

5. Maurice Merleau-Ponty: Leibliches Sein zur Welt und mit Anderen

Die vorangegangenen Betrachtungen haben eine grundlegende Tendenz innerhalb der existenzphilosophischen Phänomenologie aufgezeigt. Der natürliche Dialog zwischen mir und der Welt ist stets bedroht aufzubrechen. Bei Husserl ist es die radikal vollzogene ἐποχή, die uns unseren Zugang zur Welt besser verstehen lässt, die uns aber allerdings auch den Anderen zum Problem werden lässt. Bei Heidegger benötigt das Dasein keine phänomenologische Reduktion, um zu sich zu finden, allerdings bedarf es einer radikalen Vereinzelung, um die Möglichkeit eigentlichen Selbstseins aufbrechen zu lassen. Das Mitdasein wird dadurch an den Rand des existenzphilosophischen Blickfeldes gedrängt. Sartre legt großes Gewicht auf die Wechselseitigkeit der Beziehung Ich-Anderer, allerdings ist es eine Beziehung gegenseitigen Weltentzugs. Im Für-Andere-sein ergibt sich überhaupt erst die Möglichkeit für das Bewusstsein, auf sich zurückzukommen, allerdings um den Preis eines latent immer vorhandenen Blicks, in dem die Welt aufbricht und durch den sie abfließt.

Mit Maurice Merleau-Ponty tritt nun ein Denker in unsere Untersuchung ein, dem es darum geht, den natürlichen Dialog, die tiefe Verbundenheit von mir und Welt so wie von mir und dem Anderen philosophisch zu erfassen.¹

¹ Eine gut lesbare allgemeine Einführung in das Denken Merleau-Pontys bietet Paul Good: *Maurice Merleau-Ponty: Eine Einführung* (Good 1998). Eine frühe Einführung unter besonderer Berücksichtigung der Intersubjektivität stammt von Mary Rose Barral: *Merleau-Ponty : The role of the body-subject in interpersonal relations* (Barral 1965); ebenfalls hervorzuheben ist, weil die Auswahl der dort behandelten Philosophen denen in dieser Arbeit entspricht, das Buch von Christopher Macann: *Four phenomenological philosophers : Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Macann 1993); schließlich als kompakten Einstieg im Zusammenhang der französischen Phänomenologie das Kapitel über Merleau-Ponty bei Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich* (Waldenfels 1998), 142–217.

Er muss sich dabei vor der Gefahr hüten, durch die Macht der Reflexion diese Verbundenheit zu übergehen, sie dadurch aufzubrechen und damit anschließend nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit in den Blick zu bekommen. Der Andere darf nicht länger als Eindringling in meine Welt gesehen werden, den ich durch welche konstitutive Leistungen auch immer zurückzudrängen versuche. Dass dies sowie so nie vollständig gelingen kann, hat Sartre gezeigt.

Der Hauptteil dieses Kapitels wird sich mit Merleau-Pontys Hauptwerk von 1945 befassen, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*². Dieses Werk ist das wohl in sich geschlossenste und umfassendste Zeugnis des Denkens des französischen Philosophen, eines Denkens, das allerdings weitere Entwicklung erfahren hat. Während hier noch eine kritische Auseinandersetzung und – wie der Titel es bereits anzeigt – eine Adaption der Phänomenologie im Dienste einer philosophischen Theorie der Wahrnehmung im Vordergrund steht, wird es später eine Bewegung »von der Wahrnehmung zum Ausdruck«³ und eine Hinwendung zu einer Ontologie des *être brut* geben. Da Merleau-Ponty in diesen späteren Phasen seines Denkens den Boden der existenzphilosophischen Phänomenologie verlässt, stehen sie hier nicht mehr im Kern der Untersuchung. Dennoch wird es am Schluss einen kurzen Ausblick auf die Spätphilosophie geben. Ohne dabei in die Diskussion eingreifen zu wollen, ob Merleau-Pontys Denken insgesamt in zwei Phasen zerfällt, so wie es Merleau-Ponty bisweilen selbst suggeriert, ob das spätere Denken, wie Bernhard Waldenfels schreibt, eine »Radikalisierung«⁴ der früheren Denkweise darstellt, oder ob das Werk insgesamt ein homogenes Ganzes darstellt, wird dabei der Versuch unternommen, zumindest in Bezug auf die Intersubjektivitätsproblematik aufgrund des Tiefgangs der Gedanken, die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausgesprochen werden, das Spätwerk eher als eine vertiefende Ergänzung als eine radikale Neufassung zu verstehen.

Den Boden für die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vollzogene Umformung des Problems des Anderen bilden die bereits besprochenen Positionen, bei deren Betrachtung sich eine bestimmte Entwicklungslinie herauskristallisiert hat, eine Linie von der reflexi-

² Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966) [PhW]; im Original: *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty 1945).

³ Good 1998, 147.

⁴ Waldenfels 1998, 198.

ven Fassung des Problems des Anderen über die existenzielle Vereinzelung, die den Anderen ausschließt, bis hin zu einer Fassung des Problems der Reflexion, das im Anderen gründet, eine Linie also der Vertiefung der reflexiven Problematik, die zur eigentlichen Problematik der Reflexion führt. Diese Linie wird bei Merleau-Ponty ihre systematische Vollendung finden, indem er zeigt, dass die Reflexion *und* der Andere gleichursprünglich im Phänomen der *Selbstgegebenheit* gründen. Weder ist es letztlich die Aufgabe der Reflexion, den Anderen konstitutiv hervorzubringen, noch ist es ursprünglich der Andere, der mir die Reflexion erst ermöglicht. Beide Bewegungen gründen vielmehr in der einzigartigen und geheimnisvollen Bewegung der Existenz selbst. Das ist der tiefste Punkt, den die existenzphilosophische Phänomenologie erreichen kann. Von hier aus gibt es nichts, was durch Analyse weiter aufzuklären wäre, es bleibt lediglich die Analogie zu jener anderen rätselhaften Bewegung, die sich im Grunde der Existenz vollzieht: der Zeit. Damit findet die in dieser Arbeit herausgearbeitete Gedankenlinie ihre Vollendung. Es wird deutlich, dass der Weg, den die Philosophie, angeregt durch das Problem des Anderen, gegangen ist, kein vermeidbarer Umweg war, dass das Ziel seine Bedeutung erst im Durchlaufen der einzelnen Stationen erhält und dass Philosophie und unreflektiertes Leben einander nicht ausschließen. So wie die Existenz in sich auch den Anderen immer mitvollzieht, so muss auch die Philosophie, um zum Kern der Existenz vorzudringen, lernen, nicht nur sich, sondern gleichursprünglich den Anderen zu denken. Andererseits wird es immer einen Punkt geben, hinter den die Philosophie nicht gelangen kann, weil die Rätsel des Denkens letztlich Ausdruck der rätselhaften Existenz sind, deren *Selbstverhältnis* keinesfalls die *Selbstdurchsichtigkeit* impliziert; dies gilt es, zu verstehen.

5.1 Die Wahrnehmung als präobjektive Sicht

Versuchen wir eine erste Annäherung an Merleau-Pontys Hauptwerk über eine Interpretation des Titels. Eine *Phänomenologie* ist darin angekündigt, und zwar eine solche *der Wahrnehmung*. Nun möchte man gleich einwenden, dass sich Phänomenologie doch eigentlich immer mit Wahrnehmung befasst. Bei Merleau-Ponty aber ist die Wahrnehmung nicht nur Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung, deren Ziel es wäre, Wahrnehmung geistig zu erfassen

und zu durchdringen, sondern die Wahrnehmung soll ihren Status der Ursprünglichkeit, des unmittelbaren Weltzugangs, behalten und durch die Philosophie etablieren. Das Subjekt ist bei Merleau-Ponty ursprünglich nicht transzendente Subjektivität, sondern Wahrnehmungssubjekt. Belege dafür liefern ihm die moderne Psychologie, insbesondere die Gestalttheorie.

Diese Hinwendung zur Wahrnehmung, ihre Etablierung gegenüber dem Denken, findet man bei Merleau-Ponty bereits sehr früh. Im Jahre 1933 etwa, also mehr als zehn Jahre vor der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, stellt er in einem Arbeitsentwurf fest, »dass die Wahrnehmung keine Operation des Verstandes ist.«⁵ Gegen die kritizistische Position, die davon ausgeht, dass den rohen Empfindungsdaten ihre Form durch eine Leistung des Verstandes zuteil wird, wendet er unter Berufung auf die Gestalttheorie ein, »die ›Form‹ sei vielmehr in der sinnlichen Erkenntnis selbst gegenwärtig«⁶. Die in der Gestalttheorie zentrale Struktur »Figur auf einem Grund« ist keine durch die transzendente Subjektivität gestiftete Synthesis, sondern sie ist eine Struktur, die im Sinnlichen selbst liegt. 1934 schreibt Merleau-Ponty hierzu: »Im Allgemeinen muss man sagen, dass die primitive Wahrnehmung eher auf Beziehungen als auf isolierte Elemente gerichtet ist – *sichtbare* und nicht *gedachte* Beziehungen.«⁷ Diese Grundeinsichten werden für Merleau-Ponty – auch in späteren Phasen seines Denkens – stets von Bedeutung sein. Auch wenn er in seinem späten Schaffen von der Wahrnehmung als zentralem Gegenstand seines Denkens abrückt, werden ihn die Probleme der Sichtbarkeit und unseres rätselhaft urtümlichen Wahrnehmungsglaubens stets weiter beschäftigen.⁸

Im Jahre 1946, also kurz nach Erscheinen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, verteidigt Merleau-Ponty die These vom Primat der Wahrnehmung vor der *Société française de philosophie*. Dort lautet sie wie folgt:

»Die Materie geht mit ihrer Form ›schwanger‹, was im Grunde so viel bedeutet wie, dass jede Wahrnehmung innerhalb eines bestimmten Horizonts und

⁵ Merleau-Ponty: Arbeitsentwurf über die Natur der Wahrnehmung (1933), in: ders., *Das Primat der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2003c), 7 – 9, hier: 7.

⁶ Ebd.

⁷ Merleau-Ponty: Die Natur der Wahrnehmung (1934), in: Merleau-Ponty 2003c, 10 – 25, hier: 19.

⁸ Vgl. etwa SU 17 ff.

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.«⁹

In diesem Zitat sind jene Grundmotive Merleau-Pontys angelegt, die wir im Folgenden herausarbeiten werden. Welt und Wahrnehmungshorizont sind nicht transzendente Gegenstände unserer Erkenntnis, sie sind auch keine immanenten Transendenzen, also Setzungen der Subjektivität, sondern sie sind das Milieu der Wahrnehmung, das vom wahrnehmenden Subjekt immer schon übernommen ist. Diese Übernahme, die »praktische Gegenwart« der Welt, liegt vor einer möglichen Trennung in Subjekt und Objekt, in Immanenz und Transzendenz. Die »organische Verbindung« zwischen Subjekt und Welt, die hier angesprochen wird, ist schließlich der zentrale Gegenstand der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: der Leib. Insgesamt stellt dieses Konzept eine Aufwertung der Stellung der Wahrnehmung gegenüber dem Denken dar, allerdings ohne das Denken dabei herabzusetzen: »Die wahrgenommene Welt wäre der Hintergrund, der von jeglicher Rationalität, jedem Wert und jeder Existenz vorausgesetzt wird. Eine derartige Auffassung zerstört weder die Rationalität noch das Absolute. Sie versucht vielmehr, beides auf die Erde herabzubringen.«¹⁰

Wahrnehmung bei Merleau-Ponty ist also kein erkenntnisbildender Akt, sondern ursprünglicher Existenzmodus der Subjektivität. »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.«¹¹ In diesem Sinne geht die ursprüngliche Wahrnehmung jeder Reflexion voraus, sie ist »nicht-thetische, vorobjektive und vorbewußte Erfahrung«¹². Die der Wahrnehmung angemessene philosophische Theorie ist nach Merleau-Ponty die Phänomenologie, weshalb es angebracht ist, zunächst sein spezielles Verständnis von Phänomenologie zu erläutern.

⁹ Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen (1946), in: Merleau-Ponty 2003c, 26 – 84, hier: 26 f.

¹⁰ Ebd., 27.

¹¹ PhW 7.

¹² PhW 282.

Das berühmte Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in dem Merleau-Ponty seinen Begriff von Phänomenologie dargestellt, wurde bereits oben in der Einleitung erwähnt.¹³ Nach dem bisher Entwickelten kann nun dieser Ansatz auf dem Boden der husserlschen Theorie noch präziser gefasst werden, als es zu Beginn unserer Untersuchung möglich war. Die Phänomenologie Merleau-Pontys lebt von einem inneren und einem äußeren Gegensatz, die beide eng miteinander verwoben sind. Der äußere Gegensatz ist die Abgrenzung vom wissenschaftlichen Denken. An die Stelle der Methode der reflexiven Analyse tritt in der Phänomenologie die Methode der Deskription: »Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären«¹⁴. Darin liegt, ganz wie bei Husserl, nicht eine Absage an die Wissenschaft, sondern eine Fundierungsabsicht.

»Das Universum der Wissenschaft gründet als Ganzes auf dem Boden der Lebenswelt, und wollen wir die Wissenschaft selbst in Strenge denken, ihren Sinn und ihre Tragweite genau ermessen, so gilt es allem voran, auf jene Welterfahrung zurückzugehen, deren bloß sekundärer Ausdruck die Wissenschaft bleibt.«¹⁵

Die wissenschaftliche Welt ist bloß sekundärer Ausdruck der wahrgenommenen Welt, und die wahrgenommene Welt ist nicht einfach die Gesamtheit der Erscheinungen, sondern das »natürliche Feld und Milieu«¹⁶, das sich um mich herum und durch mich hindurch eröffnet und zu dem ich immer schon in Verhältnis stehe. Der generelle Verdacht, dass die Wissenschaft und ihre Methode die Unmittelbarkeit des Weltzugangs verfehlt, bleibt für Merleau-Ponty zeitlebens ein zentrales Motiv seines Denkens, auch wenn er später die verfehltete Unmittelbarkeit eher in der Kunst und im Ausdruck als in einer Phänomenologie aufsucht. So findet sich noch im letzten von Merleau-Ponty veröffentlichten Aufsatz *L'œil et l'esprit*, deutsch »Das Auge und der Geist«, von 1961 die Rede vom wissenschaftlichen Denken als »Denken im Überflug«¹⁷, das die lebendige Nähe der

¹³ Vgl. S. 30 ff. Remy C. Kwant schreibt in *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty* über das Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Its pages are among the very best that have been written about phenomenology.« (Kwant 1963, 3)

¹⁴ PhW 4.

¹⁵ PhW 4.

¹⁶ PhW 7.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty: »Das Auge und der Geist« (Merleau-Ponty 2003a) [AG], 277.

Welt verfehlt: »Die Wissenschaft experimentiert mit den Dingen und verzichtet darauf, ihnen beizuwohnen.«¹⁸ Die scheinbare Luzidität der Welt in der Wissenschaft verdeckt ihre wesenhafte geistige Undurchdringlichkeit, und das wissenschaftliche Denken »muß sich in ein vorausgehendes ›Es gibt‹ zurückversetzen, in die Landschaft und auf den Boden der wahrnehmbaren Welt und der ausgestalteten Welt, wie sie in unserem Leben, für unseren Leib da sind«¹⁹.

Die Phänomenologie hingegen zielt auf den unmittelbaren Weltbezug, auf die Lebenswelt, die Faktizität menschlichen Lebens. Zugleich hat sie aber den Anspruch, als Philosophie eine strenge Wissenschaft zu sein. Hierin liegt der innere Gegensatz, der die Phänomenologie prägt. »Phänomenologie ist Transzendentalphilosophie, die die Thesen der natürlichen Einstellung, um sie zu verstehen, außer Geltung setzt – und doch eine Philosophie, die lehrt, daß Welt vor aller Reflexion in unveräußerlicher Gegenwart ›je schon da‹ ist, [...]«²⁰ Dieser innere Gegensatz verweist auf das gegensätzliche Selbstverhältnis der Reflexion, das es zu bedenken gilt, will die Philosophie nicht den Fehler der Wissenschaft wiederholen. Eine Phänomenologie kommt ohne Reflexion nicht aus, aber eine radikal vollzogene Reflexion stößt – wie bereits bei Husserl gesehen – an die Grenzen dessen, was reflexiv zu erfassen ist:

»Aufgabe einer radikalen Reflexion, einer solchen, die sich selbst verstehen will, ist es paradoxerweise, die unreflektierte Welterfahrung wiederzuentdecken, um in ihren Zusammenhang auch die Einstellung auf Verifikation und alle reflexiven Operationen zurückzusetzen und also die Reflexion auch selbst als eine der Möglichkeiten meines Seins erscheinen zu lassen.«²¹

In dieser Passage steckt gleich mehrerlei: Reflexion ist immer »Reflexion auf ein Unreflektiertes«²², das heißt, dass jede Reflexion geschichtlich ist, indem sie irgendwann einen Anfang nahm, aber dass sie zugleich dazu neigt, diesen Anfang, ihren unreflektierten Kern, zu vergessen. Radikale Reflexion ist Reflexion zweiter Ordnung, sie reflektiert sich selbst und versucht im Grunde das Unmögliche, indem sie nämlich bemüht ist, ihren eigenen unreflektierten Ursprung zu thematisieren. Man könnte nun denken, es wäre besser, überhaupt

¹⁸ Ebd., 275.

¹⁹ Ebd., 277.

²⁰ PhW 4.

²¹ PhW 282.

²² Vgl. PhW 6.

nicht erst anzufangen zu reflektieren, um die Unmittelbarkeit des Weltzugangs nicht unnötig zu gefährden. Aber es steckt auch ein positives Ergebnis in der Reflexion, so wie es die oben zitierte Passage andeutet, dass sie nämlich sich selbst als eine meiner Seinsmöglichkeiten enthüllt. Als wahrnehmendes Wesen bin ich zugleich auch reflektierendes Wesen. Der Bruch mit dem »Urglauben der Wahrnehmung«²³, der jede Reflexion mit der Frage einleitet, was ich denn dort eigentlich sehe, ist keine Verfehlung, sondern integraler Bestandteil meiner Existenz.

Für eine Phänomenologie bedeutet das, dass diese sich am Ende selbst noch einmal zum Gegenstand haben muss, sie muss eine Phänomenologie der Phänomenologie werden.²⁴ Zunächst aber durchläuft sie – analog zu Husserl – eine Reduktion. Diese Reduktion ist, das haben wir bereits in der Einleitung festgestellt, prinzipiell unabschließbar. Nun können wir hinzufügen, dass dies allgemeiner für jegliche Reflexion gilt. »Nie vermag die Reflexion sich selbst über alle Situation zu erheben [...]. Nie vermag die Reflexion sich selbst absolut durchsichtig zu werden, stets ist sie auch sich selbst *erfahrungsmäßig* gegeben.«²⁵ Sinn dieser speziellen Reflexion, der phänomenologischen Reduktion, ist aber auch gar nicht, ihre Gegenstände zu letztgültig durchsichtiger Erkenntnis zu bringen, sondern eben jene vorbewusste Strömung der Existenz explizit zu machen. Das Wesen der Dinge, dem die eidetische Reduktion nachspürt, besteht nicht in deren geistiger Durchdringung, der Durchgang durch das Wesen ist »nicht Ziel, sondern Mittel«²⁶, Mittel, unserem Engagement in der Welt nahezukommen, indem wir versuchsweise »von unserem Engagement zurücktreten«²⁷. Die dafür nötige Selbstdistanz bedarf des Feldes der Idealität des Wesens, da »unsere Existenz so gänzlich benommen ist von der Welt, daß sie nicht im gleichen Moment, in dem sie der Welt sich zuwirft, sich selbst als solche zu kennen vermag«²⁸. Die Benommenheit von der Welt zeugt von ihrer unhintergehbaren Faktizität; das Urfaktum ist keine transzendente Setzung, sondern die ständige »These des Lebens«: »Es gibt die

²³ PhW 282.

²⁴ Vgl. etwa PhW 418.

²⁵ PhW 65.

²⁶ PhW 11.

²⁷ PhW 11.

²⁸ PhW 12.

Welt.«²⁹ In diesem Sinne, als unabschließbare Explikation eines unhintergehbaren Faktums, ist die Eidetik nach Merleau-Ponty »Methode eines phänomenologischen Positivismus, der das Mögliche auf das Wirkliche gründet«³⁰.

Merleau-Ponty zitiert an dieser Stelle die berühmte Formulierung Husserls aus den *Cartesianischen Meditationen*: »Es ist die ›noch stumme Erfahrung, die ... zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist«. Wie Netze vom Meeresgrund das zuckende Leben der Fische und Algen ans Licht heben, so müssen die Wesen Husserls in sich die Erfahrung in all ihren lebendigen Bezügen einfangen.«³¹ Diese noch stumme Erfahrung liegt in der Intentionalität, und zwar nicht in der Intentionalität der Akte, sondern der von Husserl so bezeichneten fungierenden Intentionalität, »in der die natürliche vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens gründet, die deutlicher als in objektiver Erkenntnis erscheint in unserem Wünschen und Schätzen und in unserer Umwelt und die gleichsam den Grundtext liefert, den unser Erkennen in eine exakte Sprache zu übersetzen sucht.«³²

Was unterscheidet aber nun bei allen festzustellenden Parallelen die Phänomenologie Merleau-Pontys von derjenigen Husserls? Es ist vor allem die Tatsache, dass hier nicht die transzendente Subjektivität der sich in jeder Reduktion durchhaltende Kern der Weltkonstitution ist, sondern der Leib. Der Leib ist bei Merleau-Ponty nicht nur die Schnittstelle zwischen Mensch und Welt, Umschlagspunkt zwischen Subjekt und Objekt, sondern er ist einheitliches Medium einer ursprünglichen Bezogenheit: der Existenz. Existenz bedeutet bei Merleau-Ponty eine in ihrem eigenen Strömen sich erhaltende Verbundenheit, die jeder Trennung vorausgeht: »Die Einheit von Leib und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹. Sie vollzieht sich von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.«³³ Existenz ist hier ein Aus-sich-hinaus-Stehen als in die Offenheit der Welt gerichtete Bewegung, oder in Merleau-Pontys Worten *être-au-monde*. In der deutschen Übersetzung von Rudolf Boehm wird dieser

²⁹ PhW 14.

³⁰ PhW 14.

³¹ PhW 12, vgl. CM 40.

³² PhW 15.

³³ PhW 114.

zentrale Terminus treffend als »Zur-Welt-sein« übersetzt, um den Aspekt einer »Hingebung« des Subjekts an die Welt³⁴ zu betonen.

Die existenzielle Bewegung auf die Welt zu ist anders als bei Heidegger kein Verfallen³⁵, kein Aufgehen im Man, sondern sie ist geradezu für uns in ursprünglichster Weise welteröffnend. Zugleich eröffnet sie aber auch den Spielraum der Subjektivität, und in dieser Hinsicht ist die Rede von einer Bewegung auf die Welt zu etwas irreführend, da sie zunächst einmal wie eine Bewegung vom Subjekt zur Welt anmutet. Aber »es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt.«³⁶ Der Ausgangspunkt der Bewegung der Existenz ist weder der innere Mensch noch das Objekt, sondern der Leib, und von ihm aus gehen Bewegungen in beide Richtungen: auf das Subjekt hin und auf die Welt hin. Zur-Welt-sein bedeutet Hingabe an die Welt und Situiert-sein, bedeutet Verankerung in einem Milieu offener Möglichkeiten, bedeutet Freiheit und zugleich eine Forderung der Welt an mich, mich in dieser Situation zu ihr zu verhalten, »wie etwa die ersten Töne einer Melodie einen gewissen Schluß verlangen, ohne daß damit dieser selbst schon bekannt wäre«³⁷.

In dieser ursprünglichen Bezogenheit von Subjekt und Welt aber zeigt sich nun, dass das Feld der Existenz kein anderes ist als das Feld der ursprünglichen Wahrnehmung, wie sie oben dargelegt wurde. Damit schließt sich der Kreis: die Phänomenologie der Wahrnehmung ist im Grunde eine Phänomenologie der Existenz. Wahrnehmung ist ursprünglich kein Erkenntnisprozess, sondern Wahrnehmung als Übernahme von Sinn. »Zur Welt seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*«³⁸, darin liegt nichts anderes als die Unhintergebarkeit der Existenz. Am deutlichsten drückt sich die Verbindung von Wahrnehmung und Existenz aus, wenn Merleau-Ponty vom Zur-Welt-sein als »präobjektiver Sicht«³⁹ spricht.

Damit ist bereits ein Hinweis auf die *Methode* der Phänomenologie der Wahrnehmung gegeben. Es geht allgemein gesprochen um den »Umsturz des objektiven Denkens der klassischen Logik und Philosophie überhaupt, die Ausschaltung aller weltlichen Kate-

³⁴ PhW 7, Anm.

³⁵ Vgl. Good 24.

³⁶ PhW 7.

³⁷ PhW 103.

³⁸ PhW 16.

³⁹ PhW 104.

gorien, die ›Bezweiflung‹ – im Cartesianischen Sinn – der vermeintlichen Evidenzen des Realismus und der Vollzug einer echten ›phänomenologischen Reduktion‹.⁴⁰ Die präobjektive Sicht des Zur-Welt-seins soll freigelegt werden, indem das »objektive Denken« umgestürzt wird. Objektiv ist ein Denken zu nennen, das Vollzüge der Existenz als »Prozesse dritter Person«⁴¹ denkt. Für den Vollzug der echten phänomenologischen Reduktion reicht es allerdings auch nicht aus, die objektive Sicht in die Sphäre der Bewusstseinsimmanenz zurückzunehmen. Die Betrachtung der *cogitationes* eines *cogito* ist letztlich »Erkenntnis in erster Person«⁴², verfehlt damit ebenfalls die präobjektive Sicht und ist im Übrigen verantwortlich für die sich in allen psychologischen Wissenschaften durchhaltende Unterscheidung zwischen Psychischem und Physiologischem. Die Reduktion, die der Phänomenologie der Wahrnehmung methodisch zugrunde liegen soll, muss also anders vorgehen als diejenige Husserls. Die *Lebenswelt* des späten Husserl, das Feld konkreten menschlichen Lebens ist bei Merleau-Ponty nicht nur Ausgangspunkt, sondern durchweg das Feld, auf dem alle Forschung verbleiben soll.

»Zur ersten Aufgabe der Philosophie wird so der Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt, um aus ihr Recht und Grenzen der Vorstellung einer objektiven Welt zu verstehen, den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben, das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität zu begreifen; um Zugang zu gewinnen zum phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen, zum Ursprung der Konstellation von Ich, Anderen und Dingen.«⁴³

Einen Zugang zu gewinnen zu einem Feld, in dem wir uns je schon befinden, kann nur in besonders behutsamer und bedachter Weise geschehen, ohne dabei wieder ins objektive Denken abzugleiten, und es kann nur dort geschehen, wo dieses Feld sich ursprünglich bildet. Es gilt, »den Sinn von Welt und Geschichte zu fassen *in statu nascendi*«⁴⁴. Ein Denken *in statu nascendi* ist kein Denken, das wie bei Kant unter Kategorien subsumiert und getragen ist von einem

⁴⁰ PhW 72.

⁴¹ Die Nennung der dritten Person kennzeichnet an vielen Stellen die Gefahr der Reflexion. Die dritte Person ist jene, *über die* gesprochen wird, sie ist vom Dialog ausgeschlossen und nicht dabei. Vgl. etwa PhW 78, 99, 104, 136 und weitere Stellen.

⁴² PhW 104.

⁴³ PhW 80.

⁴⁴ PhW 18.

überzeitlichen transzendentalen Subjekt, sondern es ist ein zeitliches Denken, das sich »in sich selbst bindet und seine eigene Synthese verwirklicht«⁴⁵.

»Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Wahrheit behaupten zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein, und d. h. um sich und mit sich ein System von Bedeutungen tragen, deren Entsprechungen, Verhältnisse und wechselseitigen Anteile des Gebrauchs fähig sind, ehe sie der Explikation bedürfen.«⁴⁶

Die diesem Denken angemessene Wissenschaft kann also keine Transzendentalphilosophie, sondern muss eine genetische Phänomenologie sein.

Damit ist die Methode der Abhandlung vorgezeichnet: sie muss im Konkreten, in der Lebenswelt, ansetzen, und dort verbleiben, ohne ins Transzendente einerseits oder ins objektive Denken andererseits abzugleiten. Sie muss den Menschen als konkret sinnstiftendes wie sinnübernehmendes Wesen, also als konstituierende wie geschichtliche Subjektivität in eins auffassen. Und sie muss die Welt als »natürliches Milieu«⁴⁷, Stützpunkt⁴⁸ und als Horizont⁴⁹ des lebendigen Vollzugs dieser Subjektivität auffassen. All dies wird bei Merleau-Ponty im Topos der Leiblichkeit zusammengedacht.

Im Folgenden soll nun aufgezeigt werden, wie Merleau-Ponty sein Konzept von Leiblichkeit entwickelt. Hierzu ist zunächst noch eine allgemeine Anmerkung zur Methode angebracht. Wenn man Merleau-Pontys Werke liest, befindet man sich mit ihm zusammen ständig im Dialog mit anderen wissenschaftlichen Positionen. Dabei überschreitet er nicht selten den Umkreis der strengen Philosophie und bewegt sich kongenial etwa unter den zeitgenössischen psychologischen Theorien. Merleau-Ponty stellt dabei meist zunächst den positiven Ertrag dieser Positionen heraus, um anschließend den angeführten Gedankengang weiterzudenken und an seine Grenzen und Unzulänglichkeiten zu führen. Oft fällt es daher schwer, kritisch reflektierte und eigene Position Merleau-Pontys sauber zu trennen,

⁴⁵ PhW 157.

⁴⁶ PhW 157, vgl. das Beispiel einer einfachen Bewegung im Zimmer bei Good 1998, 75, an dem sich zeigt, dass Orientierung gelingt, ohne dass die Welt zunächst einer subjektiven Setzung bedarf. Man könnte natürlich auch Heideggers Zuhandenheit anführen.

⁴⁷ PhW 7.

⁴⁸ PhW 401.

⁴⁹ PhW 118.

weil die verschiedenen Konzeptionen im Text in der Regel fließend ineinander übergehen. Paul Good hat dieses Vorgehen als »indirekte« oder »negative Methode« bezeichnet.⁵⁰ Neben den genannten Schwierigkeiten beim Verständnis der Gedankengänge hat ein solches Vorgehen den Vorzug, eine für die Philosophie eher ungewohnte »Nähe« zu den benachbarten Wissenschaften zu entwickeln. Die Würdigung etwa der gestalttheoretischen Erkenntnisse dürfte nicht nur aus philosophischer Sicht erhellend, sondern auch von der Warte der Gestaltpsychologie her interessant sein. Der beständige Dialog mit anderen wissenschaftlichen Positionen, der Einbezug von empirischen Ergebnissen sowie deren reduktive Reinigung von den Überformungen durch das objektive Denken ermöglichen zudem die geforderte Nähe zur konkreten Lebenswelt. Zudem macht Merleau-Ponty selbst an den Grenzen der Wissenschaft nicht Halt. Letztlich sind es für ihn Dichter wie Proust und Valéry und Maler wie Cézanne, die die Existenz *in statu nascendi* am Ursprünglichsten ausdrücken.

5.2 Leibliche Existenz als Dialog mit der Welt

Die Welt ist bei Merleau-Ponty dasjenige, mit dem wir in natürlicher Weise immer schon verbunden sind. Anders als bei Husserl ist der natürliche Weltbezug nicht naiv und muss somit nicht durch reflexive Analyse rekonstituiert werden, um der objektiven Welt ihren vollen und allgemeingültigen Sinn zu geben. Vielmehr gilt es, die Vorurteile einer objektiven Welt aufzudecken und abzutragen, um der natürlichen Weltsicht in all ihrer Undurchsichtigkeit zu ihrem Recht als ursprünglichem Weltbezug zu verhelfen. Die Undurchsichtigkeit – das ist das Novum gegenüber den bisher behandelten Positionen – ist nicht durch Reflexion in Erkenntnis zu überführen: »Der Bezug zur Welt, 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.«⁵¹ Die Undurchsichtigkeit unseres Weltbezugs ist vielmehr zunächst einmal auszuhalten und zu beschreiben. Am Ende wird sich dabei herausstellen, dass gerade das, was sich unserer Reflexion entzieht, in diesem Entzug den

⁵⁰ Good 1998, 14f.

⁵¹ PhW 15.

Kern unserer Existenz bildet: »Welt und Vernunft sind nicht Problem; will man beide ›geheimnisvoll‹ nennen, so ist es dieses Geheimnis, das selber sie definiert, nicht aber ein Rätsel, das wir zu ›lösen‹ hätten, es ist diesseits jeglicher Lösung.«⁵²

Der Angelpunkt unseres Weltbezugs ist bei Merleau-Ponty der Leib.⁵³ Gemeint ist hierbei natürlich nicht der materielle Körper. Der Leib ist phänomenaler Leib, aber wiederum nicht im Sinne Husserls. Erinnern wir uns daran, dass bei Husserl der Leib im Zuge der eigenheitlichen Reduktion hervortrat.⁵⁴ Das Phänomen »Ich als dieser Mensch« reduzierte sich eigenheitlich zum Leib. Damit ist der Leib eine Konstitution des transzendentalen Ichs, allerdings eine »merkwürdig unvollkommene« Konstitution. Bei Merleau-Ponty wird diese merkwürdige Unvollkommenheit zwar wieder und sogar mit zentraler Bedeutung thematisiert, allerdings ist der Leib bei ihm ursprünglicher als jede Konstitution.⁵⁵ Wir *haben* nicht einfach nur einen Leib, sondern als immer schon in der Welt situierte Wesen *sind* wir unser Leib, er ist »das Vehikel des Zur-Welt-seins«⁵⁶.

Die Analysen des Leibes, die den Kern der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bilden, haben dementsprechend nicht den Leib zum *Gegenstand*, weil seine gegenständliche Fassung wieder ein Abgleiten in den Objektivismus bedeuten würde, sondern sie thematisieren bestimmte Wahrnehmungsphänomene, in deren Betrachtung die Leiblichkeit unserer Existenz hervorscheint. Das *Denken vom Leib her*, das Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vollzieht, fasst diesen als *zweideutig*, und das bedeutet, dass er in eins »subjektiv« und »objektiv« fungiert und damit viel mehr als nur die

⁵² PhW 17f. Zum Rätsel bei Merleau-Ponty vgl. den Artikel »Welt-Rätsel : Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewusstseins« von Käte Meyer-Drawe (Meyer-Drawe 1996), hier 212: »Während Husserl aber meint, die Welträtsel mit Hilfe der transzendentalen Reduktion lösen zu können, will Merleau-Ponty das Wunder des Bewusstseins zurückgewinnen, eine letzte Rätselhaftigkeit, die nicht zu lösen ist.«

⁵³ Einen umfassenden Überblick zur Phänomenologie des Leibes bietet Bernhard Waldenfels: *Das leibliche Selbst* (Waldenfels 2000); zu den ontologischen Implikationen der Leiblichkeit vgl. den Aufsatz von Walter Schweidler: »Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty« (Schweidler 1995).

⁵⁴ Vgl. hierzu die Betrachtungen in Kap. 2.5, S. 65 ff.

⁵⁵ Vgl. Käte Meyer Drawe: »Der Leib – ›Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.« (Meyer-Drawe 1989), 23: »Leiblichkeit tritt [...] nicht an die Stelle des Bewusstseins und wiederholt die Probleme auf ihre Art.«

⁵⁶ PdW 106.

Schnittstelle zwischen Subjekt und Welt darstellt.⁵⁷ Es wird zu zeigen sein, dass in dieser Ambiguität überhaupt erst Subjektivität und Objektivität entstehen können.⁵⁸ Zum besseren Verständnis dieses *Denkens vom Leib her* seien einige zentrale Aspekte dargestellt.

Eine *Empfindung* etwa ist nach Merleau-Ponty nicht eine auf ein Subjekt einwirkende objektive Qualität – als solche wäre es ein Vorgang dritter Person –, sondern das Empfinden verweist stets auf unsere Leiblichkeit. Wenn ein Kind sich bereits einmal an einer Kerze verbrannt hat, so wird es beim Anblick einer brennenden Kerze zurückschrecken, nicht weil es eine Qualität dieses Objekts erkennt, sondern weil im Sehen bereits der lebendige Sinn des Abstoßenden übermittelt wird. »Das Empfinden ist die lebendige Kommunikation mit der Welt, in der diese uns als der vertraute Aufenthaltsort unseres Lebens gegenwärtig ist. Ihm verdanken wahrgenommener Gegenstand und wahrnehmendes Subjekt ihre Dichtigkeit.«⁵⁹ Das Medium dieser Kommunikation ist nicht unser Erkenntnisvermögen, sondern der Leib.

Der Leib ermöglicht aber nicht nur die Kommunikation mit der Welt, er beschränkt sie zugleich, indem er uns zwingt, eine Perspektive einzunehmen. Das Sehen, das von Merleau-Ponty oft exemplarisch für leibliches Wahrnehmen genommen wird, ist ein »doppelgesichtiger Akt«⁶⁰, insofern jeder Gegenstand nur durch einen mitgesehenen Horizont⁶¹ für uns erst zum Gegenstand werden kann.

⁵⁷ Bernhard Waldenfels weist in *Der Spielraum des Verhaltens* darauf hin, dass diese Ambiguität nicht aus der Einnahme verschiedener Sichtweisen resultiert, sondern eine »ontologische Zweideutigkeit« darstellt (Waldenfels 1980, 46).

⁵⁸ Alphonse de Waelhens fasst in seinem Vorwort »Une philosophie de l'ambigüité« zu Merleau-Pontys *La structure de comportement* die Ambigüität geradezu als den Schlüsselbegriff zu Merleau-Pontys Philosophie auf (Waelhens 1967).

⁵⁹ PhW 76.

⁶⁰ PhW 92.

⁶¹ Zum Begriff des Horizonts bei Merleau-Ponty vgl. auch den Artikel »Hinter dem Horizont: Überlegungen im Ausgang von Merleau-Ponty« von Walter Schweidler (Schweidler 2004). Schweidler betont den Ergänzungscharakter des Horizonts: »Die Horizonte sind es demnach, wodurch der Spielraum bestimmt wird, in dem sich jene Leistung abspielt, durch welche unser bewusstes Leben die ihm allein spezifische Weise zu sein realisiert, mit der es also, wie man sagen kann, die Wirklichkeit zu dem, was diese durch es und nur durch es wird, *ergänzt*.« (ebd., 211) Die Horizontalität in diesem Sinne bleibt aber nicht auf die Wahrnehmung beschränkt, sondern gilt ebenso vom Denken: »Und nicht nur dies: In diesem Spielraum bewegt sich auch noch das, wodurch jene Steigerung bewussten Lebens in die Welt kommt, die wir das *Denken* nennen und in welcher Wahrnehmung in Erkenntnis übergeht [...].« (ebd.) Dieser Hinweis auf die

Wir können einen Gegenstand nur fixieren, indem wir andere ausblenden und zu seinem Horizont machen. Somit ist die aus der Gestaltpsychologie bekannte Konstellation Figur–Hintergrund ein Phänomen unserer Leiblichkeit. Der Horizont ist in dieser Auffassung kein dunkler Randbereich unserer Erkenntnis mehr, sondern er ist dasjenige, was »die Identität des Gegenstandes gewährleistet, als Korrelat der meinem Blick noch verbleibenden Verfügung der über die soeben betrachteten Gegenstände und der ihm zum voraus schon eigenen Verfügung über neue Einzelheiten, die zu entdecken er sich erst anschickt.«⁶²

Gegenständliches Sehen ereignet sich also in einem lebendigen Feld horizontaler Bezüge. Dieses Feld ist aber nicht das Feld klarer und deutlicher Erkenntnis, denn ein großer Teil davon liegt beständig im Schatten. Der Horizont eines Gegenstands ist nicht nur seine अप्रäsente Rückseite, sondern schließt alle um ihn versammelten Gegenstände ein, die mit ihm in lebendiger Beziehung stehen. Merleau-Ponty benutzt in diesem Zusammenhang den Begriff des *Systems*: »So vermag ich einen Gegenstand zu sehen, insofern die Gegenstände insgesamt ein System, eine Welt bilden [...]«⁶³

Dieser Systembegriff ist für unsere Untersuchung besonders wichtig, weil Merleau-Ponty ihn mehrfach an entscheidenden Stellen benutzt, allerdings geradezu beiläufig und ohne näher auf die Bedeutung dieses Begriffs einzugehen. Ein System ist bei Merleau-Ponty mehr als nur ein strukturierter Zusammenschluss von Teilen. Es wird zu zeigen sein, dass ein System immer durch einen Horizont eingefasst wird. Der Begriff »horizontales System« ist in diesem Sinne zu verstehen. Die Unabgeschlossenheit der Horizonte bedeutet keine Beschränkung, vielmehr bildet sie jenes offene Feld, in dem Existenz überhaupt erst möglich wird. Zudem bedeutet die Horizon-

Tatsache, dass bei Merleau-Ponty die Horizontalität in verschiedenen Regionen unseres Weltumgangs zum Tragen kommt, stützt und motiviert unsere These vom Zusammenspiel der »horizontalen Systeme«, die im Folgenden entwickelt wird; es sind dann allerdings noch weitere Regionen der Horizontalität zu nennen. Die Verknüpfung der Horizonte jedenfalls im Sinne einer mehrdimensionalen Ergänzung leistet der Leib, worauf auch Schweidler hinweist: »Keinesfalls als Ursache, unbedingt jedoch als exemplarisches Paradigma des Erkennens von Wirklichem findet in dieser originären Form dasjenige in die Welt hinein, was nach Merleau-Ponty allen weiteren Generalisierungen als deren Urbeispiel zugrunde liegt: *mein Leib* als das *Ergänzungszentrum*, auf das alle offenen Horizonte bezogen sind [...].« (ebd., 217)

⁶² PhW 92.

⁶³ PhW 92.

talität der Systeme, dass es in ihnen einen zentralen Punkt geben muss, eine Perspektive, auf die hin die Horizonte eben Horizonte sind. Es wird sich herausstellen, so lautet unsere These, dass die Systeme jeweils den fundamentalen Seinsweisen Subjekt, Leib und Welt und der diese umfassenden Seinsweise des Zur-Welt-seins korrespondieren. Zusammen bildet das »System der Systeme« die leibliche Existenz. Die Untersuchung des Zusammenhangs der Systeme wird also in den Kern von Merleau-Pontys existenzphilosophischer Phänomenologie führen. Dabei wird sich zeigen, dass in den Systemen zudem die Genesis von Reflexivität liegt. Reflexion ist bei Merleau-Ponty ein mehrschichtiges Phänomen. Es wird zu zeigen sein, dass jedem System eine Art Reflexion eignet, die noch kein expliziter setzender Denkkakt, sondern ein durch die Existenz selbst vollzogenes Sich-auf-sich-Beziehen ist. Das in den Kapiteln über Husserl, Heidegger und Sartre entwickelte Verständnis von Reflexion wird also weiter vertieft. Insbesondere im Hinblick auf die Problematik des Anderen wird sich dabei eine neue und interessante Perspektive ergeben. Zwar ist der Andere wie bei Husserl ein Problem *für* die Reflexion, aber dies gilt nur für die Reflexion innerhalb des objektiven Denkens. Die problematische Struktur des Anderen muss nicht in einer Konstitution transzendental eingeholt werden, sondern sie verliert ihren bedrückenden Charakter durch die Aufgabe der Durchsichtigkeit des Subjekts selbst. Die präobjektive Reflexion wird geweckt durch »Spuren« einer anonymen Existenz, die noch vor aller Aufteilung in ein Selbst und einen Anderen durch die Fülle der Welt des An-sich hindurchschimmert und die Existenz auffordert, sich selbst zu vollziehen. Daraus ergibt sich allerdings am Ende das Problem, dass die Existenz faktisch doch wieder die Rolle eines »Selbst« gegenüber einem »Anderen« einnehmen muss, um situativ zur-Welt sein zu können, und dieser Rückschritt lässt sich nach Merleau-Ponty nur durch die rätselhafte *Selbstgegebenheit* erklären, die in analoger Weise nicht nur das Unreflektierte in der Reflexion, sondern auch den Anderen *im Selbst* »gibt«.

Doch zunächst zurück zur Betrachtung des Systems von Gegenständen. Es wird für die vorliegende Untersuchung hilfreich sein, die folgenden drei Merkmale eines Systems im Sinne Merleau-Pontys hervorzuheben:

1. Die Wechselseitigkeit der Bezüge
2. Die Polarität und Perspektivität der Sichtweise
3. Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution

Die Wechselseitigkeit der Bezüge zwischen den Gegenständen ist bedingt durch die Möglichkeit, prinzipiell jeden beliebigen Gesichtspunkt eines jeden Gegenstandes hervorzuheben. Die Rückseite einer Lampe ist zum Beispiel das »Gesicht«, das sie der Wand »zeigt«: »So ist jedes Ding der Spiegel aller anderen.«⁶⁴

Die Polarität der Sichtweise bedeutet die Notwendigkeit der Einnahme *eines* Standpunktes. Der Gegenstand ist zwar der »von überallher gesehene« Gegenstand, aber eine Wahrnehmung dieses Gegenstandes ist nur durch ein Situiertsein im Feld der Gegenstände möglich. Insofern ist die Gleichsetzung von System und Welt im obigen Zitat verständlich zu machen: Ein System liegt nur vor als Welt, und diese ist nur Welt für ein zu-ihr-seiendes leibliches Wesen. Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution ergibt sich aus der Vermeidung des objektiven Denkens. Es gilt in der Wahrnehmung nicht mehr, den Gegenstand durch klare und deutliche Erkenntnis vollständig zu erfassen, sondern den dunklen Fleck, der in jeder Wahrnehmung liegt, als diese erst ermöglichend zu begreifen: »So wenig also behindert mich die Struktur Gegenstand–Horizont – d. h. die Perspektive – beim Sehen, daß sie vielmehr das Mittel ist, durch das die Gegenstände sich erst enthüllen, wenn sie gleich in eins das Mittel bleibt, durch das Gegenstände sich auch verbergen können.«⁶⁵

Ohne die Perspektivität des Leibes gäbe es also kein System der Gegenstände, und ohne den Systemcharakter gäbe es keine gegenständliche Wahrnehmung. Die der Wahrnehmung innewohnende Lebendigkeit der leiblichen Bezüge gilt es zu bewahren. Versuchen wir nämlich, die Gegenstände vollständig zu konstituieren, so lösen wir sie aus ihren Horizonten und zerstören so das System. Von dieser Zerstörung ist letztlich auch der Leib selbst betroffen, er erstarrt zum bloßen Objekt, weil jede gegenständliche Setzung das lebendige perceptive Bewusstsein »tötet«:

»Alles Bewußtseinsleben tendiert zur Setzung von Gegenständen, da es nur Bewußtsein, nämlich Sich-Wissen ist, sofern es sich selbst einem identifizierbaren Gegenstand erst abgewinnt. Und doch ist schon die absolute Setzung eines einzigen Gegenstandes der Tod des Bewußtseins, da sie [...] alle Erfahrung erstarren läßt.«⁶⁶

⁶⁴ PhW 92.

⁶⁵ PhW 92.

⁶⁶ PhW 96.

Wenn der Leib mithin nicht als Objekt gesehen werden darf, so liegt der Schlüssel zu einem tieferen Verständnis der Leiblichkeit in der Betrachtung der ursprünglichen Leibwahrnehmung. Merleau-Ponty führt an dieser Stelle das pathologische Phänomen des Phantomglieds an. Wenn jemand seinen Arm deutlich spürt, obwohl dieser Arm amputiert wurde, so ist dieser Vorgang rein physiologisch nicht erklärbar. Das Auftreten und die Größe des Phantomglieds etwa sind variabel, und es gibt sogar Phantomglieder ohne Amputation. Allerdings versagt auch das psychische Erklärungsmodell, denn das Phantomglied verschwindet mit der Beseitigung der sensitiven Leiter zum Gehirn. »Das Phantomglied ist weder einfach die Folge objektiver Kausalität, noch auch einfach nur eine *cogitatio*.«⁶⁷ Die physiologische Theorie scheitert, weil sie das Phantomglied als Vorgang dritter Person auffasst und damit den Leib objektiviert. Die psychische Theorie scheitert, weil sie das Phantomglied als Vorgang erster Person auffasst und damit das Subjekt von seiner leiblichen Existenz trennt. Die Lösung dieses Konflikts besteht in der Berücksichtigung der Leiblichkeit. Der Leib steht nach Merleau-Ponty im ständigen Dialog mit der Welt. Ich wirke nicht nur auf die Welt ein, sondern die Gegenstände wenden sich ebenso an mich. Das Werkzeug, das der Amputierte in die Hand nehmen möchte, sendet eine Anfrage an den Leib, die dieser nicht beantworten kann, weil die Hand, die diese Antwort vollzieht, nicht mehr da ist. Das Phantomglied entsteht durch eine Überschiebung des *aktuellen* und des *habituellen* Leibes⁶⁸. Der habituelle Leib, der daran gewöhnt ist, die Hand zu benutzen, überlagert hier die aktuelle physische Abwesenheit der Hand.

Es wird deutlich, dass nicht das *Cogito*, sondern der Leib selbst im Dialog mit der Welt steht. Das Phantomglied entsteht nicht »im Kopf« und ist auch kein rein mechanischer Defekt, es stellt vielmehr eine Störung des Zur-Welt-seins dar. Die Leibwahrnehmung wird hier ohne den Umweg über das Bewusstsein vom Leib selbst vollzogen.

Diese Sichtweise entspricht allgemein Merleau-Pontys Gedankenführung. Wahrnehmung ist nicht eine Leistung des Bewusstseins, sondern des Leibes, der damit das Bewusstsein überhaupt erst

⁶⁷ PhW 101.

⁶⁸ Vgl. PhW 107; in Ergänzung dazu Waldenfels 2000, 188 ff., wo darauf hingewiesen wird, dass diese Unterscheidung, die bei Husserl bereits angelegt ist, der Unterscheidung zwischen natürlichem und kulturellem Leib bei Merleau-Ponty entspricht.

ermöglicht. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das Phänomen der *Doppelempfindung*, bei der nach Merleau-Ponty eine *leibliche Reflexion* vorliegt. Eine Doppelempfindung liegt vor, wenn eine Hand die andere berührt. Hier ist der Leib zugleich Berührender und berührtes Objekt. Trotzdem empfinden wir nie eine Stelle zugleich als berührend und berührt, vielmehr alterniert die Funktion der beiden Hände, so dass die eben noch berührende Hand nun die berührte sein kann und umgekehrt: »So überrascht der Leib von außen her sich selbst im Begriff, eine Erkenntnisfunktion zu vollziehen, versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, und zeichnet also »eine Art Reflexion« auf sich selbst vor [...].«⁶⁹

Der Leib vollzieht bei Merleau-Ponty also nicht nur Erkenntnisfunktionen, sondern ihm kommt auch ein elementares Reflexionsvermögen zu. An dieser Stelle findet sich bei Merleau-Ponty die erste Vertiefung des Reflexionsbegriffs gegenüber den zuvor behandelten Positionen. Es ist nicht mehr wie bei Sartre der Andere, der mich mit seinem Blick »überrascht«, und mich dazu bringt, aus mir herauszutreten und auf mich selbst zurückzukommen, sondern *der Leib überrascht sich selbst* beim Zur-Welt-sein, ohne sich aber aus diesem Engagement zurückziehen zu können. Merleau-Ponty führt also zumindest eine »Art« Reflexion bis auf die Ebene des Leibes zurück, der bei ihm als »dritte Seinsweise«⁷⁰ *zwischen* und im Sinne der Ursprünglichkeit *vor* Subjekt und Objekt steht. Der Leib gibt sich in der Doppelempfindung selbst eine Ahnung davon, was es heißt: zu reflektieren.

Es ist dabei charakteristisch, dass in dieser Reflexion des Leibes auf sich ein Entzugsmoment liegt, indem der Leib als selbst berührender sich nicht vollständig reflektieren kann. Dieser Aspekt wird im Phänomen der *Ständigkeit des Eigenleibes* noch deutlicher. Der Leib ist ständig wahrgenommen und bei jeder Wahrnehmung »dabei«, er verlässt mich nie. Gleichwohl ist diese Ständigkeit nicht die ständige Anwesenheit eines Objekts. Ich habe den Leib nicht *vor* mir, sondern er ist »mit mir«⁷¹. Hinzu kommt, dass ich den Leib nicht beobachten kann. Ich kann nicht um ihn herumgehen, kann meine

⁶⁹ PhW 118. Die Worte »eine Art Reflexion« sind zitiert aus der französischen Fassung von Husserls *Cartesianischen Meditationen*; in der deutschen Fassung kommen sie nicht vor. Vgl. hierzu die Anmerkung von Rudolf Boehm, ebd.

⁷⁰ PhW 401

⁷¹ PhW 115.

eigenen Augen ebenso wenig sehen, wie meine Hand sich selbst berühren kann. Auch der Blick in den Spiegel zeigt mir nicht meinen Leib, sondern eben nur ein Spiegelbild, das ich nicht bewohne. Somit zieht Merleau-Ponty den Schluss:

»Als die Welt sehender oder berührender ist so mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals ›völlig konstituiert‹ zu sein. [...] Seine Ständigkeit ist eine absolute, die jederlei relativer Ständigkeit der eigentlichen, stets der Abwesenheit fähigen Gegenstände erst den Grund gibt. Gegenwart und Abwesenheit äußerer Gegenstände sind nur Variationen innerhalb eines dem Vermögen meines Leibes zugeeigneten primordinalen Gegenwartsfeldes und Wahrnehmungsbereiches.«⁷²

In diesen Passagen steckt mehr als nur ein Zitat aus Husserls *Ideen II*. Die Leib ist nicht deswegen unvollständig konstituiert, weil sich in seiner Konstitution eine Außen- und eine Innenperspektive überlagern, sondern weil er »sich jeder perspektivischen Variation widersetzt«⁷³. Damit ist im Sinne der Phänomenologie eine Konstitution des Leibes überhaupt nicht möglich. Das Wesen der Dinge tritt als Invariante aller eidetischen Variation auf. Der Leib hingegen ist das absolut Invariante, das es durch seine Perspektivität überhaupt erst ermöglicht, eidetische Variationen durchzuführen. Die Unmöglichkeit der Konstitution des Leibes liegt also bei Merleau-Ponty nicht daran, dass in ihm Innen- und Außenperspektive aufeinander treffen, vielmehr ist der Leib als Urspektive in *jeder* Konstitution notwendig vorausgesetzt.

Aus dieser Fassung des Leibes ergeben sich Konsequenzen für die Räumlichkeit und die Motorik des Eigenleibes. Erstere betrachtet Merleau-Ponty unter dem Aspekt des Körperschemas, letztere anhand eines pathologischen Falls. Das Körperschema beschreibt bei Merleau-Ponty die Eigenschaft des Leibes, als Ganzheit aufzutreten. Meine Körperteile treten stets in einer bestimmten Konfiguration auf, die allerdings nicht – wie es die Psychologie formuliert hat – durch eine Reihe von Assoziationen zustande kommt. Vielmehr sind die Lagebeziehungen meiner Glieder mir unmittelbar bewusst, ohne dass ich diese erst analytisch ermitteln müsste. Wenn ich etwa, um ein Beispiel Merleau-Pontys anzuführen, eine Pfeife halte, so »weiß ich

⁷² PhW 117. Der Ausdruck »völlig konstituiert« zitiert nach Angaben Merleau-Pontys in einer Fußnote Husserls *Ideen II*, vgl. Kap. 2.5, S. 67.

⁷³ PhW 117.

mit einem absoluten Wissen, wo meine Pfeife ist, und *daher* weiß ich, wo meine Hand, wo mein Körper ist«⁷⁴. Wenn ich die Pfeife häufiger benutze, wird sie sogar zu einer Art Verlängerung des eigenen Leibes. Der habituelle Leib ist in der Lage, sich Gegenstände *einzuverleiben*. Auf dieses Phänomen hat bereits Husserl im dritten Teil der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*⁷⁵ hingewiesen: »Ein Werkzeug ist eine Erweiterung des Leibes, nämlich, wenn es ›im Gebrauch‹ ist. Es ist sowohl eine Erweiterung des empfindlichen Leibes als auch des Leibes als *Willensorgan*.«⁷⁶ Mit Merleau-Ponty müsste man nun anfügen: das einverlebte Werkzeug ist sogar wesentlich Verlängerung *des Zur-Welt-seins*. Der Blindenstock, der für den Blinden mehr als nur ein Stock ist, *durch den hindurch* er seine Umwelt fühlt, ist ein gutes Beispiel für eine solche Erweiterung des Körperschemas.

Die Pfeife als Gegenstand betrachtet hat nun eine räumliche *Position*, die sich aus der Lage meines Leibes zu ihr ergibt. Der Leib hingegen ist selbst nicht positioniert, sondern *situiert*. Das »Hier« des Leibes als Situationsräumlichkeit legt die ersten Koordinaten des Raumes fest, alle Gegenstände positionieren sich im Raum um den primordialen Leib. Dieses prä-positionale »Hier« schließt im Grunde wiederum eine Form elementarer Reflexion ein, in welcher der Leib sich vor jeder gegenständlichen Setzung auf sich selbst als in Situation befindlich bezieht.

Die Teile meines Körpers sind nun jeweils in einer bestimmten Weise konfiguriert, weil der Leib »auf [seine Aufgabe] *hin existiert*«⁷⁷, weil seine Räumlichkeit als »Zone des Nicht-seins« die gegenständliche Struktur von Figur und Hintergrund erst ermöglicht. Diese Tendenz des Leibes, sich mittels des Körperschemas räumlich in die Welt hinein zu engagieren, führt zu der Schlussfolgerung: »dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das *Zur-Welt-sein* meines Leibes.«⁷⁸

Das Körperschema ist ein »System von Äquivalenzen«⁷⁹, wobei der Begriff des Systems ganz im oben eingeführten Sinne zu verstehen ist:

⁷⁴ PhW 125.

⁷⁵ Husserl 1952a [Ideen III].

⁷⁶ Ideen III, 7.

⁷⁷ PhW 126.

⁷⁸ PhW 126.

⁷⁹ PhW 171.

1. Die Glieder des Leibes sind als Teile des Körperschemas wechselseitig aufeinander bezogen.
2. Der Leib nimmt mit Hilfe des Körperschemas einen Standpunkt ein, indem er, wie Merleau-Ponty schreibt, »dem Raum einwohnt«⁸⁰.
3. Trotzdem können diese Bezüge nicht in ihrer Ganzheit analytisch aufgedeckt und durch eine Konstitution eingeholt werden.

Der letzte Punkt erinnert wieder an die Ausführungen Heinrich von Kleists zum Marionettentheater⁸¹. Der Jüngling versagt bei der Wiederholung der klassischen Pose, weil er in ihr das Körperschema der ursprünglichen Bewegung nur zu imitieren versucht, als wäre es ein reproduzierbares Schauspiel. Ebenso verfehlt der Tänzer seine Kunst, wenn er nicht aus dem Zentrum der Bewegung heraus tanzt, der Aufgabe, auf die hin sein Leib zur-Welt ist, sondern etwa die ausgestreckte Hand zum Zentrum macht und sich dadurch nicht als *situert*, sondern zu dieser Hand *positioniert* begreift.

Das reflexive Moment, das die Motorik der falschen Bewegung des Tänzers ausmacht, kennzeichnet nach Merleau-Ponty die »abstrakte Bewegung« im Gegensatz zur »konkreten Bewegung«. Wenn ich einem Freund ein Zeichen mache, er solle zu mir kommen, so handelt es sich um eine konkrete Bewegung, bei der die Intention in der Welt, nämlich beim Freund dort drüben liegt. Ganz anders verhält es sich bei der abstrakten Bewegung:

Vollziehe ich jetzt »dieselbe« Bewegung, doch ohne sie an einen gegenwärtigen oder auch nur imaginären Partner zu richten, [...] d. h. vollziehe ich eine »Beugung« des Unterarms zum Oberarm bei »Drehung« der Hand und mit »Beugung« der Finger, so wird mein Leib, zuvor Vehikel der Bewegung, nun selbst zum Ziel der Bewegung, sein Bewegungsentwurf zielt nicht mehr auf jemanden in der Welt, sondern auf meinen Oberarm, meinen Unterarm, meine Finger, und zielt auf diese, sofern sie auch fähig sind, ihre Weltzugehörigkeit zu unterbrechen und um mich herum eine fiktive Situation zu bezeichnen [...].«⁸²

⁸⁰ Vgl. die Formulierungen an einer späteren Stelle (PhW 169): »Nicht also dürfen wir sagen, unser Leib sei *im* Raume, wie übrigens ebensowenig, er sei *in* der Zeit. Er *wohnt* Raum und Zeit *ein*.«

⁸¹ Vgl. die Einleitung, S. 18 f.

⁸² PhW 137.

Der Hintergrund der abstrakten Bewegung ist also nicht mehr die Welt, sondern eine konstruierte, fiktive Situation. Aus diesem Grunde scheitern der Tänzer und der posierende Jüngling.

Die Unterscheidung von abstrakter und konkreter Bewegung führt Merleau-Ponty im Zuge der Betrachtung des »Falls Schneiders«⁸³ ein, eines Kranken, dessen Leiden darin besteht, keine abstrakten Bewegungen ausführen zu können. So ist er zum Beispiel nicht in der Lage, auf seine Nase zu zeigen, weil er die dafür notwendige Abstraktion nicht vollziehen kann. Wohl kann er aber nach der Nase greifen, denn die Greifintention ist konkret in der Welt verankert. Die Welt – um noch einmal Heideggers Terminologie zu bemühen – des *Zuhandenen* ist für den Patienten Schneider problemlos zugänglich, lediglich die *vorhandenen* Dinge bereiten ihm Schwierigkeiten.

Die Krankheit Schneiders ist nun, wie Merleau-Ponty ausführlich darlegt, weder motorisch noch psychisch erklärbar. Es liegt vielmehr eine Störung innerhalb der Leiblichkeit selbst vor. Die Bedeutungen, die sich uns aus der Welt heraus zutragen, haben für den Kranken die Tragfähigkeit verloren. Die wichtige Erkenntnis, die sich in dieser Beobachtung bestätigt, besagt, dass diese Bedeutungen tatsächlich unmittelbar aus der Welt stammen und nicht erst vom transzendentalen Subjekt in sie hineingelegt werden.⁸⁴ Der leibliche Weltbezug ist somit *dialogisch*: »Dieser Dialog des Subjekts mit dem Objekt, in dem das Subjekt den im Objekt ausgebreiteten Sinn übernimmt und das Objekt die Intentionen des Subjekts, umgibt das Subjekt mit einer Welt, die von sich aus zu ihm spricht, und verlegt seine eigenen Gedanken in die Welt selbst.«⁸⁵

⁸³ PhW 128 ff., Merleau-Ponty bezieht sich hier auf einen Fall des Gestaltpsychologen Adhémar Gelb und des Neurologen Kurt Goldstein.

⁸⁴ Vgl. hierzu die klassische Darstellung des Schematismus und der darauf fußenden Analogien bei Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. Bei Kant ist es tatsächlich der Verstand, der die Bedeutungen schematisch in die Natur hineinregelt (KrV A 137, B 176 ff.). Es gilt der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile: »die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* [...]« (KrV A 158, B 197). In der Phänomenologie Merleau-Pontys hingegen ist die Natur *qua* Welt unmittelbar bedeutungsvoll, die Gegenstände richten sich nicht nach unserem Erkenntnisvermögen, sondern treten in einen Dialog mit dem Leib, in welchem sie sich wechselseitig Sinn zusprechen. Merleau-Ponty bemerkt zu Kant: »Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Wahrheit behaupten zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein [...]« (PhW 157).

⁸⁵ PhW 160 f.

Die Welt *affiziert* uns nicht nur, sie *spricht zu uns*, sie »dirigiert«⁸⁶ die Bewegungen des Leibes. Die »Physiognomie«⁸⁷ der Welt, ihre dialogische Struktur – dieses zentrale Ergebnis der existentiellen Analyse des Leibes verschafft uns die Möglichkeit, erste Vermutungen über die Fassung des Anderen bei Merleau-Ponty anzustellen. Wenn schon der natürliche Weltbezug dialogisch ist, wird das Auftreten des Anderen in der Welt kein Problem im Sinne einer Denkmöglichkeit darstellen. Die Möglichkeit einer Konstitution des Anderen muss nicht mehr verhandelt werden, da der Leib keine Konstitutionen vornimmt, sondern mit der Welt in natürlicher Weise kommuniziert. Es darf ebenfalls bereits jetzt vermutet werden, dass der Andere weder wie bei Heidegger ein Verfallen an die Welt impliziert, denn es gibt in der Leiblichkeit keine Verfallenstendenz, noch dass er wie bei Sartre mir meine Welt durch Dezentrierung stiehlt, da der Andere ebenfalls leiblich zur-Welt-ist und mich dadurch – zumindest auf der Ebene des natürlichen Weltzugangs – nicht zum Objekt degradiert.

Der Dialog zwischen Leib und Welt ermöglicht es uns, uns reflexiv über uns zu erheben; das hat die Analyse der Doppelempfindung ergeben. Die ausdrückliche Reflexion des Leibes auf sich im Sinne des objektivierenden Denkens hält die Existenz an.⁸⁸ Erst auf dieser reflexiven Ebene kann der Andere wieder zum Problem werden. Für den Patienten Schneider ist der Andere hingegen immer problematisch, weil bei ihm bereits der unmittelbare leibliche Dialog mit der Welt gestört ist: »Wie der Gegenstand, ›sagt‹ ihm auch der Andere nichts, die Phantome, die ihm begegnen, sind zwar nicht jener intellektuellen Bedeutung entblößt, die sich aus ihrer Analyse

⁸⁶ PhW 160.

⁸⁷ PhW 160.

⁸⁸ Zum Motiv des Anhaltens der Existenz vgl. Good 1998, 58: »Nur dadurch, daß ich die Bewegung der Existenz anhalte, können Teile des Leibes objektiv gegeben sein. Dabei sind sie herausgerissen aus einem Lebensganzen, in welchem sie ihre eigene Möglichkeit haben.« Es wird hier allerdings der Eindruck erweckt, ich müsste zunächst in einem willentlichen Akt die Existenz anhalten, um anschließend Teile des Leibes objektivieren zu können. Dies ist aber nicht im Sinne Merleau-Pontys, denn, wie das Beispiel der Doppelempfindung gezeigt hat, liegt die Genesis möglicher Objektivierung im Überschneiden der Existenz mit sich selbst. Erst dadurch ist der Boden für das objektive Denken bereitet und dieses wird dann die Existenz »anhalten«, während der Leib übrigens im Untergrunde weiter im Kontext des Lebensganzen existierend-situativ zur Welt sein wird.

ergibt, jedoch ihrer primordialen Bedeutung, die sie der Koexistenz verdanken.«⁸⁹

5.3 Die Zeit und das Subjekt

Wahrnehmen ist nach Merleau-Ponty immer ursprünglich leibliches Wahrnehmen. Als solches ist es, wie im letzten Abschnitt dargelegt wurde, stets horizontal im Sinne eines »Systems«. In jeder Wahrnehmung muss nun eine Art Synthesis des perspektivisch Wahrgenommenen liegen, denn sonst könnte man nicht von einem durchgängigen »Weltverständnis« sprechen. Hier kommt bei Merleau-Ponty die Zeit ins Spiel. Die Einheit der Welt ist nicht die eines abgeschlossenen Ganzen, sondern die Einheit »eines Individuums, das ich in unabweislicher Evidenz wiedererkenne, ehe es mir je gelingt, die Formel seines Charakters aufzustellen, da es in all seinen Äußerungen und all seinem Verhalten ein und denselben Stil bewahrt [...]«. ⁹⁰ Die Synthesen der Weltwahrnehmung sind keine Bänder, die der Verstand zwischen den einzelnen Perspektiven knüpft, sondern »jede Perspektive geht in die andere ein, und wenn hier überhaupt noch von einer Synthesis zu sprechen ist, so allein von einer »Übergangssynthese«. ⁹¹ Die Perspektiven gehen ineinander ein, weil sie nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich miteinander verknüpft sind. Jede gerade gegenwärtig eingenommene Perspektive ist umgeben von einem Horizont retentionaler und protentionaler Bezüge, die im ständigen wechselseitigen »Übergang« die immer unvollendete Synthese unserer Weltwahrnehmung bilden.

Merleau-Ponty gibt ein sehr anschauliches Beispiel für das Wirken der Übergangssynthesen am Beispiel der Wahrnehmung eines Tisches. Wenn ich die Augen öffne, sehe ich zunächst ein konfuses Zusammenspiel von Form und Farben. Plötzlich geht diese unbestimmte Wahrnehmung in eine andere über: fixiere ich den Tisch, »gewinne ich den Abstand eines Hinblicks, indessen noch keine Tiefe sich öffnet, konzentriert sich mein Leib auf einen noch virtuellen Gegenstand und richtet seine empfindliche Oberfläche darauf ein,

⁸⁹ PhW 161 f.

⁹⁰ PhW 378.

⁹¹ PhW 380.

ihn zum aktuellen zu machen«⁹². Dadurch versetze ich mich in die Lage, den »Angriff der Welt auf meine Sinne«⁹³ zurückzuweisen, indem ich ihn in die Vergangenheit schiebe und mich selbst in die Zukunft zurückziehe.

Der individuelle »Stil« der Welt ist also ein »Zeitstil«⁹⁴. Die Welt ist nach Merleau-Ponty ein *Individuum*, weil ich sie an ihrem Zeitstil erkenne, ohne dass ich sie konstitutiv vollständig durchlaufen und die Formel ihres »Charakters« aufstellen müsste. Weil Übergangssynthesen prinzipiell unabgeschlossen sind und eine solche Formel somit auch nicht existieren kann, ist die Welt »unvollendetes Individuum«⁹⁵. Die Welt ist also nicht die Summe der Gegenstände, die mein Verstand zu einer synthetischen Einheit verknüpft, sondern sie ist in ihrer Unvollkommenheit der *Kern der Zeit*: »Die Welt als der Kern der Zeit ist nur durch eine einzige, Gegenwärtiges und Vergewärtigtes in eins scheidende und verknüpfende Bewegung, und das Bewußtsein, das als der Ort der Klarheit gilt, ist in Wahrheit der Ort der Zweideutigkeit selbst.«⁹⁶

Die zeitliche Perspektive entdeckt also ein lebendiges System zeitlicher Bezüge, das durch keinen Begriff einer objektiven Zeit eingeholt werden kann. Ohne den Einbruch einer Subjektivität, die eine Perspektive in die Fülle des An-sich hineinträgt, gäbe es nämlich keine Zeit: »woran es dem Sein selbst gebricht, um zeitlich sein zu können, ist vielmehr das Nicht-sein des Anderswo, des Einstmals und des Morgen.«⁹⁷ Ein Fluss zum Beispiel fließt an-sich nicht ausgehend von seiner Vergangenheit seiner Zukunft entgegen, sondern er ist in jedem seiner Teile in der Welt gegenwärtig. Der zeitliche Aspekt des Fließens liegt nicht im Fluss selbst, sondern erfordert eine Perspektive, die zu ihm eingenommen wird, also die Einnahme eines Standpunkts durch ein Subjekt, das genau *jetzt* genau *hier* ist und nirgends sonst.

Aber auch der Begriff einer subjektiven Zeit im Sinne einer in den inneren Zuständen des Subjekts ablaufenden Zeit, ist hier verfehlt. Vielmehr setzt Merleau-Ponty die Zeit und das Subjekt in Hinblick auf das durch sie gebildete System gleich. Dieser Gedanke, den

⁹² PhW 279.

⁹³ PhW 280.

⁹⁴ PhW 479.

⁹⁵ PhW 401.

⁹⁶ PhW 383.

⁹⁷ PhW 468.

Merleau-Ponty im Kapitel »Die Zeitlichkeit« entfaltet, wird an früherer Stelle im Abschnitt »Die Zeitlichkeit der Wahrnehmungssynthese« bereits vorbereitet. Dort heißt es: »Doch ist uns die Wahrnehmungssynthese eine zeitliche Synthesis, Subjektivität auf der Wahrnehmungsebene nichts anderes als Zeitlichkeit, und eben dies ermöglicht es uns, dem Wahrnehmungssubjekt seine Undurchsichtigkeit und Geschichtlichkeit zu belassen.«⁹⁸

Zum besseren Verständnis der sich in dieser Passage ankündigenden Gleichsetzung von Zeit und Subjekt ist es sinnvoll, nun zunächst anhand einiger Passagen aus dem für die *Phänomenologie der Wahrnehmung* zentralen Kapitel »Die Zeitlichkeit« zu zeigen, dass mit der Zeit tatsächlich ein System in dem von uns ausgewiesenen Sinne vorliegt.

Wir haben demnach die drei Merkmale eines Systems zu prüfen: Die Wechselseitigkeit der Bezüge wird deutlich in der Betrachtung des Präsenzfeldes, das sich phänomenal dadurch auszeichnet, dass die Zeit in ihm nicht in Richtung Zukunft läuft und dabei ehemalige Gegenwarten wie eine abgelegte Haut als Vergangenheit hinter sich zurücklässt. Das Präsenzfeld ist vielmehr so strukturiert, dass es im Bezug zu seinen Horizonten ein einziges Ablaufphänomen bildet: »Die Zeit ist die einzigartige Bewegung, die in all ihren Teilen ganz sich selbst entspricht, so wie eine Geste die sämtlichen Muskelkontraktionen umfaßt, die zu ihrem Vollzuge notwendig sind.«⁹⁹ Es ist wohl kein Zufall, dass Merleau-Ponty hier eine Analogie zur Motorik des Leibes als Beispiel anführt. Der Ursprung der zeitlichen Perspektive ergibt sich aus der Sonderstellung der Gegenwart im Feld der zeitlichen Bezüge. Die Gegenwart ist Zentrum des zeitlichen Feldes, aber nur durch den konstitutiven Beitrag ihrer Horizonte, sie ist Gegenwart »nur [...] auf Grund der Bezüge, die das Bewußtsein zwischen ihr, der Vergangenheit und der Zukunft stiftet.«¹⁰⁰

Das zeitliche Feld bleibt notwendig unvollständig: »Es ist der Zeit wesentlich, sich zu bilden, und nicht zu sein, nie vollständig konstituiert zu sein.«¹⁰¹ Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution liegt darin, dass vollständig konstituierte Zeit »zerstörte«¹⁰² Zeit ist, der jede Lebendigkeit abgeht.

⁹⁸ PhW 279.

⁹⁹ PhW 476.

¹⁰⁰ PhW 471.

¹⁰¹ PhW 471.

¹⁰² PhW 472.

Nimmt man alle drei Merkmale zusammen, so kann man die Zeit als System im von uns angeführten Sinne verstehen, auch wenn Merleau-Ponty diesen Ausdruck selbst nicht verwendet. Für diese Sichtweise spricht zudem, dass Merleau-Ponty diesem System ebenfalls eine der Seinsweisen des Dreiecks Subjekt–Leib–Welt zuordnet, das zusammen die Existenz, das Zur-Welt-sein bildet. Dem System der Gegenstände in ihren Horizonten entsprach, wie wir oben gezeigt haben, die Seinsweise der *Welt*. Die Zeit wird in die Welt hinein getragen, indem »eine Subjektivität die Fülle des An-sich-seins durchbricht, eine Perspektive darin aufreißt und das Nichtsein hineinträgt.«¹⁰³ Die Zeitlichkeit wird aber nicht nur durch die Subjektivität in die Welt getragen, vielmehr *entspricht* die Zeit in ihrer Systemstruktur der Subjektivität:

»[Insofern] die Dimensionen der Zeit beständig einander überdecken und einander bestätigen, legen sie immer nur auseinander, was in einer jeden von ihnen auf implizite Weise schon anlag, sind sie sämtlich in eins der Ausdruck eines einzigen Sprunges, eines einzigen Dranges, der nichts anderes ist als die Subjektivität selber. Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen.«¹⁰⁴

Die Gleichsetzung von Zeit und Subjekt kann durch den hier herausgestellten Begriff des Systems nun besser verstanden werden. In diesem Zeitverständnis kommt wiederum bei Merleau-Ponty ein Motiv zum Tragen, das er Heideggers Kant-Interpretation¹⁰⁵ entlehnt, nämlich das Motiv der Zeit als *Selbstaffektion* im Sinne des ontologischen Ursprungs von *Selbstheit*:

»Die Zeit ist ›Affektion ihrer selbst durch sich selbst‹: das Affizierende ist die Zeit als der Andrang und Übergang zur Zukunft hin; das Affizierte ist die Zeit als die entfaltete Reihe der Gegenwarten; Affizierendes und Affiziertes

¹⁰³ PhW 478.

¹⁰⁴ PhW 480.

¹⁰⁵ Diese Interpretation entstammt einer Phase intensiver Beschäftigung mit Kant aus der Zeit um die Veröffentlichung des frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* (1927). Vgl. dazu etwa Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger 1991) [GA 3] sowie die Vorlesung *Logik : Die Frage nach der Wahrheit* (Heidegger 1995) [GA 21]; im Übrigen verweise ich in diesem Zusammenhang auf meine Examensarbeit »Heideggers Interpretation von Kants Zeitverständnis« (Wroblewski 2000). Diese Verbindung kann hier nicht weiter verfolgt werden, ebenso wie der ebenfalls interessante Bezug zu Husserls Zeitphilosophie; es sei hierzu verwiesen etwa auf Hans-Joachim Pieper: *Zeitbewusstsein und Zeitlichkeit* (Pieper 1993).

sind ein und dasselbe, da der Andrang der Zeit nichts anderes ist als der Übergang von Gegenwart zu Gegenwart.«¹⁰⁶

Die Möglichkeit des Sich-auf-sich-selbst-Beziehens, also der Reflexion im weitesten Sinne, ist demnach auch bei Merleau-Ponty nicht eine ontische Eigenschaft, ist keine Fähigkeit des erkennenden Subjekts, aber sie ist auch nicht wie bei Sartre verwurzelt im Für-Andere-sein. Ihr ontologischer Grund liegt in der Eigenart der Zeit, »sich wissende Zeit«¹⁰⁷ zu sein: »denn das Zerspringen, der Aufsprung der Gegenwart zu einer Zukunft hin ist selbst der Archetyp alles *Verhältnisses von sich zu sich* und die Vorzeichnung einer Innerlichkeit oder Selbstheit überhaupt.«¹⁰⁸

Das Konzept der Innerlichkeit, das, wie im nächsten Abschnitt unserer Untersuchung dargelegt werden wird, zum ursprünglichen Verständnis der Leiblichkeit aufgegeben werden muss, ist durch die in der Zeit liegende präobjektive Reflexion »vorgezeichnet«. Diese Vorzeichnung verdeutlicht in einer weiteren Vertiefung der bisher behandelten Positionen die *Motivation* des reflexiven Denkens bei Merleau-Ponty. Während bei Husserl das Denken sich am Erstaunen angesichts einer Welt entzündete, war es bei Heidegger der Wunsch des Daseins, sich selbst zu ergreifen, der zur existenzialen Analytik der existenziellen Problematik führte. Bei Sartre war es der Blick des Anderen, der mich nötigte, mich mir selbst zuzuwenden, um meinen Status in der Welt zu verteidigen. Bei Merleau-Ponty schließlich erwacht das reflexive, objektivierende Denken durch das Ergreifen und Ausdrücklichmachen der in der Selbstaffektion des Subjekts qua Zeit liegenden Vorzeichnung von Innerlichkeit und Selbstheit. Merleau-Pontys ganzes Bemühen kreist nun darum, das in dieser ausdrücklichen Reflexion liegende Unreflektierte, also die präobjektive Reflexion, wieder zugänglich zu machen.

Das Motiv, das im System der Zeit eine unausdrückliche Reflexion vorgezeichnet wird, wurde bei den anderen bisher ausgewiesenen Systemen ebenfalls aufgefunden. Das System der Gegenstände beschloss in sich eine Art präsubjektiver und präobjektiver leiblicher Reflexion, die sich im Phänomen der Doppelempfindung zeigte. Das zweite behandelte System des Körperschemas – als »System von

¹⁰⁶ PhW 484; beachte auch die Anmerkung Merleau-Pontys zu dieser Passage.

¹⁰⁷ PhW 484.

¹⁰⁸ PhW 484.

Äquivalenzen« – hat ebenfalls eine ihm eigene Form von Reflexivität, die sich im räumlich situieren »Hier« zeigte, das eine präobjektive Zurückbindung des Leibes an sich beinhaltet. Offenbar ist also tatsächlich ganz im Sinne der eingangs aufgestellten Arbeitsthese das Phänomen der Reflexion bei Merleau-Ponty in mehreren Facetten zu sehen, die jeweils in unterschiedlichen horizontalen Systemen gründen. Jeder prä-objektiven Reflexion entspricht dann wiederum auch eine Form des objektiven Denkens, das als Reflexion des Cogito seine Gegenstände objektivierend setzt und dabei die Ursprünglichkeit des Leibes überspringt und seinen unreflektierten Ursprung vergisst. Es wird zu untersuchen sein, ob das vierte System, dasjenige der Leiber, das zum Problem des Anderen führt, ebenfalls eine Form der Reflexion hervorbringt. Vor dem Einstieg in diesen zentralen Teil der Untersuchung bietet es sich allerdings an, das bisher Entwickelte tabellarisch festzuhalten.

System	Ursprung der Perspektive	korrespondierende Seinsweise	präobjektive Reflexion	objektivierende Reflexion
Gegenstände	Leib	Welt	Doppel-empfindung	Körper
Körperschema	Eigenleib	Existenz (Zur-Welt-sein)	Situations-räumlichkeit (Hier)	Positions-räumlichkeit
Zeit	Gegenwart	Subjekt	Selbstaffektion	objektive Zeit

5.4 Der leibliche Andere und die Komödie des Solipsismus

Wir sind im ständigen Dialog mit der Welt, das heißt die Gegenstände »sprechen« zu uns, sie teilen uns ihre Bedeutung mit, haben Anforderungscharakter. Dieser Dialog ist möglich, ohne dass der aus den Gegenständen sprechende Sinn durch eine transzendente Konstitution zunächst in die Gegenstände gelegt werden muss, weil die Anforderung nicht an das erkennende Subjekt gerichtet ist, sondern an den Leib. Der Leib ist in die Welt eingelassen, ist engagiert, und das bedeutet, dass er mit »seinesgleichen« kommuniziert, und das meint zunächst einmal nicht: mit fremden Leibern, sondern mit einer Welt, die ihm »gleichartig« ist und mit der er ein System bildet: »Mit mei-

nem Leibe lasse ich mich auf die Dinge ein, sie koexistieren mit mir als inkarniertem Subjekt [...].¹⁰⁹

Wenn diese Überlegung zutrifft und der Leib sich immer schon im universalen Dialog mit der Welt befindet, warum wird uns dann ausgerechnet der Andere zum Problem, dessen Leib doch durch die größtmögliche phänomenale Ähnlichkeit zu meinem Leib geradezu den idealen Dialogpartner abgibt? Hinzu kommt, dass der Dialog mit dem Anderen nach Merleau-Ponty noch nicht einmal die ursprünglichste Form des Dialogs darstellt: »Schon dem Anderen zuvor verwirklicht das Ding das Wunder des Ausdrucks: im Äußeren ein Inneres zu offenbaren, eine Bedeutung, die in die Welt herabsteigt und in ihr zu existieren beginnt, und die wir nicht voll verstehen können, ohne sie mit dem Blick an ihrem Orte aufzusuchen.«¹¹⁰

Unsere dialogische Verbindung mit dem Anderen kann demnach nicht rätselhafter sein als die dialogische Verbindung mit den Dingen. Das Problem liegt aber auch nicht im Dialog selbst, der im alltäglichen Umgang mit Anderen immer stattfindet und in aller Regel auch gelingt, sondern im Versuch, hinter diesem Dialog *den Anderen selbst* zu erkennen. Dadurch, dass wir uns selbst als bewusstes Selbst, als Innerlichkeit auffassen, neigen wir zu der problematischen Auffassung, »hinter« dem Leib dort drüben ebenfalls ein bewusstes Selbst anzunehmen, mit dem wir kommunizieren.

Merleau-Ponty befasst sich mit dem Problem des Anderen im Kapitel »Die Anderen und die menschliche Welt«. Wenn das Ding noch vor dem Anderen das Wunder des Ausdrucks verwirklicht, so liegt es nahe, als Ausgangspunkt der Analyse den Ort zu wählen, an dem der Andere zum ersten Mal aus den Dingen hervortritt: die Kulturwelt. Kulturgegenstände sind in der Natur sedimentierte personale Akte, Dinge, die durch Menschen geschaffen wurden und nun eine anonyme Existenz führen. Die Kultur fügt somit eine geschichtliche Zeit in die Natur ein.

Wenn ich einen Kulturgegenstand benutze, so ergreife ich dessen anonyme Existenz, indem ich mich etwa eines Löffels bediene, wie *man* sich eines Löffels bedient, nämlich zum Essen. In diesem anonymen Man liegt ein erstes vages Aufleuchten des Anderen als desjenigen, der den Löffel hergestellt hat, dem er gehört oder als einer, der ihn auch benutzen könnte etc.: »Im Kulturgegenstand er-

¹⁰⁹ PhW 220.

¹¹⁰ PhW 370.

fahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität.«¹¹¹

Die Schwierigkeit beginnt, wenn ich die Anonymität verlasse und mir das Tun eines Anderen vorstelle, das in diesem Kulturgegenstand sedimentiert ist. Ein Tun ist zunächst einmal immer Tun in erster Person: Ich tue etwas. Das Tun des Anderen wird also vom eigenen Tun her bestimmt, und da liegt das Problem:

»Wie kann das Wort Ich einen Plural annehmen, wie ist die Bildung einer Allgemeinidee von Ich möglich, wie kann ich von einem anderen Ich als dem meinen sprechen, wie kann ich wissen, daß es andere Ich gibt, wie vermag Bewußtsein, das als Selbstkenntnis grundsätzlich stets in der Weise des Ich ist, im Modus des Du und sodann in der Welt zur Erfassung kommen?«¹¹²

Der Ansatz zur Überwindung dieses Problems liegt in der Entlarvung des objektiven Denkens, das ihm zugrunde liegt. Das Analogiedenken setzt das Ich, die Innerlichkeit des Bewusstseins, als weltkonstituierendes Zentrum. Das Du wird in Analogie zum Ich bestimmt, aber es kann selbst nicht ebenfalls weltkonstituierendes Zentrum sein. Nimmt man allerdings die Ergebnisse der Leiblichkeitsanalyse ernst, so sind schon die Voraussetzungen, die zu diesem Problem führen, nicht mehr haltbar. Das Problem wird dadurch nicht gelöst, aber es wird im Sinne des Zitats, mit dem die vorliegende Untersuchung einsetzte, »umgeformt«¹¹³. Die Voraussetzung, die modifiziert werden muss, ist die Annahme einer im Bewusstsein verankerten Innerlichkeit. Das präreflexive Bewusstsein ist nach Merleau-Ponty kein von der Welt verschiedenes *res cogitans*. Bewusstsein ist immer durch den Leib in die Welt engagiert: »Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes«¹¹⁴. Dieses Sein-bei zeigt die gleiche Hingabe an die Welt an, wie sie im Begriff des Zur-Welt-seins ausgedrückt wird. Das Bewusstsein als Sein beim Ding transzendiert nicht die Welt zur Bildung einer Innerlichkeit, sondern transzendiert *sich selbst*, um »bei« den Dingen und nicht bloß »unter ihnen« zu sein. Bewusstsein konstituiert also nicht mehr wie noch bei Husserl eine Immanenz, die sich die transzendierte Welt dadurch zurückschließen muss, dass sie diese in eine immanente Transzendenz überführt, sondern »Bewußtsein ist durch und durch Transzendenz,

¹¹¹ PhW 399.

¹¹² PhW 399 f.

¹¹³ Vgl. Kap. 1, S. 11.

¹¹⁴ PhW 167 f.

und zwar nicht erlittene Transzendenz – eine solche Tendenz bedeutete, wie wir schon sagten, das Ende des Bewußtseins –, sondern aktives Transzendieren.«¹¹⁵

Das Bewusstsein ist also – ähnlich wie bei Sartre – *draußen bei den Dingen*. Allerdings entwirft Merleau-Ponty nicht wie Sartre eine intentionale Doppelstruktur.¹¹⁶ Das Bewusstsein von etwas und das darin mitschwingende nicht-setzende Bewusstsein von sich wird bei Merleau-Ponty in eine einzige Bewegung überführt. Wenn ich beispielsweise etwas sehe, dann ist das Bewusstsein zu sehen nicht das Registrieren eines psychischen Vorgangs und der darin liegende Selbstbezug, sondern das Bewusstsein ist »der Vollzug des Sehens selbst«. ¹¹⁷ Das Bewusstsein überrascht sich also nicht beim Sehen wie der Leib bei der Doppelpemfindung, denn dadurch würde bereits der Keim einer objektivierenden Reflexion, eines Anhaltens der Existenz, gelegt werden. Das präreflexive Bewusstsein hingegen ist *Wahrnehmungsbewusstsein*, und als solches trägt es die präreflexive Tendenz in sich, sich zu transzendieren und sich seiner draußen bei den Dingen bewusst zu werden:

»Das Sehen kommt zu sich selbst im gesehenen Ding. Und sich selbst zu erfassen, ist ihm freilich wesentlich, sonst wäre es sehen von nichts, doch es ist ihm wesentlich auch, sich nur zu erfassen in einer gewissen Zweideutigkeit und Dunkelheit, da es sich eben nicht gänzlich selber zu eigen ist, vielmehr im Gesehenen sich selber sich entrückt.«¹¹⁸

Die in der zitierten Passage angeführte Dunkelheit ist einerseits natürlich als Preis für das Aufgeben der Innerlichkeit zu sehen: »In eins damit, daß der Leib sich aus der objektiven Welt zurückzieht und also zwischen reinem Subjekt und Objekt eine dritte Seinsweise bildet, büßt das Subjekt selbst seine Reinheit und Transparenz ein.«¹¹⁹ Die Dunkelheit enthält aber auch hier wieder einen positiven Aspekt, denn durch sie erscheint mir letztlich das fremde Bewusstsein auf einmal weit weniger rätselhaft: Wenn ich mir selbst nie vollständig gegeben bin, so darf es nicht verwundern, wenn auch der Andere sich mir prinzipiell entzieht. »Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Sub-

¹¹⁵ PhW 429.

¹¹⁶ Vgl. Kap. 4, S. 141.

¹¹⁷ PhW 429.

¹¹⁸ PhW 429.

¹¹⁹ PhW 401.

jektivität stets ihren Leib nach sich zieht.«¹²⁰ Das Denken vom Leib her hat immer die Tendenz, klare und deutliche – aber problematische – Erkenntnis gegen ein dunkles und verwobenes Milieu einzutauschen, das aber durch eben diese dunklen Horizonte unseren Weltzugang besser beschreibt.

Für das Problem des Anderen bedeutet dies konkret: Die Innerlichkeit des Bewusstseins, die wir beim Anderen nicht wahrnehmen können, wird überführt in die »Innerlichkeit« eines uns verbindenden Dialogs: »Bewußt-sein oder vielmehr Erfahrung-sein ist innerlich mit der Welt, dem Leib und den Anderen kommunizieren, Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen.«¹²¹

Wenn die Innerlichkeit des Bewusstseins aufgegeben wird, darf der Leib nicht mehr wie bei Husserl ursprünglich als Umschlagspunkt zwischen Innen und Außen bestimmt sein. Weder kennen wir unseren eigenen Leib primär »von innen« durch Introspektion, noch »von außen« durch das Studium unserer äußeren Erscheinung. Der ursprüngliche Weltbezug ist nach Merleau-Ponty kein Erkenntnisbezug, er besteht nicht im Kontakt eines Subjekts mit weltlichen Objekten durch die Schnittstelle des Leibes, sondern dieser Bezug ist das leibliche *Verhalten*. Das Verhalten wurde von Merleau-Ponty bereits in seinem Frühwerk *Die Struktur des Verhaltens*¹²² thematisiert. Schon in diesem Werk wird die Stoßrichtung seines Denkens deutlich, die dann in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in die existenzphilosophische Phänomenologie einmündet: »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‹.«¹²³

Das Verhalten ist Ausdruck des Zur-Welt-seins. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass das Verhalten weder Außen- noch Innenperspektive kennt. Dies kann anhand des Beispiels des Zorns illustriert werden, das bereits von Husserl verwendet wur-

¹²⁰ PhW 404.

¹²¹ PhW 122.

¹²² Maurice Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens* (Merleau-Ponty 1976) [SV]; ergänzend dazu Bernhard Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens* (Waldenfels 1980).

¹²³ SV 141 f. In *Die Struktur des Verhaltens* findet sich ebenfalls eine Theorie der Leiblichkeit, insbesondere wird hier der bereits oben angesprochene Unterschied zwischen aktuellem und habituellem Leib thematisiert (SV 244).

de.¹²⁴ Nach Husserl kenne ich den Zorn des Anderen in Analogie zu meinem eigenen Gehabe unter ähnlichen Umständen. Dies ist bei Merleau-Ponty undenkbar: »[Ich kenne] die Mimik des Zornes nur schlecht von innen, für Ähnlichkeitsassoziationen, Analogieschlüsse oder dgl. fehlt also das entscheidende Element [...]«¹²⁵. In der zornigen Gebärde bekundet sich ein Verhalten. Das Verstehen dieses Verhaltens ist keine Erkenntnisleistung, sondern aktives Ergreifen der in ihm liegenden Intention. Mein Zorn als Verhalten und der Zorn des Anderen als Verhalten bezeichnen das gleiche Phänomen, es gibt nicht einen inneren Zustand namens Zorn und davon abgetrennt den äußeren Ausdruck dieses Zorns, der erst mit dem inneren in Verbindung gebracht werden müsste. Im Verstehen des Zorns des Anderen ist es, »als wohnten seine Intentionen meinem Leib inne und die meinigem [*sic!*] seinem Leibe.«¹²⁶ Der Zorn ist also wiederum nichts anderes als eine Aufforderung zum Dialog:

»Die Gebärde tritt mir entgegen gleichwie eine Frage, mich verweisend auf bestimmte sinnliche Punkte der Welt und mich auffordernd, ihr dahin nachzugehen. Die Kommunikation kommt zustande, wenn mein Verhalten in der also angezeigten Richtung seinen eigenen Weg findet. So bestätige in eins ich den Anderen und bestätigt der Andere mich.«¹²⁷

Das Verstehen der Gesten des Anderen erfordert keine intellektuelle Leistung, keine vorgängige Konstitution des Anderen als Sphäre einer Innerlichkeit, die sich in diesen Gesten veräußert, und keine Konstitution eines objektiven Phänomens namens Zorn. Der Andere in seinem Verhalten ist nicht rätselhafter als die Dinge und die ihnen innewohnenden Bedeutungen: »Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich durch meinen Leib die ›Dinge‹ wahrnehme.«¹²⁸

Mit dieser Überlegung ist das Problem der Existenz eines Anderen, der wie ich die Gegenstände konstituiert, entschärft. Der *Leib* des Anderen ist der »erste Kulturgegenstand«¹²⁹, und zwar nicht als

¹²⁴ Im Kapitel 2.6 über Husserl auf S. 86 wurde bereits Kritik an dessen analogisierender Auffassung geübt.

¹²⁵ PhW 218f. Husserl hat zwar darauf hingewiesen, dass die Analogie kein Schluss, kein Denkkakt ist, sondern passive Synthesis, aber die verähnlichende Apperzeption – von fremdem Zorn etwa – setzt immer eine mir vollständig durchsichtige eigenheitliche Urstiftung voraus, die nach Merleau-Ponty nicht gegeben ist.

¹²⁶ PhW 219, Druckfehler im Original.

¹²⁷ PhW 219.

¹²⁸ PhW 220.

¹²⁹ PhW 400.

konstituierter Gegenstand, sondern als »Träger eines Verhaltens«¹³⁰. Das Verhalten des Anderen aber erschließt keinerlei hinter ihm liegendes Bewusstsein: »Es gibt also kein Verhalten, daß hinter sich ein reines Bewußtsein bezeugt, und der Andere ist mir nie gegeben als genaues Gegenstück meiner selbst als eines Denkenden.«¹³¹ Die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Anderen ist nicht eine transzendente Immanenz, sondern ein *Verhalten zur Welt*, kurz: ein Leib. Ebenso bin ich mir selbst nicht ursprünglich gegeben als ein transzendentes Subjekt, sondern wiederum als Leib. Beide Leiber weisen die gleiche Struktur auf, sie bilden ein System:

»Meinen Leib erfahre ich als Vermögen gewisser Verhaltensweisen [...]; und eben mein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib in jedem Augenblicke ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber in eins.«¹³²

Überprüfen wir zuerst, ob dieses »System« der Leiber den auf Seite 205 vorgeschlagenen Kriterien genügt.

1. Die Bezüge zwischen den Leibern sind wechselseitig, da das unidirektionale Analogiedenken aufgegeben wurde. Mein Leib kommuniziert mit dem des Anderen genauso wie dieser mit meinem.
2. Der Ursprung der Perspektive ist die *anonyme Existenz* und damit letztlich die Welt, weil diese der Ort ist, aus dem heraus die anonyme Existenz uns als »Spur« entgegentritt. Mein Leib bildet dabei den Ausgangspunkt, weil er der primordiale Leib ist, während der Leib des Anderen »die Vollendung des Systems«¹³³ darstellt. Die ontologische Priorität des eigenen Leibes, dass also die anonyme Existenz gleichsam die Tendenz in sich trägt, sich zu einem Selbst zu verdichten, wird später noch auf das Phänomen der Selbstgegebenheit zurückgeführt.
3. Das System ist zwar durch den Anderen vollendet, aber dennoch nie vollständig konstituiert, da mir die »Rückseite« des Phäno-

¹³⁰ PhW 400.

¹³¹ SV 142.

¹³² PhW 405.

¹³³ PhW 404.

mens, das Verhalten des Anderen, nur appräsent zugänglich ist. Der Solipsismus lässt sich, wie weiter unten noch ausgeführt wird, nicht vollständig überwinden, aber weil ich die Undurchsichtigkeit des fremden Leibes als Kehrseite der Undurchsichtigkeit meines eigenen Leibes begreife, bin ich in der Lage, diese Undurchsichtigkeit als existentielles Phänomen zu akzeptieren. Das Rätsel des Anderen büßt seine beängstigende Wirkung ein, weil ich mich selbst als rätselhaft begreife und weil das Denken vom Leib her nicht danach strebt, jedes Rätsel in Erkenntnis zu überführen, eben weil der Leib nicht erkennender, sondern wahrnehmender ist.

Da es sich hier offenbar tatsächlich um ein System handelt, ist nun zu prüfen, ob auch diesem System wieder eine eigene Art ursprünglicher und nicht-setzender Reflexion entspringt. Eine explizite objektivierende Reflexion würde sich auf sich selbst als erkennendes Subjekt beziehen und somit das Bewusstsein thematisieren, es für sich zum Gegenstand machen. Das dem Leib »innewohnende« Bewusstsein ist aber Wahrnehmungsbewusstsein, also nicht Subjekt eines Erkennens, sondern eines Verhaltens. In jedem Verhalten liegt nun eine *Spur* der Existenz. So kann ich etwa, wenn ich in ein Gesicht blicke, die Spur des Anderen darin entdecken¹³⁴, weil sich im Gesicht

¹³⁴ Das Gesicht ist einerseits inkarnierter Blick, andererseits ist es aber auch Ausdruck der Abwesenheit des Anderen. Ich kann dem Anderen nur vors Gesicht schauen, sehe seine Spur, aber nie den Anderen selbst. Vgl. SV 192: »Ein Gesicht ist ein Zentrum menschlichen Ausdrucks, die durchsichtige Hülle für die Haltungen und Begierden des Andern, der nahezu immaterielle Erscheinungsort und Stützpunkt für eine Fülle von Intentionen. Deshalb scheint es uns unmöglich, ein Gesicht oder selbst einen Leichnam als Ding zu betrachten. Es handelt sich um sakrale Wesen [entités sacrées] und nicht etwa um bloße »optische Begebenheiten«. In *Das leibliche Selbst* betont Bernhard Waldenfels das Zeitmoment im Begriff der Spur: »Die Spur bringt ein Zeitmoment ins Spiel, denn der Andere begegnet uns als einer, der immer schon da war, so wie der eigene Leib immer schon da war, wenn wir auf ihn zurückkommen.« (Waldenfels 2000, 298) Damit bezieht er sich auf Emmanuel Lévinas, der in *Die Spur des Anderen* (Lévinas 1983) ebenfalls die Bedeutung der Abwesenheit in der Spur im Antlitz des Anderen als Bezug zur Vergangenheit deutet: »Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht.« (ebd. 227); »Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur.« (ebd. 228) Merleau-Ponty selbst sieht noch eher einen Bezug zur Zukunft in der Spur, denn die Abwesenheit des Anderen ist, wie weiter unten noch deutlich werden wird, die einer immerzu ausstehenden Zukunft, auf die ich zwar ausgreife, die aber niemals gegenwärtig sein wird. Zur Bedeutung des Antlitzes bei Lévinas im Hinblick auf die Horizontalität als zentralem Paradigma der

das Sehen als »auf die sichtbare Welt gehefteter Blick«¹³⁵ zeigt. Der Blick dezentriert mich zwar nicht wie bei Sartre, er stiehlt mir nicht meine Welt, aber er eröffnet mir wie bei Sartre die Möglichkeit, auf mich, auf meine Existenz zurückzukommen. Jede Spur der Existenz gibt dem Wahrnehmungsbewusstsein etwas von der Existenz zu verstehen:

»Wende ich mich meiner Wahrnehmung zu, gehe ich von der direkten Wahrnehmung zum Gedanken der Wahrnehmung über, so vollziehe ich sie nach und finde ich 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 eines Anderen kreuzt, vollziehe ich die fremde Existenz in einer Art Reflexion nach.«¹³⁶

Dies ist der tiefste Punkt, an den die existenzphilosophische Phänomenologie gelangen kann, der Punkt nämlich, an dem die Existenz auf sich selbst aufmerksam wird. Die Spuren, durch die die Existenz in der Welt erscheint, lassen es zu, dass die Existenz sich selbst nachvollzieht. In diesem Vollzug, der kein Erkenntnisakt, sondern selbst wieder Existenz ist, erhascht die Existenz einen Blick auf die Horizonte, die sich ihr normalerweise entziehen: ein Denken, das älter ist als ich selbst – das ist das in jedem Reflektieren liegende Unreflektierte; der Blick des Anderen – er ist nicht ein Punkt, an dem meine Welt abfließt, sondern die Aufforderung, in ihm eine fremde Existenz nachzuvollziehen. Wenn Merleau-Ponty an dieser Stelle von der Spur einer anonymen Existenz spricht, so ist damit nicht gemeint, dass es sich um eine distanzierte, niemandem zugehörige Existenz handelt. Vielmehr handelt es sich um Existenz, bei der noch

Phänomenologie siehe auch den Artikel »Ein Loch im Horizont: das Antlitz : Levinas' Umgang mit einem Sprachbild« von Joachim Comes (Comes 2004), dort 201: »Der Andere ist zwar Antlitz, weil ein Jemand dasjenige Etwas ist, an dem das Unendliche schon als Nähe, in Berührung erfahrbar wird und nicht als Limitation. Im Anderen hat – so gesehen – der Horizont ein Loch hin zum Unendlichen. Aber das Bild des Antlitzes ist nicht eine bloß beliebige Ergänzung des Horizontbildes. Denn dieses Bild ist im Gegenteil ganz dazu geeignet, das Antlitz unsichtbar zu machen. Das Bild des Horizonts ist seiner ganzen Anlage nach mörderisch. Es meint ein Schussfeld.« Hier wird sehr deutlich, dass Lévinas einen gänzlich anderen Ansatz als die existenzphilosophische Phänomenologie verfolgt.

¹³⁵ PhW 403.

¹³⁶ PhW 403.

nicht entschieden ist, ob sie sich als »Selbst« oder als »Anderer« vollzieht. Daher kann diese Existenz auch das vollbringen, was dem Bewusstsein niemals möglich wäre: sie »bewohnt« mehrere Leiber.

Fassen wir dieses zentrale und wichtige Ergebnis zusammen, indem wir die Tabelle der Systeme vervollständigen:

System	Ursprung der Perspektive	korrespondierende Seinsweise	präobjektive Reflexion	objektivierende Reflexion
Gegenstände	Leib	Welt	Doppel-empfindung	Körper
Körperschema	Eigenleib	Existenz (Zur-Welt-sein)	Situations-räumlichkeit (Hier)	Positionsräumlichkeit
Zeit	Gegenwart	Subjekt	Selbstaffektion	objektive Zeit
Eigenleib-Fremdleib	anonyme Existenz / Welt	Welt	Nachvollzug der Spur	transzendente Innerlichkeit

Anhand dieser Tabelle werden noch einmal die Dimensionen deutlich, in denen Merleau-Ponty hier operiert. Die drei Seinsweisen Subjekt–Leib–Welt, deren Zentrum der Leib ist und deren Verbindung in der Existenz besteht, haben jeweils ein korrespondierendes Horizontsystem. Jedes dieser Systeme trägt in sich die Möglichkeit eines nicht-setzenden Selbstbezugs. Dieser Selbstbezug kann wiederum jeweils vom reflexiv-objektiven Denken aufgegriffen und in eine gegenständliche Setzung überführt werden, die dann, weil die Reflexion dazu neigt, ihre eigenen Konstruktionen nicht als solche zu erkennen, zu Problemen führt, wie etwa dem Problem des Anderen.

Das Problem des Anderen wurde also in diesem entscheidenden Schritt der Untersuchung auf seine unreflektierten Voraussetzungen zurückgeführt und dadurch umgeformt. Ist es aber damit aus der Welt geschafft? Merleau-Pontys Gedanke einer anonymen Existenz, in der das Selbst und der Andere gleichursprünglich wurzeln, die aber für sich noch unentschieden ist, bleibt rätselhaft und schwer nachvollziehbar. Die anonyme Existenz führt eine Schattenexistenz am Rande des Wahrnehmungsbewusstseins, denn jedesmal, wenn der Blick versucht, sie zu fixieren, erweist sie sich doch als *jemandes* Existenz, ist sie doch schon entschieden, gibt es einen Wahrnehmenden und ein Wahrgenommenes. Immerhin sind die Rollen zwischen wahrnehmendem und wahrgenommenem Ich noch nicht von vorn-

herein verteilt und auch nie endgültig festgelegt, denn beide sind engagiert in die gleiche Welt, durch die beide getragen sind, ohne das eines von ihnen sie je vollständig konstituiert hätte. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von beiden als »von ihrer Welt überholten Wesen, die folglich auch voneinander überholt zu werden vermögen«¹³⁷.

Die Unbestimmtheit des Ursprungs der Weltkonstitution, die den Philosophen unbefriedigt lässt, ist aber für uns als Menschen gerade wichtig. Nur durch sie ist soziales Leben möglich, wie Merleau-Ponty im letzten Kapitel »Die Freiheit« ausführte. Jede Individualität muss von einem »Hof« von Allgemeinheit«¹³⁸ umgeben sein, jedes Für-sich muss Für-Andere sein, und zwar im wechselseitigen Sinne. Dieser *ontologische Altruismus*, wie man ihn nennen könnte, ist nach Merleau-Ponty die eigentliche *Intersubjektivität*: »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.«¹³⁹

Aber wie tragfähig ist dieses Ergebnis als *philosophische* Position? Der transzendente Solipsismus ist entkräftet, weil die transzendente Methode insgesamt als eine solche entlarvt wurde, die am Phänomen des Leibes vorbei operiert. Aber trotzdem meldet sich auch für Merleau-Ponty das Problem des Anderen an einer anderen Stelle wieder. Damit ist die letzte Stufe der Untersuchung im Zusammenhang der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erreicht. In ihr wird eine konkrete und situative Priorität des Selbst vor dem Anderen ausgemacht, die zum Phänomen der Selbstgegebenheit führt und damit – hier schließt sich der Kreis – letztlich zur Zeit.

Es wurde gezeigt, dass die Wahrnehmung des Anderen ursprünglich Wahrnehmung eines Verhaltens ist, aber das Verhalten ist eben nicht der Andere selbst. Das Verhalten des Anderen, etwa sein Zorn, ist für ihn erlebtes Verhalten, für mich jedoch nur appresentiert. Entsprechend wird mein Verhalten von mir erlebt und vom Anderen appresentiert. Der Dialog zwischen mir und dem Anderen funktioniert nicht, wenn alles anonyme Existenz ist. Er wird erst da-

¹³⁷ PhW 404.

¹³⁸ PhW 509.

¹³⁹ PhW 509.

durch möglich, dass die beiden Seiten sich differenzieren und sich füreinander undurchdringlich machen. Jedes Engagement in die Welt konstatiert im Grunde doch wieder ein Selbst als dasjenige, von dem ausgehend es Engagement ist. Damit taucht aber eine neue Form des Solipsismus auf: »Dieses Selbst, notwendiger Zeuge aller wirklichen Kommunikation, ohne den diese sich selbst nicht wüßte und somit nicht Kommunikation wäre, scheint jederlei mögliche Lösung des Problems des Anderen zunichte zu machen. Es gibt hier einen erlebten Solipsismus, der unüberwindlich bleibt.«¹⁴⁰

Diese erneute Wendung mag zunächst erstaunen. Sie macht deutlich, dass Merleau-Ponty kein Ursprungsdenker ist, der alle Phänomene bis in ihre Wurzel verfolgt und die Philosophie damit für abgeschlossen erklärt. Er kehrt vielmehr zurück auf die Ebene der Phänomene, der konkreten Situation und entdeckt so die neuen Schwierigkeiten, die sich durch die »Umformung« der Probleme auf der Ursprungsebene ergeben haben. Die anonyme Existenz muss, wenn sie mit sich selbst in einen Dialog treten will, einmal mehr ein Selbst und einen Anderen voraussetzen. Das Ursprungsdenken beginnt, sich im Kreis zu drehen. Dies sollte allerdings an dieser Stelle nicht mehr befremden, denn auch die Philosophie kann nur als ein horizontales System im Sinne Merleau-Pontys in ihrer Gesamtheit begriffen werden. Wenn das Denken eine Ebene fokussiert, geraten notwendig andere Ebenen in den Hintergrund. Ähnlich wie die Dingwahrnehmung ist auch die Philosophie nur durch die Einnahme einer Perspektive möglich, die notwendig andere Perspektiven ausblendet.

Perspektivisch gedacht ist die anonyme Existenz, die wir als den tiefsten Punkt von Merleau-Pontys Phänomenologie bezeichnet haben, wiederum Figur vor einem weltlichen Hintergrund, einem Hintergrund allerdings, der wie bei jeder Gestalt zu seinem Vordergrund gleichursprünglich ist. Fixieren wir jetzt in der konkreten Situation den Hintergrund, so wird er zum Vordergrund. Der Schleier der Anonymität zerreißt und die Akteure der Situation treten auf: mehrere »Selbste«, die alle behaupten, Zentrum der Situation zu sein, oder wie Merleau-Ponty es ausdrückt: »Die Bewußtsein führen die Komödie eines Solipsismus zu vielen auf; diese Situation ist es, die es zu verstehen gilt.«¹⁴¹

¹⁴⁰ PhW 409.

¹⁴¹ PhW 411. »Bewusstsein« ist hierbei als Plural zu verstehen. Der Übersetzer Rudolf Boehm trägt mit seiner Wortwahl wahrscheinlich der Schwierigkeit Rechnung, den Be-

Die Auflösung dieses erlebten Solipsismus verweist wiederum darauf, dass dasjenige, was ihm problematisch erscheint, in ihm bereits vorausgesetzt ist. Jede Vereinzelung bedeutet einen Rückzug vom Anderen, der aber dann bereits gegeben sein muss, damit ich mich von ihm zurückziehen kann. Jede Unterbrechung der Kommunikation setzt die Möglichkeit der Kommunikation voraus, die die Existenz eines Anderen einschließt. Der Andere liegt immer am Rande meiner Wahrnehmung, auch wenn er selbst sich mir stets entzieht. Merleau-Ponty führt an dieser Stelle die Analogie der Fremderfahrung und der Reflexion an, die ebenfalls immer ein Unreflektiertes und sogar Unreflektierbares voraussetzt:

»Gäbe nicht die Reflexion in gewisser Weise das Präreflexive, so vermöchten wir ihr auch nichts entgegenzusetzen und könnte sie selbst uns nicht zum Problem werden. So muß mir auch meine Erfahrung in gewisser Weise den Anderen *geben*, denn anders spräche ich auch nicht von Einsamkeit und könnte den Anderen nicht einmal für unzugänglich halten.«¹⁴²

Die Reflexion und die Erfahrung des Anderen sind in Analogie zu sehen, und damit ist nach Merleau-Ponty mehr als nur eine vage Übereinstimmung gemeint. Beiden ist gemeinsam, dass ich in ihnen aus mir heraustrete und auf das Unreflektierbare zurückkomme. Dieses Heraustreten und Zurückkommen ist aber nur möglich, weil ich mir selbst immer schon gegeben bin, weil ich in dieser Gabe die Möglichkeit des Auf-etwas-Zurückkommens immer schon übernommen habe. »*Ich bin gegeben* – das besagt, je schon finde ich mich situiert und engagiert in einer physischen und sozialen Welt; *ich bin mir selbst gegeben* – das besagt, daß mir diese Situation nie verborgen ist [...]«¹⁴³ Damit kommt die in der vorliegenden Arbeit untersuchte Bewegung der existenzphilosophischen Phänomenologie an ihr Ziel. Die Selbstgegebenheit ist das zentrale Phänomen, das die Reflexion und den Anderen verbindet. Weder ist ursprünglich der Andere ein Problem der Reflexion, so wie es sich bei Husserl darstellte, noch ist es wie bei Sartre ursprünglich der Andere, der die Reflexion erst ermöglicht. Die Reflexion und der Andere können nach

griff »Sein« im Plural zu verwenden; im französischen Original wird jedenfalls der Plural verwendet: »Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs [...]« (Merleau-Ponty 1945, 412).

¹⁴² PhW 411.

¹⁴³ PhW 412.

Merleau-Ponty wechselseitig aufeinander verweisen, weil sie im Phänomen der Selbstgegebenheit gründen.

Für den erlebten Solipsismus bedeutet diese Wechselseitigkeit, dass auch in ihm der Andere bereits vorausgesetzt ist. Die Reflexion auf das Selbst vergisst, dass in der gleichen Bewegung der Andere als die Rückseite des Phänomens mitgegeben ist. Dies äußert sich insbesondere darin, dass der Solipsismus, als formulierte Position, immer eine menschliche Gemeinschaft voraussetzt, an die – oder auch gegen die – er sich wendet.

»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. In die Zuflucht seiner Besinnung muß der Philosoph unweigerlich die Anderen mit sich nehmen, denn für immer hat er in der Dunkelheit der Welt schon gelernt, sie als *consortes* zu sehen [...]«. ¹⁴⁴

Der konkret erlebte Solipsismus hat also einen positiven Nutzen. Die Bewusstseine führen ihre solipsistische Komödie nicht ohne Grund auf. Sie machen sich gegenseitig darauf aufmerksam, dass sie von etwas getragen sind, das sie alle teilen, aber dessen keines von ihnen mächtig ist. Sie sind sich selbst gegeben, sie übernehmen etwas, das sie nicht selbst hervorgebracht haben, demgegenüber sie ausgeliefert sind. Es taucht die gleiche Struktur auf, die bei Heidegger bereits als die *Freiheit* herausgestellt wurde: die aktive Übernahme einer Passivität. ¹⁴⁵

In der Tat spricht auch Merleau-Ponty an dieser Stelle von Freiheit: »Meine Freiheit, mein fundamentales Vermögen, Subjekt all meiner Erfahrungen zu sein, ist von meinem Sein-in-der-Welt nicht verschieden.« ¹⁴⁶ Aber es ist auch hier eine Freiheit, die durch Faktizität und Kontingenz eingeschränkt wird. Merleau-Ponty fasst diese beiden Aspekte unter die existentiellen Phänomene der Geburt und des Todes. Die Geburt ist der Augenblick, »in dem sich mir mein

¹⁴⁴ PhW 413.

¹⁴⁵ Vgl. Kap. 3.3, S. 125. Käte Meyer-Drawe sieht in diesem Gedanken sogar das Zentrum des philosophischen Interesses Merleau-Pontys (Meyer-Drawe 1996, 215): »Merleau-Ponty interessierte sich vor allen Dingen für diesen Schwebezustand von Aktivität und Passivität, genauer von aktiver und passiver Synthesis. Die Berücksichtigung dieses Schwebezustandes nicht als unbefriedigenden, ungeklärten Zustands, sondern als unhintergehbaren Anfangs des Philosophierens wird ermöglicht durch die Bedeutung, die dem Leib im Rahmen von Sinnstiftungsprozessen zugebilligt wird.«

¹⁴⁶ PhW 412.

transzendentes Feld eröffnete, [...] in dem ich in die Welt geworfen wurde«¹⁴⁷, und sie ist der Beginn der Selbstgegebenheit: »Unsere Geburt [...] gründet in eins unsere Aktivität oder Individualität und unsere Passivität oder Allgemeinheit [...].«¹⁴⁸ Mit dem irgendwann bevorstehenden Tod erfahre ich meine Kontingenz und die »Angst, überstiegen zu werden«¹⁴⁹. Geburt und Tod sind die Horizonte der Selbstgegebenheit, und die Angst, vom Tod überstiegen zu werden, also vor dem Abbruch der Selbstgegebenheit, ist die reinste Form der bei Sartre zuerst aufgefundenen Angst, vom Anderen konstitutiv überholt zu werden. Es ist daher kein Zufall, dass Merleau-Ponty eine Analogie zwischen dem Tod und dem Anderen zieht:

»Endlich, so wie der Augenblick meines Todes für mich eine unzugängliche Zukunft bleibt, bin ich gewiß, nie die Präsenz des Anderen bei mir selbst erleben zu können. Und doch existiert für mich jeder Andere als ein unwiderleglicher Stil, ein Milieu der Koexistenz, und mein Leben hat seine soziale Atmosphäre, wie es seinen Todesgeschmack hat.«¹⁵⁰

Man kann hier mit gutem Recht und in Anlehnung an Heidegger von einem *Sein zum Tode* sprechen. Nur ist die Angst bei Merleau-Ponty kein Existenzial, in ihr liegt kein existenzieller Bruch, der als Vorlaufen in den Tod existenziell vollzogen werden muss, um der Existenz zu sich selbst zu verhelfen. Der in allen bisher behandelten Positionen liegende Bruch in unserem Weltzugang, bei Husserl durch die *ἐποχή* vollzogen, die uns die Welt fraglich werden lässt, bei Heidegger in der Angst erfahren, die die Welt bedeutungslos werden lässt, bei Sartre im Blick des Anderen gelegen, durch den meine Welt abfließt, dieser Bruch ist bei Merleau-Ponty kein Bruch, sondern das *System aller Horizonte*, gegeben durch den Leib. Das Sein der Welt ist nur für das objektive Denken massiv, während die leibliche Wahrnehmung uns das Sein der Welt immer dekomprimiert darbietet, in einem Zusammenspiel von Horizonten. Das Denken *vom Leib her* braucht somit keinen Bruch, um zu sich zu gelangen, da das Zu-sich-gelangen bereits in ihm vollzogen ist und nicht eigens in einem expliziten Akt erst ergriffen werden muss.

Ebenso muss die Philosophie kein Stadium der Vereinzelung durchlaufen, um die Welt und den Anderen für sich zurückzugewin-

¹⁴⁷ PhW 412.

¹⁴⁸ PhW 486.

¹⁴⁹ PhW 417.

¹⁵⁰ PhW 417.

nen, weil wir *beide niemals wirklich verlieren*. Der Todesgeschmack und die soziale Atmosphäre sind so ursprünglich wie die Welt selbst, und das ist es, woran sich die Bewusstseine in ihrer solipsistischen Komödie ständig erinnern. Existenz ist nach Merleau-Ponty gleichursprünglich Sein zum Tode¹⁵¹ und Koexistenz mit Anderen. Die Anderen, als Koexistenzen verstanden, sind in einem ganz neuen Sinne »echte Transzendenz«: nicht weil ich sie konstitutiv nicht einholen kann, sondern weil sie mir zeigen, dass wir vom Uneinholbaren noch einmal getragen sind. Und damit gelingt letztlich das, was bei Heidegger nicht gelingen konnte, weil der radikale Vollzug der Angst dem Dasein das Mitdasein bedeutungslos machte, dass nämlich ein jeder den anderen zu seiner eigentlichen Existenz befreit.

Wenden wir uns ein letztes Mal der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu, um zu sehen, wie der Kreis sich schließt. Das zuletzt aufgewiesene durch die Selbstgegebenheit aufgespannte horizontale System zwischen Geburt und Tod kennen wir nämlich bereits: es ist die Zeit. Die freie aktive Übernahme eines passiv Gegebenen, das ist keine Fügung in ein unvermeidliches Schicksal, sondern lebendiger *Vollzug der Existenz*, da ich ja selbst derjenige bin, der dort gegeben ist. Ich affiziere mich selbst im Horizont der Zeit: »Wir sind nicht Aktivität, auf unbegreifliche Weise mit Passivität verknüpft, von Willen überstiegener Automatismus, von Urteilkraft überhöhte Wahrnehmung, sondern gänzlich aktiv und passiv, da wir selbst nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit.«¹⁵² Nimmt man nun gemäß der Tabelle auf Seite 228 alle horizontalen Systeme zusammen, bildet gleichsam das *System der Systeme*, so ergibt sich für dieses System ebenfalls ein perspektivischer Ursprung, der die einzelnen Zentralperspektiven miteinander verbindet: die leibliche »Gegenwart bei der Welt«¹⁵³. In dieser Gegenwart überschieben sich zwei Zeiten: die »entfaltete Reihe der Gegenwarten« wird affiziert durch den »Andrang und Übergang zur Zukunft hin«.¹⁵⁴ Die beiden ge-

¹⁵¹ Im Grunde müsste man als Drittes noch das *Sein zur Geburt* anführen. In der »Schrift für die Kandidatur am »Collège de France« (Merleau-Ponty 2003e) [Kand] heißt es: »Das Subjekt der Wahrnehmung [...] 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 Geburt [...].« (Kand 103)

¹⁵² PhW 486.

¹⁵³ PhW 489 ff.

¹⁵⁴ PhW 484, vgl. S. 217.

nannten Zeiten werden üblicherweise »objektive« und »subjektive« Zeit genannt, weil man davon ausgeht, dass sie den Objekten beziehungsweise dem Subjekt innewohnen. Hier ist das Verhältnis jedoch andersherum zu sehen: Beide Zeiten vollziehen sich in einer einzigen Bewegung der Existenz durch einen Leib hindurch, der somit letztlich nichts anderes als die Inkarnation von Zeit in der Welt ist. Erst dadurch wird es möglich, Subjektivität und Objektivität in der Welt aufzufinden. In jeder konkreten Situation ist die Gegenwart umgeben von einem Feld protentionaler und retentionaler Bezüge, die so gerade noch oder eben schon appräsent sind. Dieses Feld ist die *Spur der Subjektivität* in der Welt. Den Ablauf eines Tages etwa habe ich noch in etwa intentional »im Griff«¹⁵⁵. Ich muss mich nicht ausdrücklich erinnern, was ich morgens gegessen habe, weil mir das Frühstück noch »gegenwärtig« ist, ich spüre noch den Duft des Kaffees in der Nase, habe eine Vorahnung, wann ich wieder Hunger bekommen werde etc. Erst im Verlauf einer gewissen Zeit, vielleicht etwa einer Woche, sinkt der Tag in die objektive Reihe der Jetztpunkte herab. Ich muss mich erinnern, wenn ich wissen möchte, was ich letzten Dienstag unternommen habe. Ebenso muss ich ausdrücklich planen, wenn ich im nächsten Monat ins Kino gehen möchte, weil noch kein intentionaler Faden in diese Zeitregion läuft. Die starre Reihe von aneinandergereihten Jetztpunkten, durch die mein lebendiges Präsenzfeld sich schiebt, indem es sie in sich aufsaugt und irgendwann hinten wieder aus sich entlässt, damit sie erneut erstarren können, diese Zeitreihe ist die *Spur der Objektivität* in der Welt. Der Kalender etwa ist ein Kulturgegenstand, durch den diese Spur sich uns aus der Welt heraus zuspricht, eine Aufforderung zum Dialog mit der objektiven Zeit.

Mit dieser Überlegung ist die im Gesamtprogramm der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zentral zur Disposition stehende Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zurückgeführt auf die Doppelbewegung der Zeit: »Durch die Zeit wird das Sein gedacht, da es die Verhältnisse der Subjekt-Zeit und der Objekt-Zeit sind, die überhaupt die Verhältnisse zwischen Subjekt und Welt verständlich machen.«¹⁵⁶

Auch die übrigen ontologischen Probleme sind letztlich auf Pro-

¹⁵⁵ Vgl. das Beispiel Merleau-Pontys auf PhW 473.

¹⁵⁶ PhW 489.

bleme der Zeit zurückzuführen.¹⁵⁷ Darin besteht in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die in der Einleitung auf Seite 11 programmatisch eingeführte »Umformung« des Problems, die keine Lösung, sondern ein tieferes Verständnis des Problems hervorbringt. Die in der Philosophie stets problematische Verbindung zwischen Körper und Seele etwa wird nicht gelöst, sondern umgeformt in die Terminologie der Zeit. Der Seele als Für-sich entspricht die lebendige Gegenwart, und der Körper als an-sich ist der Horizont dieser Gegenwart. So reduziert sich das Problem, wie ein Körper von einer Seele bewohnt sein kann auf die Frage, »wie ein Sein, das künftig und vergangen ist, auch eine Gegenwart zu haben vermag«¹⁵⁸.

Auch das Problem des Anderen ist letztlich für Merleau-Ponty ein zeitliches Problem. Die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens des Anderen reduziert sich auf die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens mehrerer »Zeitlichkeiten«. Meine Zeitlichkeit hat zwar die ontologische Priorität der Ur-Präsenz, der Selbstgegebenheit, der Andere bleibt daher immer »ein jüngerer Bruder«¹⁵⁹, dennoch habe ich einen Zugang zu seiner Sphäre der Zeitlichkeit. Dies ist der Fall, so Merleau-Ponty, weil das Ausgreifen auf meine eigene Zukunft ebenso ins Ungewisse führt wie das Ausgreifen auf eine fremde Zeitlichkeit: »[...] zwei Zeitlichkeiten schließen einander nicht aus wie zwei Bewußtsein, da eine jede von ihnen sich nur weiß, indem sie sich in die Gegenwart entwirft und beide in dieser sich miteinander zu verschlingen vermögen.«¹⁶⁰ Diese Verschlingung, die von Merleau-Ponty nicht weiter ausgeführt ist, wird vielleicht verständlich als eine Art intentionales Übergreifen. Die Präsenzfelder überlagern einander, nicht weil sie sich durch die gleiche objektive Zeit bewegen, sondern weil sie ihre Intentionen teilen. Wenn ich mich etwa mit jemandem verabrede, so sind zwei Zeitlichkeiten zu einer Art anonymer – oder genauer: intersubjektiver – Existenz verknüpft: »man trifft sich« zur vereinbarten Zeit am vereinbarten Ort, und diese Verknüpfung stellt keinerlei Denkmöglichkeit dar, auch wenn ich überhaupt nicht weiß, was der Andere sonst noch so unter-

¹⁵⁷ Es wäre natürlich interessant, dieses Ergebnis der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mit dem Gesamtprogramm von Heideggers *Sein und Zeit* zu vergleichen. Diese Untersuchung gehört jedoch thematisch nicht mehr zum Forschungsbereich der vorliegenden Arbeit.

¹⁵⁸ PhW 490.

¹⁵⁹ PhW 492.

¹⁶⁰ PhW 492.

nimmt, in seinem Horizont hält etc. Und so ist es letztlich auch im Bereich des Sozialen und in allen anderen Bereichen so, dass der Andere, der für die Reflexion solch große Probleme bereit hält, mir am besten durch das verständlich wird, was uns in unser intentionalen Undurchdringlichkeit verbindet.

Mit dieser Analyse der letzten Passage aus dem Kapitel »Die Zeitlichkeit« schließt die vorliegende Untersuchung der Position Merleau-Pontys im Rahmen der existenzphilosophischen Phänomenologie. Weiter als bis zu diesem Punkt kann das Problem des Anderen existenz-phänomenologisch nicht aufgeklärt werden. Das Problem hat weiterhin keine »Lösung« – der Andere wird uns immer so rätselhaft und dunkel bleiben wie unsere eigene Existenz. Merleau-Ponty hat uns aber gelehrt, diese Rätselhaftigkeit nicht als Scheitern der Philosophie, sondern eben als Ausdruck der Existenz zu verstehen, oder wie er es prospektiv am Ende des Kapitels »Die Anderen und die menschliche Welt« ausdrückt:

»Gelingt es uns aber, als dem Subjekt zugrunde liegend die Zeit freizulegen und die Paradoxa des Leibes, der Welt, des Dinges und des Anderen im Paradox der Zeit zu begründen, so werden wir verstehen, daß es darüber hinaus nichts mehr zu verstehen gibt.«¹⁶¹

Diesen Ausspruch kann man durchaus als Schlusswort der existenzphilosophischen Phänomenologie lesen, auch wenn man nicht unbedingt mit Merleau-Pontys Auffassung konform gehen muss, dass alle ontologischen Paradoxa im Paradox der Zeit einen *Grund* finden. Die Untersuchung hat vielmehr gezeigt, dass die Zeit die letzte Analogie des Fremden im Sinne des im Unzugänglichen Zugänglichen ist. Der Begriff der Analogie ist allerdings dann in einem neuen Sinne zu verstehen. Diese Analogie ist die Kehrseite der in der Einleitung als Relation eingeführten Ähnlichkeit–Differenz¹⁶² in ontologischer Vertiefung – nicht ein Verschiedenes auf dem Grunde einer Ähnlichkeit, sondern ein Ähnliches aufgrund einer Verschiedenheit: *Differenz–Ähnlichkeit*. Die Zeit *ist* das Subjekt, *gerade weil* sie nicht mit ihm identisch ist. Vielmehr bilden sie in Bipolarität zusammen die einzigartige Konstellation einer »sich wissenden Zeit«, die als lebendige Gegenwart die Existenz ausmacht. Das Selbst (qua Reflexion) *ist* der Andere, gerade weil sie sich voneinander unterscheiden,

¹⁶¹ PhW 418.

¹⁶² Vgl. S. 15.

weil sich in beiden Spuren auffinden lassen, die älter sind als jedes Bewusstsein, die aber sich nicht selbst, sondern nur *füreinander* sichtbar sind: eine Existenz muss die andere nachvollziehen können, um sich als in eine Kulturwelt hinein engagiert und damit aus einer gemeinsamen Vergangenheit heraus existierend begreifen zu können. Der Andere wiederum *ist* ebenso die Zeit, weil er in seiner Unverfügbarkeit einer Zukunft gleicht, einer Zukunft allerdings, die niemals Gegenwart wird; und nur *aufgrund* dieses Unterschieds im Charakter des Zukünftigen kann mir der Andere trotz aller Bruderschaft »echte« Transzendenz sein. Nimmt man all diese ontologischen Analogien zusammen, so ergibt sich als letzte Analogie die Existenz selbst, als sich selbst vollziehender Vollzug: ich *bin* Ich, aber nicht, weil ich mit mir identisch bin, sondern gerade weil ich von mir selbst *verschieden* bin, weil ich aus der unüberbrückbaren Distanz der Reflexion einerseits, die mich nie erreicht, und des Anderen andererseits, der immer ein jüngerer Bruder bleibt, durch die Dichte der Welt hindurch, in der ich leiblich verankert bin, immer auf mich zurückkomme und mir dadurch selbst gegeben bin. Die Existenz ist dadurch zwar nicht je meine, aber ich bin im Dialog mit der Welt und den Anderen dazu aufgefordert, sie je als meine Existenz zu vollziehen. Indem ich das mir passiv Gegebene aktiv ergreife, bin ich im ontologischen Sinne frei, und diese Freiheit kommt mir nur zu, weil ich eben nicht mit mir identisch bin, sondern weil ich existiere. Mehr gibt es für eine existenzphilosophische Phänomenologie tatsächlich nicht zu verstehen.