⁵⁵ SU, 182.

»Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere [d. i. des sehenden Leibs in den sichtbaren Leib bzw. ins Schauspiel der Sichtbarkeit, M. G.]. Oder vielmehr, wenn man auch hier wieder auf das Denken in Ebenen und Perspektiven verzichtet, so gibt es zwei Kreise, zwei Wirbel oder Sphären, die konzentrisch sind, solange ich naiv dahinglebe, und leicht gegeneinander verschoben, sobald mein Fragen beginnt [...].«⁴⁵⁶

Eingelassensein und Verflochtensein – das sind Bezeichnungen für Verhältnisse, mit denen versucht wurde, das Engagement an verschiedenen Stellen zu umschreiben. Die Wechselseitigkeit verliert allerdings hier ihre Polaritäten, denn es gibt keine Seiten mehr, die sich zueinander verhalten, sondern spricht man von Polaritäten, so spricht man von etwas, das sich erst aus diesem Sprechen heraus gebildet hat. Hier, in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, finden sich die Anhaltspunkte dafür, was eigentlich mit Verwobenheit gemeint sein kann. Das verbindende »Element« des Seins⁴⁵⁷ ist das Fleisch, die »Textur, die zu sich selbst kommt und mit sich selbst übereinkommt.«⁴⁵⁸ Paul Good schreibt diesbezüglich in seiner Darstellung dieser Philosophie:

»Nicht ist es ein reiner Geist, der die Dinge sieht, vielmehr gibt es ein ausgezeichnetes Seiendes, der menschliche Leib, dem die Fähigkeit der Sicht eigen ist. Selber ein Sichtbares vollzieht es in sich die Geburt, die Metamorphose des Sehens. Dem Akt des Sehens zugrunde liegt schon eine *geheime Übereinkunft* zwischen dem sichtbaren Ding und dem sehend-sichtbaren Leib, eine universelle Sichtigkeit, die es möglich macht, daß überhaupt etwas gesehen werden kann. Der Akt des Sehens ist so keine reine Spontaneität, sondern Aktivität und Passivität ineins, Übernahme einer zwischen Sichtbarem (Ding) und Sichtbarem (Leib) bestehenden Fähigkeit der gegenseitigen Sichtigkeit. Diese geheime Sichtigkeit und Allgemeinheit des Sinnlichen nennt Merleau-Ponty »Fleisch.«⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Ebd. Im Bereich der Erkenntnistheorie bedeutet das: »Certitude exists only because there are certain questions which we in fact do not ask«, wie Henry Pietersma in seinem Aufsatz »Merleau-Ponty's Theory of Knowledge« (in: ders. (Hrsg.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, a. a. O., 101–131, hier 125) treffend darstellt. Dagegen stellt sich allerdings zugegebenermaßen seine Kritik, dass (von Pietersmas Standpunkt des Realismus), was wahr und was falsch ist, nicht aus dieser »monistischen Metaphysik« heraus unterschieden werden kann. Vgl. ebd., 127: »For this [monistic metaphysics, M. G.] introduces a being that is on the scene everywhere and always, in a perception subsequently said to be erroneous as well as in the perception supposedly confuting it, in claims to certainty as well as in claims that, for whatever reason, challenge that certainty.«

⁴⁵⁷ SU, 184.

⁴⁵⁸ SU, 192.

⁴⁵⁹ Good, Paul, *Maurice Merleau-Ponty: eine Einführung*, a. a. O., 252., Hervorhebung, M. G.

Das Engagement ist – es kann nur wiederholt werden – diese »geheimere Übereinkunft«. Es ist ebenso der Ort des *logos in statu nascendi*, also derjenigen »reinen und noch stummen Erfahrung«, die Merleau-Ponty von Anfang an aufsuchen wollte.⁴⁶⁰ Auf gleiche Weise findet diese Übereinkunft allerdings *als Bewegung* statt: »Der Geist und der Mensch *sind* niemals, sie lassen sich nur in der Bewegung erkennen, durch die der Körper zur Geste, die Sprache zum Werk, ihr Miteinander Wahrheit wird.«⁴⁶¹ Das Schweigen tritt mit dem Logos auf, wie das Sichtbare durch Unsichtbares begleitet ist. Die Reflexion trägt in sich das Unreflektierte, Reden ist Schweigen, Sehen ist Gesehenwerden: Die Wechselseitigkeit (bzw. Reversibilität) zwischen der Anwesenheit dessen, was sich mit dem zeigt, das es nicht eigens zu zeigen vermag und dem Gezeigten, findet dadurch statt, dass beides im Sein der Welt – d.h. im Fleisch als »Element des Seins« – verbunden ist. Diese Verbindung, deren Wesen die Reversibilität ist, ist genau jene, die das Engagement, so wie es durch die gesamte vorliegende Arbeit hindurch immer wieder thematisiert wurde, mit der Freiheit verbindet.⁴⁶²

Auf phänomenologischer (also transzendentalphilosophischer) Ebene ist diese Reversibilität aus genau dem Grunde nicht einzuholen, weil diese Philosophie zuletzt an ihr grundlegendes Thema stoßen muss, von dem her sie nicht weiterzukommen vermag: das engagierte Zur-Welt-sein.⁴⁶³ So gesehen ist das, was phänomenologisch als Engagement aufgezeigt wurde, nicht nur auf ontologischer Ebene genau der Ausdruck dieser »Textur, die zu sich kommt und mit

⁴⁶⁰ Vgl. oben, S. 239.

⁴⁶¹ So schreibt Merleau-Ponty schon 1951 in seinem Aufsatz »Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge«, in AG, a. a. O., 71–98, hier 95.

⁴⁶² In diesem Sinne konnte am Ende des Husserl-Kapitels auch das Vorgehen dort gerechtfertigt werden. Vgl. S. 128, wo auch auf die ähnlich indirekte Phänomenologie Michel Henrys aufmerksam gemacht wurde: »Es gibt keine Intentionalität, sondern nur ein intentionales Leben. Die solchem Leben eigene Phänomenalität anzuerkennen, mit anderen Worten die pathische Selbstaffektion, die letztere genau als Leben möglich macht, und zwar in dessen radikaler Heterogenität zum Leben der Intentionalität, dies ist die Aufgabe einer nicht-intentionalen oder auch gegen-reduktiven Phänomenologie.« Vgl. Henry, Michel, »Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion«, a. a. O., 78. Auch hier spielt dasjenige, was sich nicht zeigt, die entscheidende Rolle. Dabei muss allerdings berücksichtigt werden, dass das *Unsichtbare* bei Merleau-Ponty nicht ein *Nicht-sichtbares* ist, sondern sich mitzeigt. Reflexion ist, wie gesagt, selbst eine Ausformung der Welt für Merleau-Ponty, während sie für Henry etwas verdeckt.

⁴⁶³ Vgl. die Ergebnisse der Phänomenologie des Engagements, S. 301 ff.

sich selbst übereinkommt«⁴⁶⁴, sondern *das Engagement ist das letztendliche und einzige Thema der Phänomenologie*. Wenn das Engagement zum lebensweltlichen Phänomen wird, muss es sein Umkehrstück, die Freiheit, mit sich bringen, eben weil beides Ausdruck eines fundamentaleren Engagements ist, d. h. der Überkreuzung des Seins. Im Rückblick zeigt dies, inwiefern das Engagement alle Möglichkeiten der Freiheit immer schon angelegt hat, genau wie die Freiheit das Engagement je schon ermöglicht. In diesem Sinne gilt genau das, was Merleau-Ponty am Ende der fragmentarischen Kapitel aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* schreibt: »[M]an muß begreifen, daß es von der einen Sichtweise zur anderen keine dialektische Umkehrung gibt, wir haben nicht beide in einer einzigen Synthese zu vereinigen: sie sind zwei Aspekte der Reversibilität, die letzte Wahrheit ist.«⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ SU, 192.

⁴⁶⁵ SU, 203.